

Explorations psychanalytiques
de ce qui résiste et de ce qui cède

*Autour des vicissitudes
de la culture et de la pulsion*

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.

L'intime: genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine, Paris Ganse Arts et Lettres 2007.

Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte, Vienne Berlin Turia und Kant Verlag 2011.

Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps, Paris Ganse Arts et Lettres 2012.

Genèses du corps: des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants, Paris Ganse Arts et Lettres 2014.

Le corps sans garde: innocence, oraison, délire. Voies de l'être vrai, Paris Ganse Arts et Lettres 2016.

Souffles, Paris Ganse Arts et Lettres 2018.

Soit ! Dé-soit ! Un encolonnement, Paris Ganse Arts et Lettres 2018.

Globalités paradoxales et ipsités différentielles sans dehors, Paris Ganse Arts et Lettres 2019.

JEAN CLAM

Explorations psychanalytiques
de ce qui résiste et de ce qui cède

*Autour des vicissitudes
de la culture et de la pulsion*

GANSE
ARTS ET LETTRES

2 0 2 2

Mise en page : Ariane Eichhorn
© Ganse Arts et Lettres.
Toute reproduction non autorisée est illégale.

ISBN 978-2-9531074-3-2
EAN 9782953107432
© 2022 GANSE – ARTS ET LETTRES, PARIS

Introduction

Les études réunies dans ce recueil ont cela en commun qu'elles s'intéressent à des phénomènes d'évolution ou de transformation qui touchent aux fondements psychiques de la culture. La culture est, dans la vision qui s'est constituée d'elle dans la philosophie des deux derniers siècles ainsi que dans les sciences humaines de cette période, l'élément même du changement dans nos sociétés. Elle est la chose la plus sensible à l'incidence d'un nouveau sur les surfaces d'affection de l'expérience collective. En un sens, elle est cette sensibilité et cette affection même. Elle est à la fois le *sensorium* qui ressent et perçoit toute différence produite par un effet de sens, ainsi que la matière dans laquelle cette différence incide, opère et donne figure à ses figures. C'est pourquoi, plus la dynamique de la modernisation se rapprochera du centre pulsant de nos sociétés – pour finalement l'occuper complètement et en devenir l'unique esprit recteur –, plus la culture comme processus d'advenue d'un nouveau sera résonante en elle-même. Le changement des modes de sentir, de penser, de se comporter et de s'affecter de plus en plus affirmativement du changement devient le contenu principal de la culture elle-même. Ce qui se passe en elle est, en un sens, immédiatement ré-incident en elle. L'affection par le nouveau est ce qui la stimule le plus fortement : elle est surface hypersensible à son incidence, laquelle incidence déclenche des excitations nouvelles qui tournent autour du sens, des effets, des inflexions significatives de ce nouveau, enfin des manières qu'il a de se faire accueil dans les « modes » du sentir, du penser, du désirer, de l'être-en-son-corps pour soi et pour l'autre. Ces nuées d'excitation forment, dans la culture, la résonance de cette affection primordiale constante et tournante par le nouveau. Elles font coïncider toute la vie culturelle avec cette résonance même.

On pourrait sans doute, en développant les bonnes méthodes et en y mettant l'effort nécessaire, produire une phénoménologie de la culture moderne – des cinq derniers siècles – qui l'observerait sous cet angle de sa transformation par sa sensibilisation à son propre changement. On constaterait bien sûr, comme cela l'a déjà été, une forte accélération des innovations à mesure que nous avançons dans la période observée. On verrait les courants artistiques se succéder dès la première moitié du 20^e siècle à une cadence qui donne le tournis, l'invention des 'ismes' (expressionnisme, fauvisme, cubisme, géométrisme, etc.) suffisant à peine à les différencier et à en tourner les pages. On verrait les innovations technologiques altérer, en y rencontrant si peu de résistance, les comportements individuels et sociaux. Avec eux, elles entrent dans la vie collective et se fondent dans ses significatifs à la faveur d'une très grande inventivité ainsi que d'une très forte flexibilité de cette vie. On les verrait bousculer

et faire disparaître, en de très courtes périodes, des modes d'être aux constances séculaires. On verrait des phénomènes de la « mode » toucher la présentation de soi ainsi que les allures de l'incorporation dans le corps propre de manière à les rendre disponibles à la variation la plus profonde et la plus arbitraire, comme si rien ne pouvait ni ne devait poser une limite à l'emballement de ses novations. La dynamique est ici celle d'une transgression constante de tout ce qui tend à s'inertialiser dans les figures produites par l'invention culturelle pour former un plateau de stabilisation quelconque. Si les stabilisations périodiques sont une nécessité structurelle de cette innovation, si elles forment les « tampons » temporels dans lesquels une mode advient dans la communication sociale, elles se prêtent toutes au processus dynamique de surenchérissement marginal constant sur leurs novations.

On pourrait, bien évidemment, aller au bout de cette trajectoire pour montrer comment, depuis le début de ce siècle ou plus précisément dans la dernière décennie, l'invention et l'inculturation incroyablement rapides de technologies de la communication ont mené à une accélération finalement insoutenable de cette dynamique. Le procès a rencontré comme son terme dans la fragmentation ou la pulvérisation de la création et la recréation de présents nouveaux.

Il bute sur l'évidement des stabilisations relatives des « modes » où des allures de l'être individuel et collectif sont captées périodiquement. En effet, ce procès, qui jusque-là se plaçait au centre de l'innovation modernisatrice et en constituait comme le cœur, a perdu son unité ou, si l'on veut, sa dynamique unitaire anonyme. Ses engendremens se distribuent aujourd'hui sur une multiplicité ininventoriable de « sites ». L'« influence », qui engendre toutes les inflexions du nouveau, i.e. du présent comme toujours essentiellement nouveau, se fait dans le menu de la diffusion de millions d'influenceurs qui émettent, avec les moyens élémentaires (de communication) des plus modestes de nos contemporains, la chronique indiscontinue de leurs corps et de leurs lubies. L'identification de courants, de tendances, de convergences, de rencontres de manières d'être le présent devient difficile, surtout quand il s'agit d'en conclure à des paliers – très relatifs et très courts – de stabilisation de ces manières dans la communication sociale, qu'elle soit locale ou mondiale. Ce sont, en effet, de plus en plus des réalités disjointes qui adviennent de cette diffraction du monde en une variété innombrable de visions du réel et de manières de s'y projeter et d'y être. Si la culture n'a pas cessé d'être cette autorésonance du présent de la novation en lui-même, elle n'est plus observable ni descriptible avec les moyens que l'on pouvait y employer à la fin du siècle dernier.

Les études qui suivent n'ont pas leur point de mire dans ces phénomènes de la transformation culturelle et de sa sensibilité à elle-même. Elles ont principalement pour objet les résistances que rencontre la dynamique – elle-même très variable, comme nous venons de le voir – de cette transformation. Elles s'intéressent en particulier, parmi ces résistances, à celles, « de fond », que les sciences humaines ont qualifiées d'anthropologiques ou encore de structurelles. Elles ne touchent que secondairement toutes celles qui peuvent avoir leurs causes dans les obstacles fortuits que la contingence des processus de transformation rencontre à toutes sortes de jonctures et dont le cumul peut faire penser à une impédiation plus conséquente ou radicale. Est récurrente dans les différents éclairages que ces études projettent

sur ces champs de tension la tendance qui place la principale résistance à la variabilité culturelle dans le désir et ses « structures ». C'est dans la manière qu'a le désir de se structurer dans la psychè humaine et de donner à celle-ci, dès son engendrement dans le nouveau-né et jusqu'aux dernières phases de sa maturation, sa figure propre, qu'elle trouve le plus fort obstacle à la variation. C'est la structuration psychique, qui se fait dans des temporalités et des modalités fixes, qui semble constituer la plus forte inertie face à la dynamique accélérée de la transformation de la culture. Or, ce que ces études nous apprennent d'abord – et de moins sensationnel –, c'est que les constantes que l'anthropologie posaient comme universelles et qui se laissaient très souvent lier à des configurations archétypiques de la psychè, sont sérieusement entamées par les novations culturelles du présent. Cela cependant est le moindre de leurs enseignements. Car, tout le monde se doute que si le domaine des constantes reste circonscrit par les grandes masses de l'interdit de l'inceste, du langage, de la sépulture, des symboliques du corps, etc., ce domaine est régulièrement et avec succès attaqué sur ses glacis par une culture dont les « échanges symboliques » s'organisent aujourd'hui bien différemment de par tout le passé historique. Les nouveaux enseignements du travail suivent une ligne plus fine : il s'agit de montrer comment et dans quelle mesure les configurations qui guidaient la structuration psychique et l'y faisaient marquer ses stations, s'infléchissent et donnent lieu à des figures inédites dont la psychanalyse et toute autre description scientifique et clinique de la psychè doivent tenir compte.

Tout, dans le tableau qui en résulte, n'est pas univoque. Certaines figures de l'ancienne constance résistent à toute atteinte, d'autres cèdent, parfois complètement, parfois de manière partielle, aux poussées d'une culture pour qui l'expérience de la transgression et de la déconstruction de la « stricture »¹ qui l'a toujours gouvernée est le principal enjeu. Les études forment ainsi des explorations ponctuelles, articulées autour d'un nombre en soi fortuit de phénomènes, dans certaines aires où se joue cette tension entre la résistance et la cession. Elles traversent les champs de la conception du désir et de son devenir à partir de la prématuration du sujet à la naissance, de l'enracinement de son être dans le manque et la détresse (*Not*)², de sa manière d'être noué dès le commencement en celle-ci et d'en être malade, nécessitant tardivement un travail de soin et de guérison psychiques que la psychanalyse a appelé cure³. Elles s'intéressent ainsi particulièrement à tout ce qui fait faire récession, dans le courant de la maturation psychique, hors du premier monde hallucinatoire et

-
- 1 Il s'agit d'une exigence intrinsèquement surfonctionnelle pour ainsi dire, c'est-à-dire qui ne se fonde dans aucune raison fonctionnelle ou objective. C'est une rigueur symbolique, très souvent castratrice et disciplinante, qui définit le geste originaire de la culture. Elle constitue la spécificité du culturel et permet, dans les emmêlements du culturel et du naturel (ou fonctionnel), de tracer avec précision la ligne qui sépare les éléments de l'un et de l'autre. Le concept de « stricture » a été développé dans mon *Aperceptions du présent* (Paris Ganse Arts et Lettres 2010).
 - 2 Il s'agit des études (I et II) sur *Le manque d'être, La prématuration de l'homme à la naissance*. La dernière étude du volume (XIV *Rivalité fraternelle et faveur du père*) s'y rattache, dont le thème central est au fond le *Kindgewesensein* (l'avoir-été-enfant) du père.
 - 3 Étude III, *Der psychoanalytische Akt und sein Wirken*.

magique où la parole et le désir ont plein pouvoir – de se donner le réel – et où se nouent les premiers sentis de la culpabilité en soi⁴. De là, elles font leur entrée dans une problématique centrale de notre thème, qui est celle des symboliques du corps et de leur déconstruction progressive⁵. Elles leur consacrent trois pièces sociologiques et phénoménologiques qui pourraient se révéler très stimulantes pour éclairer une variété de débats sociaux. Nous avons joint, par ailleurs, à ce recueil quelques *varia* qui mettent en évidence certaines nécessités qui régissent le psychisme et ne lui donnent que des choix culturels apparents⁶ ; ou encore montrent la récession d'un motif pananthropologique au sein d'une relation où se concentre une grande part de la novation culturelle de la compréhension et de la pratique de soi de l'individu contemporain⁷; enfin, nous avons donné place à une considération qui montre, dans le domaine d'objet d'une psychopathologie de l'affect collectif, l'émergence d'un motif transformateur de la culture contemporaine, qui est celui de la misération de l'autre comme de soi, fondant ainsi le sol pour une communauté affectuelle universelle des hommes⁸.

Dominant le tout d'une vue d'ensemble, nous dirions que dans le champ de tiraillement entre la poussée transgressive et déconstructrice de la culture, d'une part, et la résistance de ces figures archaïques de l'humain qui en faisaient comme les fondations, de l'autre, les choses ne se passent pas sans malaise. Alors même que le découverte des origines psychopathologiques du malaise dans la culture semblaient promettre la percée d'une voie de sortie hors de celui-ci et la montée d'un *empowerment* de la culture comme puissance d'émancipation des nouages névrotisants de la psychè, une résistance substantielle subsiste qui empêche un progrès constant dans les dénouements du symbolique. D'un côté, l'archaïque de la psychè ne se laisse pas défaire comme un tricot dont une maille rompt et laisse filer toute la pièce. La déconstruction du symbolique travaille celui-ci au corps et avance, parfois très lentement, en devant défaire maille par maille son écheveau, et parfois par poussées, certaines défections laissant courir le fil sur quelques lignes – mais pas au-delà – hors des nœuds. Quoiqu'il en soit, considérons cette résistance comme résiduelle, dans le sens où les objets autour desquels elle s'organise devraient céder « avec le temps » – même très long – au travail de leur minage constant par la culture. Posons-nous ensuite la question de l'existence ou non d'une autre espèce de résistance, que nous appellerons, par commodité, structurelle. Nos *Explorations* nous enseignent que oui, une telle résistance subsiste. Cependant, elles nous la montre non fondée anthropologiquement dans de « grands symboles » ou des archétypes qui ont l'âge de la psychè, c'est-à-dire l'âge de l'humanisation de notre espèce sur terre – comme le voudrait la théorie jungienne. Elles révèlent qu'elle n'est pas fondée non plus dans les « complexes

4 Études IV (*Das Lallen und sein Verlust*), V (*Kultur der Schuld, Kultur der Unschuld*) et VII (*Die Realisierungsmächtigkeit des Geldes*).

5 Études VIII (*Die Öffentlichkeit des Sexuellen*), IX (*Was heißt: „Sex haben“?*), X (*On the givenness and constructedness of anatomy*), XI (*Zur symbolischen Markierbarkeit zeitgenössischer Körper*).

6 Étude XII (*Le non-choix de la parenté*).

7 Étude XIII (*Le déclin de l'amour dans l'amour*).

8 Étude VI (*Dolor publicus*).

familiaux» de nos sociétés patriarcales, ce qui la ferait dépendre, si elle l'était, d'une bifurcation anthropologique qui, à un moment de l'évolution de la culture, a institué les structures patriarcales et leurs drames castratifs comme étant les plus robustes et culturellement les plus productifs⁹. Ceci à un moment où le maintien de ces structures semble fort compromis aujourd'hui, pour ne pas dire sur le point d'être balayé par la très forte poussée que connaît la déconstruction à la fois théorique et très concrète – dans le quotidien – des rapports sociaux de genre et de sexe.

Là où nos *Explorations* tracent une ligne de résistance véritablement dernière, elles semblent la faire passer à un endroit où elle ne peut être atteinte par les assauts ni de la novation culturelle ni des inflexions de la maturation psychique par le délaissement de certaines castrations. Il s'agit d'une ligne qu'on pourrait dire protogénétique ou ontologique qui reflète l'infrangibilité d'un très petit nombre de traits qui, en s'entaillant sur la surface du monde, signent le destin de cet étant qui se dit homme. Ce qui définit celui-ci, ce ne sont pas les éléments constitutifs d'une espèce ou d'un genre, d'une essence ou même d'une existence – qui, elle, serait libre d'un choix de soi, comme Sartre l'entend. Ce qui le définit, c'est sa destinalité, son non-choix d'advenir au monde, de parents qu'il ne choisit pas et qui ne le choisissent pas non plus, et d'y advenir enfant. Le manque d'être est au fond de son désir comme manque, et l'avoir-été-enfant est la détresse primordiale qui est au fond de toutes ses détresses. La facticité de son advenue au monde n'est pas seulement celle d'un non-choix, mais aussi celle d'une transience qui le confronte, tous les instants, à son incapacité de retenir quoi que ce soit de l'être dont il manque, avec cette terrifiante vue sur la fin de son attachement à l'être, comme le tranchement pour toujours du fil de son désir (d'être). L'avoir-été-enfant est la clé de toute structuration de la psychè tout au long de la vie de celle-ci dans le désir qu'elle habite. De nouvelles *Explorations* pourraient aller plus loin et montrer comment ces deux motifs, du manque d'être et de l'avoir-été-enfant, affleurent partout, pour la mettre en échec, dans la tension de la culture vers des émancipations qui lui feraient logis d'un monde qu'elle aurait pacifié et hédonisé complètement.

9 Telle est, comme on sait, la thèse de Lacan dans ses «Complexes familiaux» in *Autres écrits*, Paris Seuil 2001.



I

Le manque d'être.

Sur la centralité d'un motif philosophique dans la psychanalyse

Le désir à partir du manque

Le manque est un concept central de la psychanalyse. Il est comme le pendant, le corrélat en creux de l'autre concept, fondamental, de la discipline, celui de désir. En effet, un sujet ne pourrait rien désirer, si rien ne lui manquait. En un tel sujet, saturé de tout, aucun besoin de satisfaction ne saurait naître. Une recherche d'objets qui viendraient remplir des endroits béants en lui n'aurait aucun sens à s'enclencher.

Si elle se limitait à cela, une telle corrélation entre manque et désir ne serait que logique. Elle serait, de ce fait, creuse : car elle ne renvoie d'un terme à l'autre que parce que le premier n'est que l'aspect strictement complémentaire du second. Du coup, elle serait tout aussi instructive qu'une explicitation de la notion de 'paternité' par celle de 'filiation'. C'est pourquoi, la référence à elle dans la psychanalyse, surtout lacanienne, vise plus que ce semblant logique et sa rigueur.

L'indication du désir, sa monstration (*deixis*) dans son phénomène et ses accomplissements est, dans l'expérience psychanalytique telle que la conçoit Lacan, le geste fondamental de celle-ci. Or, on ne peut montrer, faire indication d'un désir sans associer à son phénomène « orectique », celui de l'élan de quête (*orexis*) désirante, une référence nécessaire à la phénoménalité du manque. Sans ce dédoublement par le manque, le désir est manqué comme l'objet de cette expérience.

Le manque vient, en effet, montrer et articuler le désir autrement que dans les propres termes d'une figure autonome de ce dernier – celle de pulsion, au sens de 'drive', comme nous le verrons. Il vient ajouter un élément matériel, une substance phénoménale et réelle qui ne se déduit pas analytiquement de son concept. Le terme du manque n'est donc pas un complément simplement logique ni fortuit du terme du désir. En s'y adjoignant, il en dit la substance douloureuse, la qualité de l'épreuve. Il est le titre et le recueil d'une phénoménalité essentielle à la compréhension de toute excitation et de tout geste désirants. Il renvoie aux ressentis profonds qui, à travers le corps ou parfois à côté de lui, vont très loin dans une béance qui semble creuser tout l'être de l'homme pour en faire un être du manque.

Le manque est ce terme qui rassemble en lui la tonalité de la déchirance que la psychanalyse, tant freudienne que lacanienne, met au fondement de tout désir. Dès lors, il devient

impérieux que le désir se complémente de ce terme pour prévenir toute interprétation qui ferait de lui primordialement un « drive » – traduisant « Trieb »¹ –, une poussée instinctive qui meut un vivant animal vers les objets nécessaires à sa conservation. Avec une telle position du désir comme terme premier et autonome, la psychanalyse ne trouverait dans le sujet désirant que l'« émotion » d'une mise en marche de son organisme à la recherche de satisfactions objectales de ses besoins.

Or, même si nous enrichissons ce modèle instinctiviste² de toute sorte de détours et de perplexités qui rendent compte du « tremblement » du désir et de l'instinct humains ; si nous explicitons pour cela comment la « spécificité » des besoins et de leurs satisfactions idoines n'est que très relative ; qu'un étayage de toutes sortes de besoins sur la pulsion sexuelle les complexifie et les surdétermine, empêchant toute transitivité et directivité entre recherches et satisfactions instinctives³ ; que le diffèrement et l'évasion des satisfactions de la pulsion sexuelle est une caractéristique structurelle de celle-ci qui la rend auto-évasive, c'est-à-dire structurellement perplexe⁴ ; même si nous faisons tout cela, il reste encore un pas à faire pour qu'au niveau de ses concepts fondamentaux la psychanalyse soit établie sur les fonds d'émergence de ses objets véritables.

Le manque substantie le désir dans la psychanalyse, car le désir à lui tout seul ne peut dire, ni montrer, ni articuler ce qui fait la véritable « émotion » du sujet humain : celle d'être si radicalement manquant que sa fragilité et sa vulnérabilité peuvent être dites « ontologiques », c'est-à-dire constitutives de son être même. Le sujet humain est un être en « tremblement » et non pas seulement en recherche d'objets (de sa conservation), quelque inquiète et fébrile qu'elle soit.

-
- 1 On sait que James Strachey, le traducteur de l'édition standard des Œuvres de Freud en anglais, a très malencontreusement traduit *Trieb* par *instinct*. La traduction *drive* n'a pas complètement corrigé le biais physiologiste de l'interprétation – voir sur la problématique du « remplacement de l'instinct theory » dans l'histoire de la théorie analytique le livre de Morris N. Eagle, *Recent Developments in Psychoanalysis. A Critical Evaluation*, Cambridge Mass. Harvard University Press 1984.
 - 2 Comme tout modèle de ce genre, il tend à des simplifications mécanistes ou transitivistes. Il n'a pas manqué de compréhensions sensualistes et « machinistes » de l'œuvre freudienne, ces compréhensions allant de la réception scientifique de l'œuvre à une version scientifique-populaire de ses « dogmes ». Sur ce sujet, voir le chapitre d'introduction à l'ouvrage cité dans la note précédente.
 - 3 Voir les entrées 'Etayage', 'Pulsions du moi' et 'Pulsion sexuelle' dans : Laplanche, Jean et Pontalis, Jean-Baptiste, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris Presses universitaires de France 1967. Elles reconstruisent assez bien ce qui se passe dans l'espace de tensions que ces notions décrivent.
 - 4 Cette caractéristique est fondée dans le fait que les « pulsions sexuelles » – par opposition aux pulsions du moi ou pulsions d'autoconservation (*Ichtriebe / Selbsterhaltungstriebe*) sont inhibées quant à leur but (*zielgehemmt*) qu'elles ne peuvent directement atteindre (dans la consommation d'actes sexuels). Freud souligne dans le contexte d'une caractérisation qui oppose les deux sortes de pulsions indiquées (in Freud, Sigmund, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933 [1932]), in *Studienausgabe*, Bd. I, Frankfurt Fischer 1969, p. 530s.) la plasticité (*Plastizität*), la capacité de changer de buts (*Fähigkeit, ihre Ziele zu wechseln*), la substituabilité (*Vertretbarkeit*) ou capacité de se faire représenter par d'autres satisfactions pulsionnelles, la différabilité (*Aufschiebbarkeit*) ou capacité de reporter ou ajourner leurs satisfactions idoines, des pulsions sexuelles.

Les objets ont en effet tendance, dans la désirance humaine, par opposition à l'instinctivité animale, à se secondariser et à laisser le manque en une sorte de résonance avec lui-même, comme si les compléments de sa béance, c'est-à-dire les objets qui peuvent la combler, avaient moins d'importance que ce que cette béance fait en tant que telle au sujet. Le manque maltraite le sujet. Quand il se fait sentir en lui, il lui inflige des vexations telles que le sujet se ressent plus d'elles et de leurs traces que de l'absence des objets et des frustrations de ses satisfactions.

La problématique du manque se déplace ainsi toujours déjà des objets manquants vers les effets et les traces du manque lui-même, vers la maltraitance et la déchirance de l'œuvre du manque dans la substance du sujet. Il faut dès lors comprendre le manque principalement comme quelque chose qui œuvre dans le sujet et comprendre principalement le sujet comme le lieu de la passion de ce manque. Le manque travaille le sujet qui, en lui-même, n'est rien d'autre que le sub-jet, la chose qui est couchée là et se prête, de toute sa passibilité, à un tel œuvrer en elle.

Le sujet du désir est un être en tremblement parce qu'il est résonant du manque comme ce qui en lui va de son œuvre aux traces de celle-ci, et revient des traces à l'œuvre. Il se dépose en effet de l'expérience ou de l'épreuve du manque dans le sujet quelque chose de plus que le constat ou le souvenir du simple manque de l'objet. Il s'en dépose des traces qui s'enflamment sans cesse pour faire œuvre propre et relancer le travail du manque à partir de ses propres impacts. Le manque dans le sujet est pour ainsi dire tournant sur lui-même, de ce phénomène si particulier de sa résonance interne: le manque tourne comme une onde d'affection d'une paroi de déni d'objet à une paroi des traces de ce déni, à une paroi où se sent et ne se comprend pas la sauvagerie de celui-ci, à une paroi où se ressent la vexation de rester seul face à l'arbitraire du mal infligé, de ne trouver entendeur à sa plainte, à une paroi où se consent une part des souffrances du sujet et où une part du sujet compatit avec lui-même, pour rebondir sur une paroi où ne peut être consenti le déni radical d'une paix ou d'une réconciliation qui viendraient guérir un tant soit peu le manque ou le rendre au moins supportable sur des trajets donnés de vie. Et il existe encore bien d'autres parois dont se relance la résonance du manque, celles que je viens d'indiquer ne constituent que les premières surfaces de rebond du phénomène.

Poussons un peu plus loin cet effort de cerner le manque dans sa radicalité et sa constitutivité et débarrassons-nous de certaines mécompréhensions fréquentes. Le manque humain n'est pas radical, fondamental, ontologique, etc. parce qu'il est, comparé à celui d'animaux dotés d'une organisation biologique et instinctuelle adéquate à leur mode de vie dans leurs environnements respectifs, bien plus important. Il n'est pas radical et ontologique, dans le sens où nous employons ce mot, parce qu'il demande, pour être allégé, des organisations spéciales, culturelles et technologiques, que la nature ne met pas à sa disposition, mais qu'il doit lui-même, dans des efforts pénibles et risqués, se donner sciemment et systématiquement.

Le manque humain est ontologique parce qu'en sa déchirance vers le bas il transforme la finitude du vivant animal. Celle-ci est, pour les espèces autre que l'humaine, un fait externe du monde qui se fait avec le vivant animal sans que celui-ci le «vive». Un vivant cesse de

vivre du fait que son organisation biologique ne peut se régénérer indéfiniment et cette cessation se fait en son moment sans s'imaginer à l'avance et induire des anticipations anxieuses ou une intégration de la fin, comme fait inéluctable, à l'accomplissement lui-même, dans la vie actuelle, de l'élan et du désir vitaux. La fin de la vie dans le vivant humain se transforme et se « vit » non seulement à l'agonie de ses périodes terminales, mais en tous les moments de la vie même. La mortalité est cette finitude vécue comme une résonance de soi en soi du vivre d'un vivant⁵.

Surtout le lieu de son épreuve est celui de la passion du manque et de sa résonance. La transformation de la finitude en mortalité et du procès vivant en un procès alerté en tous ses trajets par un pressentiment étrange de sa fin, ne sont pas séparables de l'expérience du manque comme radical. Les deux expériences s'interpénètrent sans cesse et ont l'une de l'autre une tonalité et un goût particuliers.

La psychanalyse comme science du désir, telle qu'elle se présente à partir de Freud et de Lacan, ne dit rien du désir qui ne provienne des fonds du manque comme radical. C'est d'ailleurs du couplage constant des deux termes que le dire et l'écriture lacaniens du désir se sont donné leur registre spécifique et ont pu faire résonner dans le mot 'désir', à travers presque tous ses emplois, les riches connotations de la déchirance. Quand le manque se conçoit comme constitutif ou ontologique, il réfère à la transformation de la finitude du vivant en mortalité. Le point important ici, c'est de voir que les deux termes de finitude et de mortalité se présentent, dans la réflexion philosophique dont ils sont des objets centraux, le plus souvent comme inertes, privés de toute vibration, à la manière d'abstractions de l'entendement⁶. Il faut se rendre compte que ces termes ne peuvent justement prendre un sens vivant et avoir l'impact dans l'affect qu'ils ont dans l'angoisse où ils sont appréhendés, que s'ils sont mis en relation avec le manque et le désir. C'est comme manque radical, blessure et vexation constitutives faites au désir, que la mort s'éprouve dans son sens le plus vrai et le plus fort⁷.

5 Je fais allusion aux analyses de *Sein und Zeit* sur la mort, en particulier du § 53 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 15^e éd., Tübingen Niemeyer 1979).

6 Il y a à coup sûr, dans ma formulation, une généralisation excessive, surtout quand, délaissant le champ de la philosophie de l'école, on se tourne vers les philosophies de l'existence.

7 Le lien entre mortalité et sexualité comme blessures et lieux de souffrance se faisant écho a été maintes fois pointé dans l'existentialisme français et autour de lui (par des auteurs comme Sartre ou Merleau-Ponty). Il s'est agi ici de souligner, à l'encontre du monisme sexuel freudien, le fait que la sexualité n'a sa puissance d'affection que du fait qu'elle est coulée dans l'exister humain comme ce qui constitue sa surface de plus grande vulnérabilité - cf. par exemple Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Question de méthode*, 1^{er} vol., Paris Gallimard 1960, p. 47. Il faut mentionner, bien sûr, Bataille qui fait de ce lien la matière même de son expérience et dont l'œuvre n'est pour ainsi dire qu'une lecture sexuelle de la mort et de sa pulsion.

Généalogie du motif du manque d'être dans la pensée

Je proposerai dans ce qui suit une réflexion sur le motif du manque d'être à partir d'un texte de G. Bataille, en m'inspirant de la mise au point de théorie psychanalytique que je viens de faire au sujet du désir-manque. L'énoncé central du texte de Bataille est le suivant : « Il faut être un dieu pour mourir », le contexte immédiat étant : « séduction, puissance, *souveraineté* sont nécessaires au moi=qui=meurt. Il faut être un dieu pour mourir »⁸.

Je commencerai par une esquisse rapide de la généalogie du motif du manque d'être dans la pensée. D'où vient en effet ce motif et comment s'introduit-il dans la pensée pour devenir, dans la philosophie de la première moitié du 20^e s., un thème dominant ? Posons d'abord quelques faits (d'histoire de la pensée) et une distinction.

D'abord les faits : le manque d'être est un motif central de toutes les philosophies de l'Occident depuis l'établissement du christianisme comme horizon englobant de celles-ci. Le motif circule sous différents titres, mais toujours à partir d'une opposition, celle entre l'être-homme et l'être-dieu : l'être-créeure comme être fini et dépendant, pour son advenue et sa conservation, de l'être-divin, le seul être véritablement substantiel, c'est-à-dire subsistant *per se*, inadvenu (*agegenêtos*) et infini dans toutes les dimensions de sa qualification : tous les attributs qui lui reviennent, il les possède en infinie perfection, c'est-à-dire que la gradation du bon au meilleur en eux doit s'imaginer, en ce qui le concerne, comme se poursuivant indéfiniment, l'entendement humain ne pouvant atteindre le degré ultime de perfection que ces attributs, en particulier l'être, ont en Dieu.

Essentiel dans ce contexte est la notion de l'être créé ou de créaturalité⁹. En effet, la philosophie antique ou hellénistique qui l'ignore pose l'homme comme mortel, déficient, d'un statut ontologique marqué par la passivité et la réceptivité ; elle le comprend comme soumis en son lot de vie à la Loi de la *tuchè* et à une destinalité cruelle ou tragique ; mais elle ne le comprend jamais à partir de son être conçu et produit par un dieu extramondain qui est également « facteur » du monde¹⁰, de toutes les choses visibles et invisibles en lui. Cela bien sûr tant qu'elle reste non marquée par le christianisme et la théologie qui s'en établit comme dogmatique et sa doctrine centrale de l'homme. Tant qu'elle reste hors de l'influence de ces idées, son anthropologie ne connaît pas cette relation de l'homme à un Dieu qui le crée à escient et le place face à lui, l'inscrivant dans un drame de l'Alliance et du salut.

Dans la version païenne, le manque d'être est là, mais il n'est pas à l'origine d'une volonté et d'une angoisse du salut individuel prises dans un rapport à un être transcendant. Les dieux, s'ils sont splendides, ne sont pas eux-mêmes tout à fait étrangers à la finitude et connaissent

8 Bataille, Georges, *L'expérience intérieure*, in : *La somme athéologique 1, Œuvres Complètes*, Tome V, Paris Gallimard 1973, p. 86.

9 Terme calqué sur la *Kreatürlichkeit* de la théologie allemande ancienne et moderne – un Meister Eckhart écrit déjà *creatiurlichkeit* (cf. citations dans : Wilde, Mauritius, *Das neue Bild vom Gottesbild: Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg Schweiz Universitäts-Verlag 2000).

10 *Factorem coeli et terrae*, dit le credo tridentin.

des vicissitudes qui les font vaciller dans l'existence. Ils sont immanents au monde, subissent la Loi du destin qui surplombe tout ce qu'ils peuvent désirer et faire¹¹.

L'existence mondaine est ainsi tout entière marquée par un vacillement inhérent à tout ce qui est dans le monde et se trouve ainsi encyclé dans ses petites et ses grandes années, se faisant et se défaisant avec ses âges. Les hommes le savent et l'acceptent, non pas de cœur gai, mais tristement, dans la *lupé* (des Grecs), et l'angoisse des continuations de l'existence au-delà de son cercle au jour, dans un *infernum*, un « en-bas » sombre où des ombres d'âmes s'ancestralisent pour un temps¹².

L'émergence d'une divinité transcendante, siégeant avant et hors du monde, l'ayant appelé à exister, créé de rien, ayant voulu l'homme en lui comme un partenaire libre, orant et adorant, rendant un culte du cœur, de la conviction, sincère et continue, accomplissant et renouvelant un sacrifice non sanglant où l'opérer n'opère que d'intention pure; l'émergence d'un tel Autre de l'homme fait éclater la matrice de la pensée préchrétienne et fait du manque d'être autre chose qu'un simple donné de l'existence qui la mélancolise.

A ce manque, la pensée préchrétienne ne voyait aucun remède et chercher à s'y soustraire ne pouvait, pour elle, faire sens comme entreprise: on ne pouvait sortir du monde, mais tout au plus travailler à vivre sans angoisse en ce monde et à gagner éventuellement un séjour moins sombre dans l'au-delà¹³. C'est là le point essentiel. Si certaines existences royales cherchent la divinisation, l'*apothéosis*, elle ne le font que dans le cadre de religions civiques¹⁴ et n'échappent pas plus que le reste de l'humanité au souci du supplément de vie « schématique »¹⁵, c'est-à-dire réduite à son ombre, dans l'après-vie.

Or, si le motif du manque d'être devient si central avec le christianisme, dans l'opposition entre une humanité qui n'a aucune prise dans l'être et une divinité qui la maintient de moment en moment en lui, la sortant de manière continue du néant; s'il se diffuse dans l'exister réel des hommes et marque leur sentir de la vie et de leur être en elle, installant l'angoisse et le tremblement au cœur de ce sentir, ne l'allégeant que par des opérations sacramentelles dispensées par un « établissement de salut » (*Heilsanstalt*¹⁶) qu'est l'Église;

11 Voir, pour une immersion dans l'intuition antique de la divinité, en particulier de son intramondanéité, Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands: das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a.M. Schulte-Bulmke 1961.

12 Voir sur ces représentations de l'après-vie: Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, reprint de l'édition de 1898, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961.

13 On trouvera dans l'œuvre philosophique de Cicéron, en particulier le *De finibus* et les *Tusculanes* tous les argumentaires pertinents ainsi que les références aux sources grecques néo-académiciennes, épicuriennes et stoïques.

14 La divinisation du *princeps* ne se confond jamais avec son devenir dieu cosmique par exemple et se comprend toujours comme perpétuation du culte rendu à sa mémoire. Voir là-dessus les premiers livres des *Annales* de Tacite consacrés au règne de Tibère où l'on peut suivre les progrès du nouveau culte d'Auguste – en particulier le chap. 38 du livre 4 où Tibère refuse sa divinisation (*perstititque... aspernari talem sui cultum*).

15 C'est-à-dire vie d'une ombre (*schéma*).

16 Tel est le concept sociologique qui s'impose depuis les travaux de la sociologie historique allemande, en particulier ceux de Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen

son articulation dans la pensée – philosophique et théologique – devient avec le temps et paradoxalement de plus en plus abstraite et convenue. Elle se fait dans les figures métaphysiques d'une ontologie de l'être causé par soi (*causa sui*) et de l'être causé par un autre, lesquelles se standardisent, se conceptualisent de plus en plus abstraitement, s'inscrivent dans des argumentations démonstratives déductives qui les font tourner comme des machines conceptuelles, souvent à vide (de toute intuition), se construisant à partir de « modules » tout faits, énoncés ou corps d'énoncés qui ont statut axiomatique ou théorématique reconnu.

Le problème se rencontre et s'exacerbe dans la prédication chrétienne qui fustige tout ce qui ressemble à un désir de grandissement de soi de l'homme. Elle place le désir au sommet de la hiérarchie des péchés, comme le péché par excellence, celui d'orgueil. Tout grandissement de soi est une forme de totalisation de soi, puisque le grandissement, en son geste, n'est rien d'autre qu'un détournement de Dieu et de son « besoin ». L'être grandi est celui qui a le sentiment de pouvoir, tant qu'il est grand et sous l'aspect où il l'est, se passer de tout complément : Il n'est pas manquant, mais « suffisant », et le besoin, la nécessité d'une substantiation de son être par Dieu en un acte de donation et de sustentation de l'être ne se font pas sentir. Ils s'oublient et ne peuvent être regagnés que dans un effort expresse de remémoration. La totalisation est ainsi en germe dans le grandissement, c'est-à-dire au fond de la moindre poussée d'orgueil. Celle-ci est toujours élévation hybristique de soi à une position qui, par essence, ne peut revenir à un soi indigent. La théologie, en parlant de créaturalité et de finitude, se maintient, comme nous l'avons vu, dans l'abstraction, sans réduire en rien la possibilité que le sujet s'affecte existentiellement par la méditation de sa finitude par des voies purement morales, orantes, ascétiques, caritatives – auprès de grands souffrants – ou encore intuitives-concrétistes – par exemple, par sa mise en présence continue avec un crâne de mort sur lequel le regard peut se fixer longuement lors d'exercices d'imprégnation de soi par la pensée de la mort – le *memento mori*!

Il se crée ainsi une disrépance entre le vécu et le pensé, laquelle va se consolider à partir du début des temps modernes, à un moment où les conditions d'existence des hommes vont s'éloigner progressivement du paradigme existentiel de l'être-exposé radical au manque et à l'insécurité. C'est là que le motif philosophique du manque d'être va entrer dans une espèce de dessèchement de toute son intuitivité, que son abstraction et son usage seront de plus en plus redondants et vides.

Un contre-mouvement, qui invalide l'abstraction philosophique et revendique le retour aux sources authentiques, religieuses et existentielles, du motif, se forme en un courant parallèle à la philosophie d'école dans la période moderne de l'histoire de la pensée. De Luther à Kierkegaard, en passant par Pascal, la vivacité existentielle du motif se renouvelle sans cesse aux frontières de la pensée et la foi : inquiétude et angoisse refusent de se couler dans le moule conceptuel, argumentatif, démonstratif ou dialectique qui fut celui du motif dans la pensée chrétienne et les philosophies qui ont prospéré en elle.

Mohr 1988 – qui inclut l'étude *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en son 1^{er} tome, p. 1-236.

Cependant, la grande mutation du motif qui tourne résolument le dos au souci de la foi et liquide une fois pour toutes l'idée même d'un salut post-mondain, sera celle de sa déchristianisation et de sa sécularisation pour ainsi dire radicale, c'est-à-dire de son appropriation par une pensée radicalement « a-théologique »¹⁷. Cette mutation se fait à présent non seulement dans un détournement du christianisme, mais de la philosophie en tant que telle, de son style de pensée abstrait, discursif, systématique.

Du fait même que le manque d'être ait été si longtemps théorème philosophique et pièce de pensée toute faite dans les déductions philosophiques; du fait, d'autre part, qu'avec l'avancement de la modernité et la consolidation de conditions de vie moins marquées par la détresse, le déclin du religieux ait été aussi celui des sources et des inspirations « pessimistes » ou « acosmiques »¹⁸ chrétiennes du motif, encore si vivaces chez un Pascal ou un Kierkegaard; la reprise séculière pour ainsi dire de ce motif ne pouvait se faire que dans une philosophie existentielle se donnant un tout autre style, insoucieux de toute problématique apologétique et de tout sauvetage de la foi par sa crise même. Les nouvelles philosophies de l'existence se donnaient un nouveau point de départ: la manifestation dans l'évidence d'un donné premier, impréparé par aucun travail préalable, par aucune conceptualisation, vécu brut de situations qui sont l'existence, en constituent les accomplissements quotidiens, centraux, qu'on ne peut imaginer cesser ou se perdre¹⁹.

Au début du 20^e s. la situation est telle, qu'une philosophie transcendente de la facture la plus apriorique et fondamentalement la plus abstraite se trouve investie, dans son impulsion méthodologique de « retour aux choses mêmes » (*zurück zu den Sachen selbst*), par des problématiques très éloignées du problème, qu'elle pensait primordial, de la connaissance et de sa fondation en une subjectivité et une rationalité constituantes. La phénoménologie, avec son slogan de l'accessibilité immédiate du phénomène comme vécu et sa revendication d'une manifestation sans détour du sens des actes qui le donnent, a constitué un attracteur pour toute pensée qui cherchait à renouer avec l'évidence du motif du manque d'être et de sa présence de plus en plus manifeste, oppressante, dans le vivre humain.

On pensera bien sûr à la surévidence d'une insécurité existentielle généralisée qui, avec les grandes guerres mondiales, les entreprises génocidaires, le spectre de la guerre atomique,

17 Rappelons que l'*expérience intérieure* de Bataille apparaît comme une partie de sa *Somme a-théologique*, contenant d'autres écrits, tels que *Méthode de méditation*, *Post-scriptum 1953*, *Le coupable*, *L'alleluia*.

18 Rappelons que 'acosmique' est l'attribut spécifique de toutes les gnosés philosophiques et religieuses qui se sont développées durant la période hellénistique. L'usage du terme par Hans Jonas dans son livre sur la gnose, qui est devenu une référence obligée de toute réflexion philosophique sur la gnose, l'a rendu familier dans ce champ. Voir Jonas, Hans, *Gnosis und Spätantiker Geist*. Teil 1: *Die mythologische Gnosis*, Teil 2: *Von der Mythologie zur mythischen Philosophie*, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht 1934 (Teil 1), 1954 (Teil 2).

19 Il est vrai que quelque soit l'autonomie d'une telle pensée par rapport au souci religieux, elle ne peut finalement mettre trop de distance entre soi et une pensée comme celle de Kierkegaard. En effet, la concentration de celle-ci sur le vécu et son phénomène, qui sont existentiellement les mêmes pour la pensée qu'elle soit « théologique » ou « a-théologique », l'empêche de verser dans un discours et une abstraction de philosophie d'école.

a contribué à la réémergence du motif et à sa nouvelle insistance. En fait, d'autres sources, moins voyantes et plus structurelles, doivent être mises à jour. Elles apparaissent surtout après les grandes guerres, avec le déclin généralisé, enclenché avant celles-ci, de l'*anagkè* comme caractère universel des conditions d'existence de l'homme. Ce déclin laisse affleurer des déliaisons d'un genre nouveau : l'individu se détache de plus en plus clairement, de manière structurelle, des formations sociales où il avait son origine et son appartenance. Il se constitue en un 'moi=qui=vit' qui perd ses aptitudes à s'ajuster au format d'une existence hétérotélique (qui a ses fins en dehors d'elle-même). L'individu n'a d'autre choix que de prétendre à une position centrale dans l'être autour de lui.

Phénoménologiquement, existentiellement, basalement et anxieusement, la question – dans sa formulation bataillienne – affleure en tout sujet à chaque fois que dans la rue il en croise un autre qui, comme lui au fond, fait partie de cette nouvelle humanité d'individus qu'aucune « nécessité »²⁰ ne lie entre eux : « par quelle voie apaise-t-il en lui le désir d'être tout ? »²¹.

Phénoménologie du manque d'être

Du manque d'être il n'y a d'abord qu'une phénoménologie, et non pas une philosophie. Cela veut dire qu'une philosophie qui projetterait de ce manque un concept, le viserait à vide tant qu'elle n'aura pas explicité phénoménologiquement ce que c'est, dans un sujet, que de manquer de densité, de présence, de permanence et de sentir son être et le sens qui le soutient s'échapper par un endroit en lui qui, comme un trou, fait sur sa substance un effet d'aspiration. Elle le viserait à vide tant qu'elle n'aura pas réeffectué et éprouvé en soi la résonance tournante de la déprivation qu'il est, tant qu'elle ne l'aura pas suivie en ses rebonds sur les arêtes du polygone qui se construit d'elle autour de la passibilité essentielle du sujet désirant.

Or, ce qu'il nous faut voir à présent, c'est le nouvel élément qui fait son apparition dans l'horizon historique de l'émergence de ce manque à l'expérience et la pensée. Il nous faut adjoindre cet élément à l'esquisse développée jusque-là. Il faudra dès lors pointer les nouvelles conditions et les nouveaux formats de l'existence dans lesquels le sujet voit se contracter son ancrage existentiel jusqu'à coïncider avec l'extrême étroitesse de sa stance individuelle dans la vie, sans prolongement tissant dans des liens intersubjectifs ayant une consistance propre. Le sujet se maintient dans une isolation stricte au sein de sa sphère d'expérience et de conscience, et ses liens intersubjectifs semblent se surajouter au noyau de cette stance, faite de désattachements et de déliaisons des liens primordiaux aussi bien que sociaux.

Dans ces conditions, le manque d'être devient une expérience centrale de l'être-sujet et prend la forme d'un « désir d'être tout » exacerbé par l'extrême retractilité de l'exister

20 Rappelons qu'en latin les *necessarii* sont les parents et alliés – ou encore les amis –, c'est-à-dire ceux qui partagent entre eux les *necessaria officia*, comme dit Festus, fondant l'habitude d'un *uti familiariter* des uns avec les autres.

21 Bataille, *Expérience intérieure*, p. 10.

du sujet, en repli sur des noyaux de plus en plus durement isolants de soi. Or le manque d'être a toujours emporté un tel désir puisqu'il ne pouvait s'alléger ou se guérir qu'en s'assimilant à soi la plus grande partie possible de l'être manquant, être dont la formule est fondamentalement simple, puisqu'il s'obtient par la soustraction, du tout de l'être, de l'être du sujet. En ce sens, le manque d'être est toujours l'envers d'un désir d'être tout. Toutefois, la contraction existentielle du sujet crée une sorte de compression apnéique qui, en faisant demander convulsivement de l'être au sujet, lui en fait demander en quelque sorte la totalité en une fois.

Le manque d'être est toujours en quelque sorte une suffocation et une aspiration anxieuse à l'air. Ce manque s'exacerbe dès lors que font défaut des médiations de l'ouvert aérien que les anciennes religions, les philosophies cosmiques, les tissages sociaux de liens qui coutumièrement ancrèrent l'existence dans la « terre » comme sol cardinal de l'être²², pouvaient fournir. Déjà le christianisme avec son acosmisme immanent et l'absoluité des choix de sa rédemption avait gravement comprimé ces médiations. Il ne les avait cependant pas complètement supprimées – mais leur a substitué, pourrait-on dire, des médiations sotériologiques d'un autre ordre. Au bout de l'évolution que nous considérons, il ne reste, dans le monde « existentialisé » familier de la (*Stimmung* d'une) « nausée » qui monte du nouvel esseulement existentiel du sujet²³, plus aucune médiation qui insère dans une totalité qui à la fois appelle l'emprise et la frustre. Dans l'extrême contraction et isolation subjectives caractéristiques de l'exister de la nouvelle époque, la demande d'air, métaphore introduite ici du manque d'être, est panique.

Dans les conditions de la pensée post-théo-ontologique ou a-théologique, apparaissant avec les conditions de l'exister que nous esquissons, le motif du manque d'être transforme la philosophie en une phénoménologie²⁴. Il contraint la philosophie à s'effectuer dans des textes qui ne peuvent plus faire l'économie de la description des phénomènes et de l'aperception intuitive de leur sens ; il la contraint, en somme, à une mise en images de situations hors desquelles le philosophe semble incapable d'avoir prise sur une matière quelconque. Ultimement le philosophe sort de son genre scolastique ou savant pour devenir, chez un Bataille, la relation d'une « expérience intérieure » qui se fait dans l'isolation et la concentration extrêmes sur la « passion » ou l'éprouver intense du manque. Le sujet en expérience produit ici les conditions – de vie et de pensée – nécessaires pour que ce manque se déclare avec une violence dernière ; il purge ses manières de penser et de sentir de tous les résidus, de toutes les illusions résiduelles d'une vision onto-logique du monde et se prépare à assumer,

-
- 22 Un écho de cet ancrage se trouve encore chez Hannah Arendt qui écrit dès l'ouverture de son livre *The Human Condition* (2^e éd. Chicago, University of Chicago Press 1998, p. 2) et comme en prélude de sa tonalité générale : "The earth is the very quintessence of the human condition".
- 23 Je fais bien sûr allusion au roman de Sartre, *La nausée* – in Sartre, Jean-Paul, *Œuvres romanesques*, Paris Gallimard (Pléiade) 1981.
- 24 Une telle transformation est observable dès le début du 20^e s. : elle s'annonce dans la sensibilité stylistique d'un Bergson ; elle est consommée par Sartre – dans le grand œuvre philosophique qu'est *L'être et le néant*.

dans la clarté d'un vivre allant à tous les excès et toutes les dépenses, une pensée parfaitement désespérée.

Ainsi, nous pouvons dire que tant que le religieux perméait le monde, l'abstraction de l'existential dans la pensée (philosophique) était possible, celui-ci ayant ailleurs, dans la religion et la vie en général, toute sa vivacité. Après l'intermédiaire de l'existentialisme chrétien, antiscolastique et antiphilosophique, le motif du manque rompt ses liens avec toutes ses sources religieuses. La littérature du 20^e s., la philosophie heideggerienne et sartrienne, la psychanalyse le reprennent comme le motif le plus insistant et le moins abstrait du penser. La « finitude » cesse d'être une abstraction philosophique pour se révéler comme le fond le plus nettement algésique de l'exister.

Le manque d'être s'installe dès lors dans une tension spécifique: il se fait reflet d'une « séduction, puissance, *souveraineté* »: « nécessaires au moi=qui=meurt ». Il devient l'« expérience intérieure » d'une nouvelle mortalité de l'homme: sa mortalité comme existant individuel, délié de ses attachements et ses sites symbiotiques sociaux, surgissant dans un monde qu'aucun Autre ne garantit dans son être ni sa facture.

Nous sommes loin de l'évidence abstraite de la mortalité – qui allait jusqu'à se cristalliser dans des énoncés logiques purement paradigmatiques (« tous les hommes sont mortels »)²⁵; et nous sommes proches d'une restauration de toute l'intensité affectuelle de l'énoncé dans l'expérience d'un moi qui égale le qui (moi=qui), qui égale le meurt (qui=meurt).

Moicité, ipséité, quissité – pourrait-on dire, par analogie à 'quiddité'²⁶ – disent dans leur coïncidence ou leur égalité dans le sujet la mortalité au présent de celui-ci. Le sujet en première-et-troisième personne se situe dans un acte de mourir, un mourir actif²⁷, non pas instantané comme un fait presque toujours déjà arrivé, mais comme un accomplissement agonique d'une mort qui prend le temps de déployer son acte et son sens dans l'exister, pour devenir le point de précurSION (*Vorlaufen*) de l'anticipation majeure du futur le plus propre et le plus poignant du sujet²⁸.

Il y a une corrélation entre ce mourir et l'enflément totalisant de ce qui meurt en lui. La mort au sens de la nouvelle mortalité, c'est celle d'un sujet désirant être tout et ne pouvant, en cette mortalité sienne, désirer autre chose que cela. Tout son élan désirant va à cet être-tout et ne peut se diriger vers un autre objet. Le manque d'être dans le sujet a donc pour corrélat son grandissement aux dimensions de tout, dans un mouvement d'actuation de sa subjectivité même.

25 L'hyperévidence de l'énoncé est signe d'une sorte d'évidement lui-même surévident du sens de la mortalité.

26 L'allemand forme bien plus facilement que le français ces substantivisations abstraites: il n'a pas de mal à construire was-heit, dies-heit, wer-heit etc. en calquant les modèles latins *quidditas*, *haecceitas*, *quissitas* (ce dernier à ma connaissance inconnu dans les textes scolastiques classiques).

27 Un *ersterben* dirait l'allemand.

28 Je renvoie à la note 3 pour la référence dans *Sein und Zeit*.

Le sujet, comme l'existant de cette époque de l'être qui déchoit des garanties métaphysiques de la grande Altérité transcendante, est la demande essentiellement isolée d'un être scindé de ses liens primordiaux et sociaux²⁹ ainsi que des respects religieux du monde. C'est une demande de toujours grandir jusqu'à englober toute partie de l'être qui apparaît au sujet et s'ouvre à son désir comme une carrière où il peut s'éprouver dans le déploiement de son énergie de désir et d'emprise.

Position du manque d'être en psychanalyse

Intéressons-nous à présent plus particulièrement aux développements que connaît le motif du manque d'être dans la psychanalyse. Freud, quant à lui, ne parle pas d'un manque d'être existentiel, béance d'un sujet ontologiquement vagissant. Il a un regard clinique, parfois anthropologique, très rarement philosophique sur cette problématique du manque. Les grandes métaphores existentialistes – qui s'introduisent plus tard dans la psychanalyse – d'un manque ouvert dans l'homme comme une faim qu'aucun objet n'apaise, ne lui sont pas familières. Il est, en outre, peu enclin à adopter une vision qui se dira « structurale » du désir et de lire le sujet comme une telle structure « désidériale » organisée autour d'instances et de fonctions avec des assignations de places qui s'occupent ou permutent entre elles selon des lois de structure. C'est dire qu'on chercherait en vain chez lui une épure théorique congéniale avec celle dont le biais structuraliste favorisera la conception chez Lacan, une épure où le manque a statut ontologique.

Freud connaît la *Not des Lebens*, – qu'il appelle aussi *anagkè*³⁰ – la détresse vitale de l'espèce humaine, c'est-à-dire l'indigence d'une organisation du vivant décisivement déficiente. Cette détresse « fait » basalement la condition de l'homme et plante dans sa chair l'écharde d'un manque et d'une inadéquation constants. À la différence des autres espèces, les satisfactions primaires nécessitent ici une organisation spéciale, « culturelle », surajoutée à l'organisation biologique. Cette manière de s'organiser face à la détresse basale correspond à un redoublement de la précarité existentielle de l'homme, laquelle se montre particulièrement intense lorsqu'on prend en considération le fait que la pulsion sexuelle opère ici avec une très grande insécurité. Sa structure d'appétance semble agencée de manière paradoxale : au lieu d'aller directement à ses objets et ses satisfactions, elle les élude ou les « rate » par un mécanisme de perplexisation interne à la pulsion elle-même. Le fait que toutes les autres pulsions s'étayent sur elle fait rejaillir cette perplexité, comme nous y avons fait allusion au début du travail, sur l'ensemble du « besoin » humain. Prise ainsi dans son ensemble, la *Not des Lebens* freudienne est cruelle et ses tranchants sont très douloureux et très angoissants³¹.

29 Nous dirions dans une terminologie sociologique systémiste : scindé de ses concrétions symbiotiques. Sur la Symbiosis et son usage sociologique, voir Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen, Westdeutscher Verlag 1993, p. 242.

30 « Not des Lebens » apparaît dans les textes freudiens dès l'*Entwurf* (*Gesammelte Werke, Nachtrageband* 1950c p. 375-486, p. 390) pour y revenir souvent, parfois sous la forme du concept synonyme d'*anagkè*.

31 Sur la thématique du désir comme (fond de la) détresse, je renvoie à mon *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2011.

Il faut attendre Lacan pour voir s'introduire dans la psychanalyse le manque d'être tel qu'il commence à se penser dans les philosophies de l'existence du 20^e s. – chez un Heidegger, un Jaspers et un Sartre. Lacan le place à la racine du désir et fait de celui-ci, dans sa signification par le manque – explicitée plus haut –, l'objet d'une reconstruction théorique en terme de structure. Le désir se comprend alors comme un trajet que le manque d'être fraie dans le sujet et qui marque les différentes stations et instances qui structurent le sujet de leurs rapports de tension entre elles. Dans cette esquisse lacanienne du désir et de sa science, le désir emporte toujours une structuration du sujet autour du manque comme béance ontologique centrale, assez éloignée somme toute de l'économie strictement empiriste de la construction théorique freudienne.

Une telle approche ontologisante du désir – insistons : une telle approche par une ontologie *existentielle* de l'être désirant – est problématique non seulement au regard de ce que Freud a exigé d'abstinence philosophique de toute contribution à la construction théorique de la psychanalyse, mais aussi dans la mesure où la psychanalyse peut dès lors s'ouvrir légitimement et de plein pied aux philosophies de l'être de l'homme. L'une d'entre elle, celle de Sartre, tout en refusant des théorèmes psychanalytiques fondamentaux³², ne se prive pas de prétendre donner une véritable et complète psychanalyse existentielle. Elle en formule même le programme – dans les derniers chapitres de *L'être et le néant* et tente de le réaliser tout au long de l'œuvre sartrienne dans des psychobiographies existentielles comme celle de Genêt et, surtout, celle, monumentale, de Flaubert³³.

Toute la phénoménologie sartrienne de la conscience, avec ses descriptions magistrales de la mauvaise foi, de la croyance, du regard de l'autre, est finalement psychanalyse existentielle et s'appuie sur des fondements ontologiques qui seuls peuvent faire comprendre les quêtes du pour-soi : elles sont toutes dirigées vers une assimilation à lui d'un en-soi et vers la constitution d'une « valeur » qui lui donnerait repos en lui-même et la capacité de se soutenir sans ressentir l'aiguillon du manque qui ne faiblit jamais. De tout son essor l'être du pour-soi est recherche réflexive, panique, de quelque chose à quoi s'attacher pour l'introduire en soi et réaliser la « valeur » comme sa transformation en en-soi. Il s'agit de combler la béance du manque qui ne lui laisse aucun répit et le fait se débattre comme s'il devait couler au moindre affaiblissement de sa « valorisation ».

Parallèlement, et en faisant abstraction de cette concurrence philosophique, la radicalisation ontologique du manque qui fait le désir, ouvre la psychanalyse elle-même à la possibilité de certains débordements. Beaucoup de complexes psychiques se laissent comprendre en effet à partir de ce manque et de sa radicalité, telle la *Minderwertigkeit* adlérienne qui

32 En particulier, celui de la centralité absolue du sexuel ainsi que l'hypothèse d'un inconscient qui ne serait pas accessible à une conscience qui débusquerait toutes les manœuvres de l'homme pour dissimuler, à soi-même et aux autres, ses véritables potentiels de projection existentiels.

33 Voir Sartre, Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, in : *Œuvres complètes* de Jean Genet I. Paris Gallimard 1952 ; Sartre, Jean-Paul, *L'idiot de la famille*, 3 vol., Paris Gallimard 1971.

cependant emmène la psychanalyse sur d'autres voies que celles qu'elle a privilégiées³⁴. Lacan ne souhaite ni n'approuve de tels débordements, puisqu'il prétend, en accomplissant cette radicalisation, accomplir un mouvement, dont tout dépend, de « retour à Freud » et aux motifs cardinaux de sa théorisation – parmi lesquels le manque d'être est, pour Lacan, tout à fait éminent. Et cependant il faut bien voir que ces nouvelles avenues de refonte philosophique et psychologique de la psychanalyse peuvent prendre un départ très légitime de la radicalisation ontologique d'un tel motif et que si l'on veut fermer la voie à de tels développements, le retour à Freud doit s'effectuer, dans une direction tout autre que celle que Lacan lui donne, comme un retour à l'empirisme freudien.

Toutefois, une conséquence extrêmement intéressante de la refondation lacanienne du motif est que la psychanalyse, telle qu'elle est envisagée comme science du désir et pratique d'un cernement de l'objet manquant à l'intérieur de ses trajets, ne connaît plus aucun comblement du manque, non plus que de guérison de son mal. A la différence de Freud qui conçoit, pratique et systématise une pratique thérapeutique dirigée sur l'élimination des symptômes et la résolution des conflits névrotiques; à la différence de Jung qui énonce avec sa théorie de l'« individuation » une formule générale de montée restauratrice de la psychè à sa complétude par l'intégration de son « ombre »³⁵; Lacan ne semble rien avoir à proposer à part d'énigmatiques « chutes de l'objet », dont la mise en œuvre thérapeutique est des plus incertaines, et une guérison qui ne viendrait, quasi accidentellement, que de surcroît.

Sous cet aspect, le retour à Freud n'est assurément pas probant. Pour Freud, la guérison n'accroît nullement au travail, mais est son but premier. Certes, elle ne se pense pas comme la restauration d'une félicité qui serait celle d'un sujet délivré de ses conflits pulsionnels; cependant elle rend le sujet capable d'une conjonction sexuelle qui donne plaisir et jouissance; elle lui permet de dépasser la partialité pulsionnelle, d'atteindre à une réduction de la pression névrotique et de recouvrer ses facultés de travailler et d'aimer. Toutefois, elle ne cesse à aucun moment de se faire sur le fond de la *Not des Lebens*: Freud nie, en particulier, la possibilité de prévenir la transmission de la névrose d'une génération à l'autre, de mettre fin au retour du refoulé ancestral, c'est-à-dire d'abolir la névroticité structurelle de la constitution psychique de l'homme depuis l'émergence de la culture³⁶; de même qu'il nie la possibilité d'abolir la pulsion de mort comme pulsion de retour de l'organique à l'anorganicité.

34 Le sentiment d'infériorité chez Adler n'est rien d'accessoire ni un type de formation névrotique parmi d'autres. C'est une « Bedrängnis » (oppression) pour ainsi dire fondamentale de la psychè – voir Adler, Alfred, *Über den nervösen Charakter*, Frankfurt Fischer 1972, en particulier p. 81ss. Il faudra également mentionner, dans ce contexte, la *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger et de Medard Boss – où la *Geworfenheit* ou le *Gefallensein* heideggeriens occupent la place d'un manque fondamental.

35 Voir là-dessus: Jung, Carl G, *Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Zürich Rascher 1955.

36 Voir sur ce thème de la transmission de la névrose et l'impossibilité de sa cessation, mon « 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, Giessen Psychosozial-Verlag 2006, p. 123-158.

La radicalisation du manque en une conception ontologique et structurale, doublée, il faut le dire, d'une compréhension quasi fataliste de la répétition névrotique, semble transformer, chez Lacan, la psychanalyse en une machine de pensée d'une extrême « rigueur », étrangère à ce qui peut apparaître comme la voie médiane des options freudiennes. Feud concilie, en effet, les théorèmes – qui se veulent purement empiriques et anthropologiques – de la dureté constitutive de la condition humaine comme dureté et paradoxité de la désirance humaine, avec la possibilité d'œuvrer thérapeutiquement à défaire ou desserrer les complexes pathologiques qui se constituent et prospèrent sur ce terrain.

La voie lacanienne apparaît radicale si on la compare à celle que Freud a finalement clairement tracée et constamment soutenue tout au long de son œuvre. Les théorèmes primaires ou métapsychologiques lacaniens, en particulier ceux qui définissent le manque et la disposition générale de l'épuration du sujet comme sujet désirant, perdent la souplesse de l'énoncé empirique au profit de l'inflexibilité de l'énoncé structural ou ontologique. En acquérant une telle « rigueur », ces énoncés fondamentaux vont avoir quelque chose d'indéfinissable, de subjuguant, finalement de fascinant et de fulgurant. La dynamique de la théorisation structurale va tendre à majorer la « rigueur » de ses constats en en aiguisant le tranchant. L'écriture lacanienne finira par créer un jour spécial dans lequel tout dit du désir aura un éclat acéré et poignant.

Ainsi le désir, apparaissant dans ce jour comme manque radical d'être, ordonne fatalement l'existence à l'expérience de la déception de son élan. Vaine et aveugle course heurtant toujours les mêmes points où l'objet n'est pas, dessinant de ses parcours les figures topologiques les plus paradoxales du pur-manquer : deux tores, l'un dans l'autre, tournant l'un sur l'autre, ne s'atteignant jamais, qui reviennent à une sphère en laquelle, par une rentrée de la sphère en elle-même, une anse se creuse sur un vide³⁷.

La position lacanienne semble ainsi négatrice de certaines assomptions courantes en psychanalyse. Pour la mettre en harmonie avec elles, on pourrait en concevoir une version moins rigoureuse. Ainsi, on pourrait imaginer une thérapeutique qui ferait faire dans l'analyse une expérience par laquelle le sujet intégrerait ses « manques » sous le mode d'une reconnaissance de la béance et de l'impossibilité de la totalisation valorisante. Elle guiderait ainsi le travail de délaissement des essors « totalisants », « valorisants », négateurs de la radicalité du manque et rebelles aux symbolisations de la perte, comme perte inéluctable et nécessaire de tout support du désir en un objet quelconque ou, pour le dire, comme je l'ai fait sciemment jusqu'ici, avec des termes sartriens³⁸, en un en-soi de « valeur » quelconque. Cela pourrait alors pacifier les attachements et les entêtements névrotiques du sujet.

Une telle version a de fait une certaine vraisemblance lacanienne. En effet, Lacan réclame finalement d'une thérapie psychanalytique qu'elle coupe les ressources de la plainte comme

37 Ces figures topologiques sont présentées de manière précise dans Lacan, Jacques, *Séminaire IX*, 1961-1962, *L'Identification*, tapuscrit hors commerce 1996 (l'éditeur du tapuscrit y a joint une annexe qui tente méritoirement de reconstituer et de clarifier graphiquement ces figures).

38 Je rappelle que ces termes sont empruntés à la théorie de la « valeur » qui clôt *L'être et le néant*.

jouissance du symptôme et qu'elle laisse la parole s'articuler comme une autre plainte, je dirais, non plus jouissive, mais approbative ou assumptive, en laquelle le sujet s'applique à soi, rentre pour ainsi dire en sa chair, comme le sens même de sa destinée pulsionnelle, son manque et sa perte. Une telle thérapie doit s'aider, dans son effort, d'une sorte d'immersion dans l'immémorial de la castration, revigorant l'intensité des adhésions du sujet aux exigences inflexibles des grands complexes symboliques du sens qui tiennent la vie de l'homme.

Quelle que soit la version du lacanisme vers laquelle on penche, qu'elle soit de rigueur extrême ou atténuée, nous nous rendons compte qu'en radicalisant le motif du manque jusqu'à en faire une béance ontologique, la psychanalyse se condamne à secondariser dans son travail la dimension de la guérison. En insistant dès le commencement sur l'essentielle inguérissabilité du désir, elle se donne une trop grande latitude par rapport à l'opération de celui-ci dans le menu de ses redondances et ses insistances pathologiques, relativisant ainsi le sens de la mise en œuvre d'une « cure » ou, au moins partiellement, de techniques thérapeutiques pour les alléger. Le désir, en devenant irrémédiable, doit dès lors chercher de tout autres formules non plus (d'une mesure ou d'un détour) de son comblement, mais bien de sa simple endurance.

Le problème de la position lacanienne du manque d'être dans la psychanalyse est qu'elle demande une mesure d'acceptation que seul un « mourant » peut donner – le « mourant » bataillien de notre commencement. Mon opinion est qu'il faut tout simplement faire place, dans le repère théorique et disciplinaire de la psychanalyse, à la version lacanienne la plus rigoureuse. Celle-ci me semble particulièrement congéniale à la situation du sujet dans les conditions de l'exister qui sont les nôtres. Qu'il faille pour cela s'accommoder d'une conception de la psychanalyse qui mette au second rang sa finalité thérapeutique, ne devrait pas être rédhibitoire.

D'ailleurs, l'évolution de la psychopathologie elle-même depuis Freud, en sa symptomatologie et ses tableaux cliniques, a transformé l'ensemble du champ phénoménal de la névrose. On assiste, en effet, à une sorte de dilution des tableaux névrotiques – tout à fait manifeste pour l'hystérie – dans des malaises psychiques plus larges et plus diffus. Ceux-ci sont moins concentrés dans les constellations densément structurées, avec des traits différentiels prégnants, que la doctrine classique des névroses n'a cessé de décrire et de préciser un siècle durant, entre le milieu du 19^e et celui du 20^e s., la fin-de-siècle freudienne en représentant l'apogée.

Le déclin des anciennes structures familiales et du type d'attachements qu'elles produisaient – conçu par les Lacaniens comme un déclin de la fonction paternelle ; la montée du sexuel à centralité sociale avec ubiquité de ses représentations et licéisation de toute la gamme de ses orientations et de ses pratiques ; le recul du refoulement névrotique qui avait coutume d'être le plus aigu dans ce champ du sexuel ; la rétraction de la surface d'ancrage de l'individu par détissage de ses liens intersubjectifs primordiaux et sociaux ; tout cela donne une certaine cohérence à la transformation existentielle que j'ai mise ici en relation avec une nouvelle passibilité du sujet à un manque qui se donne de plus en plus clairement à ressentir comme radical et ontologique.

Dans ces conditions, c'est la question de cette nouvelle finitude qui est posée à l'endroit où la psychanalyse du désir-manque croise les phénoménologies de l'existence-angoisse et entre avec elles en une résonance saisissante. La finitude dont il s'agit n'est plus que drastique, massive et « concrète ». Elle ne se conçoit plus comme une « notion » projetée par une pensée qui pose le monde en rapport à une transcendance qui s'en abstrait. En sus d'être « mortel » – au sens de la prémisse universelle et évidente de la syllogistique philosophique – et d'être capable de présentifier la mort dans son existence comme fin anticipée de celle-ci, l'homme per-individualisé – c'est-à-dire qui a atteint le terme extrême de la trajectoire sociologique et existentielle de son individualisation – est un « mourant » en acte dans l'actualité constante de son désir. La position lacanienne, dans le champ de la psychanalyse, d'un manque d'être radical qui structure la désirance du sujet humain en ses frayages, ses trajets et la topologie paradoxale qui les perplexise est la proposition la plus saillante à cet égard. Elle est la seule à demander une mesure d'acceptation du manque que seul, comme je le disais, un tel « mourant » peut donner. Le « moi = qui = meurt » est le sujet en déliaison avancée de ses attachements familiaux et sociaux qui l'enveloppaient de ses anciennes névroses. C'est le moi nourri et enflé de « séduction, de puissance, de *souveraineté* ». La radicalité du manque dans le désir d'un tel sujet fait son moi « mourant » sans cesse et sans secours.



II

La prématuration de l'homme à la naissance

Variations lacaniennes

La pensée psychanalytique a proposé une conception de la vie psychique comme déterminée par une économie, une dynamique et une topologie qui présupposent un appareil psychique et un mouvement de structuration de cet appareil s'accomplissant dans le temps. C'est ce qui la distingue de la psychologie rationnelle classique qui concevait l'âme comme une substance intellectuelle, une *res per se* dont l'opération propre est le penser ; c'est ce qui la distingue de la psychologie tant introspective qu'expérimentale de la fin du 19^e siècle qui la projetait comme un système de fonctions à ancrage organique. Avec ces deux oppositions, la psychanalyse s'interdisait un accès direct aux causalités psychiques telles qu'elles étaient conçues jusqu'à là.

Freud a vécu l'élaboration de son *Entwurf zu einer wissenschaftlichen Psychologie* comme une véritable percée vers une psychologie entièrement rénovée. Or, l'idée centrale de l'*Entwurf* est celle d'un appareil dont les différents systèmes participent à un jeu structurant la vie psychique. L'*Entwurf* connaît déjà la loi de répétition contraignant les frayages à suivre toujours à nouveau leurs premiers trajets. Le renforcement des frayages originaires a des effets structurants sur le psychisme en devenir et dont la facticité est ainsi scellée. On aboutit de la sorte à une prééminence donnée aux tout premiers stades de la maturation psychique ou à une sorte de privilège de l'originaire. Le modèle analytique lit le devenir de la structure psychique à partir de ce qui s'est inscrit en elle dans les temps premiers de sa plus grande malléabilité et de la mise en place de ses frayages les plus fortement récurrents. La théorie freudienne a laissé derrière elle, au cours de son évolution ultérieure, un grand nombre de pièces théoriques appartenant à cette conception. Elle n'a cependant jamais renié le caractère prégnant, déterminant, récurrent des premières organisations des flux excitationnels. Les premières structurations sont irréversibles et engagent tout le destin de la psychê. Il y a une sorte d'archétypie des premiers stades dont l'anamnèse sera à la base tant de la théorisation que de la cure analytiques¹.

1 Le point de vue de l'intensité dans ce privilégier des premiers stades joue chez Freud un rôle déterminant. La prégnance des premiers stades de la vie est fondée précisément dans l'incommensurable intensité de leur libido par rapport à tout autre efflux libidinal dans le cours ultérieur de la vie : « jenen ersten Libidoregungen [ist] eine Intensität eigen, die allen späteren überlegen bleibt, eigentlich inkommensurabel genannt werden darf » (*Über die weibliche Sexualität, Studienausgabe V*, p. 292).

Dans ce cadre, la relation intime, par exemple, se lit comme une relation dyadique mnésiquement structurée par les destins de la relation nourricière originaire. Il ne s'agit pas seulement d'une ressemblance des gestes, de l'intention et des figures de la dépendance et du blotissement ; ni de la recherche de l'enveloppe sphérique protectrice, des plaisirs de l'engourdissement dans la mollesse d'un giron, du nourrissage matériel et affectif assuré, cyclique, après chaque déplétion ; mais d'un rapport d'imprégnation des relations intimes ultérieures par le modèle de la relation originaire. Celle-ci frappe de son *tupe*, de sa structure celles-là. L'archétypie de l'origine se précise en ses aspects universel et particulier : elle est universelle dans la mesure où elle concerne les schèmes les plus généraux de l'intime – ceux de la descente gullivérissante dans le fond d'une sphère protectrice, ceux de la fusion et de l'échange nourricier, ceux du ravivement sensoriel ; elle est particulière dans la mesure où les premières structurations mettent en voie des types egoïques, relationnels, orectiques très différents. Elle préfigure la constitution psychique de la personnalité et les configurations psychiques successives qu'assumera l'individu par la suite. Surtout, elle prédétermine sa capacité à enchevêtrer son désir dans celui d'un autre.

Nous voulons dans ce qui suit tenter d'approcher les tout premiers stades de la genèse du psychisme sans pour autant leur supposer l'allure d'une dérivation linéaire reconstruisant un déroulement univoque. En nous en tenant à la théorie lacanienne de la prématuration et de l'émergence de l'altérité à l'horizon du moi de l'infans, nous prenons avantage d'une ligne d'exposition qui fait dériver les choses certes dans le temps, mais à partir de commencements qui en suggèrent cependant une lecture complexement progressive². Une telle lecture permet en effet d'étaler dans une durée originaire la constitution de la structure nucléaire du psychisme. Elle montre l'avènement des premières dépendances comme relations d'objet émergeant d'une saturation originaire sans scission. Plus loin sur l'axe temporel, elle place des complexifications de ces relations et esquisse la problématique de l'enchevêtrement de deux ou de plusieurs désirs voués à se répondre et à se manquer. L'apparition d'une instance ferme, d'un moi cristallisant un faisceau de fonctions stabilisatrices des frontières du psychisme par rapport à ses objets et ses environnements au sens large, découle avec évidence de ces prémisses. Enfin, les dialectiques de la construction d'altérités moiïques à ce moi, elles aussi, sont en germe dans le déploiement chronologique des processus de constitution de mois et d'autres en dépendance et en séparation mutuelles constantes.

L'idée d'une prématuration néonatale

Toute considération de l'homme par lui-même est marquée par le constat de sa dissemblance par rapport au vivant qui l'entoure et qui fondamentalement lui ressemble tant. La dissemblance anthropologique n'est pas une unicité voyante et radicale qui singularise l'homme à tout point de vue. Bien au contraire, elle est énigmatique et paradoxale du fait même qu'étant à peine notable extérieurement, elle est tout à fait décisive. Cette distinction par l'inappréhensible n'est ni réservée aux croyances primitives, ni aux sagesses ou

2 Elle est aussi artificiellement progressive. Notre exposé introduira par la suite les tracés plus complexes de l'évolution.

philosophies des grandes cultures, ni à la science moderne. Elle est constante à travers toutes ces variantes, et c'est ce qui la rend remarquable.

Les primitifs se sentaient certes très proches des grands animaux et croyaient partager avec eux une multitude de traits – et leur être même inférieurs à plus d'un respect. Cependant, ils sentaient aussi comme formelle et rigoureuse une limite séparant l'humain du non-humain et demandant l'organisation de transgressions spéciales pour être traversée. Les hautes cultures ont creusé le fossé les séparant de l'animal : par leur organisation sociale de plus en plus complexe, leurs systèmes religieux privilégiant des divinités ouraniennes ou transcendentes, leurs systèmes philosophiques s'ancrant de plus en plus solidement dans la réflexion comme capacité de retour sur soi du pensant lui-même, elles ont développé une auto-compréhension de l'homme comme être à part vivant pour soi et se plaçant face au monde – au lieu d'en faire tout simplement partie comme tous les autres étants qu'il contient. Ces cultures sont cependant toutes restées centralement tributaires de la différence homme-animal pour projeter leur sens propre de l'humanité. En effet, celle-ci ne se comprend pour elles qu'à partir de son statut particulier d'espèce à part du vivant, dont les particularités définitoires ne peuvent être reconnues que par différence et contraste avec l'ensemble générique dont elle se détache.

La science moderne peut se placer comme performance cognitive au-dessus de tout ce qu'elle offre de comparable la sphère des comportements purement acquisitifs du vivant³. Les transformations du monde humain qu'elle a apportées ont permis aux cultures qui la portent de décoller complètement des plans de la rareté (des ressources), de la proportionnalité (de l'effort au rendement) et de la signification symbolisante qui demeuraient jusque-là les plans communs à toutes les cultures historiques et qui constituaient leur ancrage commun dans une nature par rapport à laquelle elles subsistaient dans une position de forte dépendance ou de non-maîtrise. Or, même la nouvelle posture de maîtrise quasi-parfaite de la nature par la technique⁴ n'a pas changé la problématique de l'inappréhensible distinction

-
- 3 Telle a été longtemps l'auto-compréhension de la science moderne. Ce n'est qu'avec les épistémologies relativistes ou antiméthodiques (d'un Feyerabend, par exemple) ou l'anthropologie structurale d'un Lévi-Strauss qu'elle est devenue comparable aux activités cognitives et manipulatoires des hommes primitifs et des cultures magiques en général. Elle s'établit donc dans la continuité avec elles et ne décroche pas de la posture globale du « bricolage » comme mode heuristique fondamental de toute innovation cognitive ou technique. Elle se range donc parmi les comportements premiers d'invention de moyens qui rendent possible et améliorent l'acquisition de la subsistance en même temps qu'ils mettent au point ses moyens. Cela veut dire que ces comportements incluent déjà l'activité réflexive d'une production de moyens de moyens ou encore d'outils servant à produire parfois exclusivement des outils – qui, eux, servent directement à l'acquisition de la subsistance. Le cognitivisme computationnaliste contemporain, de son côté, ne voit plus de raison de faire une distinction quelconque entre opérations de cognition et opérations vitales tout court – comme nous l'expliquons dans les paragraphes qui suivent en nous référant à Maturana et Varela. Cf. également Clam, Jean, « Das Problem der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünnung », in *Soziale Systeme*, 7 / 2001-2 / p. 222-240.
- 4 Précisons qu'il s'agit ici essentiellement de la levée de deux seuils de rareté cruciaux : celui de l'énergie et celui de l'information, deux ressources disponibles dans notre civilisation dans des quantités quasi-illimitées et la faisant muter vers une forme d'organisation de la vie collective dont on n'avait pas idée jusque-là.

anthropo-thériologique. En effet, la science a mené à une naturalisation de l'homme qu'aucune culture n'a atteinte. L'homme se lit comme un être radicalement naturel, un vivant que rien ne distingue biologiquement d'un autre vivant. Les communautés symboliques et religieuses que les anciennes cultures supposaient entre les hommes et les animaux sont encore étrangères à la proximité, sinon l'identité établies par la biologie entre les deux genres.

Par ailleurs, la science moderne, en cognitivisant l'esprit humain et en identifiant dans le cerveau les câblages neuro-électriques développant la puissance de calcul nécessaire à ses performances, tend à rétablir la continuité entre la culture humaine dans ses opérations les plus spécifiques, celles de la cognition, et toute computation neuronale ou tout métabolisme cellulaire impliquant un échange d'information dans le vivant en général. Les échanges aux frontières des cellules les moins complexes impliquant toujours un élément informationnel – ou signalétique – au sens large, la vie elle-même apparaît comme une série d'opérations de cognition⁵ permettant à un être de maintenir son identité à l'intérieur de frontières qui le clôturent opérationnellement par rapport à un extérieur qui n'est plus lui⁶.

C'est ainsi que la distinction anthropo-thériologique sort de la compétence des sciences biologiques et cognitives – incapables d'élaborer des critères de délimitation qualitative entre l'infra-humain et l'humain⁷. Elle se déplace vers l'éthologie, l'anthropologie et les sciences de la culture. C'est là en effet que le passage de la nature à la culture représente encore un enjeu et a le poids d'une « issue » décisive pour la projection du concept de ces sciences par elles-mêmes. Où s'arrête l'« organique » (du schéma du corps propre, de l'éveil à la cognition et la manipulation, de l'organisation sociale, de l'agression, de la reproduction sexuelle, de la prédation...), et où commence le « superorganique »⁸ (de la symbolique du corps, de la gestuelle expressive, des structures de la parenté, de la guerre, de l'erotisme, du travail...)? L'anthropologie a proposé des critères variés permettant de tracer un « divide » séparant le monde humain du monde animal. L'énumération que nous venons de donner en mentionne quelques uns. L'éthologie en a proposé d'autres à ancrage organique plus marqué. Les uns

5 La théorie de la vie comme cognition a été formulée par Maturana, H., Varela, F., *The tree of knowledge*, New science library 1987 et reprise par Maturana dans Riegas, Volker, Vetter, Christian, edd., *Zur Biologie der Kognition: Ein Gespräch mit R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes*, Frankfurt Suhrkamp 1990; ainsi que dans la contribution de Maturana lui-même au volume: Luhmann, N., Maturana, H., Namiki, M., Redder, V., Varela, F., coaut., *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien* (2^e éd.), München Wilhelm Fink 1992 (1^{re} éd. 1990).

6 Sur la clôture opérationnelle, par distinction de la clôture physique ou ontologique, voir Varela, Francisco, *Principles of Biological Autonomy*, New York Oxford 1979.

7 On pourrait dire, à juste titre d'ailleurs, que tel n'est pas leur office. Bien au contraire, la « politique de l'explication » (pour citer un concept de Bruno Latour) de ces sciences tend à subsumer sous leurs schémas explicatifs le plus possible de phénomènes. Leur tendance et leur tension est celle de trouver des principes d'explication au fond universaux – dans le genre de la *Weltformel* –, c'est-à-dire à supposer la continuité la plus étendue à travers les domaines qui apparaissent phénoménologiquement comme différents. Ceci ne change rien au fait que, sur la base de cette même continuité, rien n'a pu être trouvé qui fasse faille en elle et justifie la séparation phénoménologiquement forte entre l'humain et l'animal.

8 Cf. sur cette distinction, Kroeber, A. L., *The Nature of Culture*, Chicago Chicago University Press 1952.

et les autres ne nous intéressent pas en tant que tels. Ce qui pour nous est important, c'est le critère adopté en psychanalyse. Or, ce critère est, en toute logique, fonction du principe psychanalytique de l'archétypie des premiers stades. Il s'agit donc du fait proto-anthropologique de la prématuration du jeune humain à sa naissance.

Ce critère est à fort ancrage biologique et neuro-biologique puisqu'il se laisse constater dans le champ d'observation de ces sciences. Cependant, ces sciences ne sont pas contraintes à lui reconnaître l'importance et lui supposer les conséquences, véritablement décisives, qui seraient les siennes dans le cas où il permettrait en effet de tracer une frontière entre deux règnes. En effet, la prématuration n'est pas directement responsable de la taille du cerveau humain, non plus que des particularités de son système nerveux – rien n'oblige à accorder qu'une maturation postnatale soit en elle-même aussi décisivement différente d'une maturation accomplie dans l'utérus. D'autres, comme Gordon Allport, récusent la déterminance⁹ des premiers stades et considèrent que le psychisme adulte est gouverné par des nécessités qui ne prolongent pas les hasards de la constitution néoténique infantile : il y a « discontinuity between normal and abnormal, child and adult, animal and man »¹⁰ ; les phénomènes d'« autonomie fonctionnelle » ne concernent pas le passé archaïque, mais celui déjà émergé à la lumière de la vie sociale et de sa rationalité instrumentale et finale. Ce postulat axiomatique d'une théorie fonctionnaliste de la personnalité constitue un démenti conscient de ce que Erik Erikson a appelé le « blind spot » de l'enfance¹¹ et qui reste le fondement spécifique de toute approche psychanalytique.

L'éthologie, de son côté, trouve des relations assez claires entre la prématuration à la naissance et un grand nombre de dispositifs biologiques, cognitifs, sociaux et affectifs qui sont propres à l'organisation humaine. Il faut pour cela rejeter d'abord les schémas sous-complexes de la théorie évolutionniste de la recapitulation onto-phylogénétique et partir des faits éthologiques stricts¹². Il y a en effet, dans la série évolutive des espèces, une inversion

9 Nous parlons aussi de prégnance de ces premiers stades en ayant à l'esprit les médailles carthagoises dont parle Poe dans William Wilson : « In childhood I must have felt with the energy of a man what I now find stamped upon memory in lines as vivid, as deep, and as durable as the exergues of the Carthaginian medals » (Poe, Edgar Allen, *Selected Writings*, Harmondsworth Pinguin 1967, p. 162. Poe présente ce don d'imprégnabilité et de remembrance comme assez exceptionnel, les hommes tendant en général à oublier les « events of very early existence », lesquels « rarely leave in mature age any definite impression » (*ibid.*). C'est ce fading de l'enfance qui stimule l'idée des fonctionnalistes comme Allport d'un « ne plus rien à voir » des premiers stades avec le reste de l'existence. En effet, les rapports de cohésion internes, les problématiques d'adaptation au réel et la configuration de la personnalité à partir de ces exigences semblent constituer un ensemble assez englobant, complet et puissant pour pouvoir rendre compte, sans spéculation sur le « gray shadow » (comme dit Poe, *ibid.*) des débuts de l'existence, des développements adultes du psychisme.

10 Cité in : Hall, Calvin, Lindzey, Gardner, coaut., *Theories of Personality*, New York John Wiley 1957, p. 260.

11 Erikson, Erik H., *Identity Youth and Crisis*, New York Norton 1968.

12 J'emprunte l'exposé des faits qui suit à Overhage (in : Overhage, Paul, Rahner, Karl, coaut., *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg Basel Wien Herder 1961).

du rapport entre maturation intra-utérine et maturation extra-utérine (entre les « Nestflüchter » et « Nesthocker »). L'établissement de ce rapport à un niveau comparable à celui qu'on trouve chez les mammifères supérieurs exigerait une grossesse de 20 à 22 mois chez l'homme. Le retard dans le développement neuropsychique de l'homme le détermine à exporter sa maturation à l'extérieur de l'utérus sous une forme que certains appellent un « sekundäres Nesthockerstadium »¹³. Ce déplacement du site et du processus de la maturation fonde un degré de dépendance énorme de l'enfant humain par rapport à son environnement social, et en particulier à son (puéri)culteur premier.

En même temps, l'infans humain a, durant cette phase, une très forte aptitude à s'adonner à une expérience et une manipulation configuratrice propres du monde. Le soin maternel lui forme ainsi une sorte de « nouvel utérus psychologique »¹⁴. L'enfant n'est pas uniquement passif dans sa relation à sa mère, ce qui fait que sa relation d'objet primordiale, son « primary love » n'est pas une relation de dépendance simple par rapport à un objet dominant et seul à être actif, par la dispensation du soin nourricier, dans l'unique activité qui a lieu dans ce champ de la relation mère-enfant. Ce champ abrite une autre activité, celle de l'enfant tourné, dans sa recherche périodique constante de réplétion, vers son culteur. L'enfant échange très activement avec celui-ci, sans pour autant cristalliser toute cette relation et toute sa dépendance autour de la satisfaction de ses besoins. L'activité du nourrisson sort de la redondance d'une recherche purement impulsive de ce qui étancherait ses insistantes demandes internes¹⁵. Si elle est très fermement ancrée, au niveau de son objet, dans la personne nourricière, si elle est clairement « monotropique » comme dit Bowlby¹⁶, son activité n'en est pas moins inventive à la manière des relations intersubjectives complexes observées plus facilement à un âge un peu plus avancé. L'inventivité de cette première relation désirante et fusionnelle est surtout investie, au-delà de la recherche de s'assurer de la personne nourricière comme objet, dans la recherche de s'assurer de son désir. Ce qui fonde, comme nous le verrons un peu plus loin avec Lacan, les intrications de sa structure et la rend, au bout d'un petit nombre d'allers-retours du désir et du contre-désir et des renversements de leur mutualité, proprement abyssale.

Au-delà de l'enfance, la maturation humaine corrèle avec un long état de jeunesse (Jugendlichkeit) qui représente en fait une forme de « développement lent »¹⁷ nécessaire à l'acquisition non pas des fonctions biologiques, mais de quelque chose qui dès les tout premiers stades de l'ontogenèse humaine est inscrit dans toutes ses productions. Il s'agit d'une forme d'exister spécifique, originairement orientée sur une surdétermination qu'on peut

13 Cf. Overhage, *ibid.* p. 351.

14 Cité par Overhage, *ibid.* p. 352.

15 Sur la bipartition des demandes internes (pulsions) et externes (stimulations), voir l'*Entwurf* de Freud.

16 Monotropie est un concept de Bowlby (cf. Bowlby, John, *Attachment and Loss*, 3 vol., London Hogarth 1969-1980). Il est cité par Eibl-Eibesfeldt (*ibid.*, p. 259) dans sa discussion de faits éthologiques faisant l'évidence sur cette relation d'attachement primordiale – la référence ici est aux études faites sur des Kibbutz israéliens où la personne soignante n'était ni l'un ni l'autre des deux parents.

17 Nous citons toujours Overhage, *ibid.* p. 354.

dire culturelle des processus vitaux¹⁸. Un tel type de maturation impliquerait donc, dans sa conception même, une compréhension de la surdétermination culturelle de l'existence biologique de l'homme comme conséquence de la dépendance de celui-ci de rapports sociaux allant des soins nourriciers à l'organisation familiale de la subsistance et au langage¹⁹.

Ce type d'argumentation n'est pas limité à l'éthologie et se retrouve, sous une forme plus abstraite et sans force empiriquement démonstrative, jusque dans la philosophie. Bergson, à la suite d'une longue tradition qui va de Platon à Hume, a également tenté de comprendre le développement culturel humain à partir de l'indigence de sa dotation première en moyens naturels d'acquisition et de défense. Ce sur quoi nous voudrions insister ici cependant, c'est le fait, que l'éthologie a de son côté très bien mis en évidence, de la dépendance affective résultant de la néoténie et de ses effets structurants pour l'organisation des relations sociales élémentaires. L'argumentation concerne donc moins la genèse de la culture à partir de la privation originaires de moyens biologiquement attendus et d'un déséquilibre entre un système imparfait et son environnement, que le sens donné à ce que la psychanalyse freudienne appellera les « relations d'objet ». Ici, la dimension culturelle n'intervient que dans la mesure où ces relations seront médiées par le langage qui introduira ses coupes symbolisantes dans leur fond de quiétude fusionnelle. La version théorique lacanienne montrera la structuration en béance de ces relations et des sujets qui y prennent part.

Pour retracer cette version et apprécier son profil propre, nous pensons la faire contraster avec une théorie développementale du psychisme et de ses fonctions cognitives en particulier. La manière qu'a Piaget de prendre en compte la prématuration néonatale dans sa théorie de l'avènement à soi du nourrisson et de la solidification de son monde, nous semble convenir pour esquisser ce contraste.

La prématuration se comprend chez Piaget²⁰ comme quelque chose qui brise effectivement la structure instinctuelle du vivant et l'ouvre sur quelque chose d'autre, précisément sur un « ouvert » non environnementoïde (non Umwelt-haft pour reprendre la terminologie de v. Uexküll²¹), un horizon où les schèmes de saturation instinctuels sont toujours mis en défaut. Cette inadéquation due à l'arrivée trop précoce du nouveau vivant demande que se substituent aux correspondances complètes entre la dotation instinctuelle de l'animal et l'environnement dans lequel il s'« emboîte » – pour emprunter encore une fois une

18 L'expression surdétermination culturelle est au fond tautologique. On ne peut en effet imaginer de surdétermination qui ne soit pas culturelle. Inversement, on pourrait dire que le culturel n'est rien d'autre que l'espace de déploiement d'une surdétermination. La culture ou le superorganique se laisse définir comme une surdétermination venant rompre l'univocité de la détermination purement organique.

19 Nous présentons ici de manière assez rapide une argumentation quelque peu généralisante. On se référera, pour une collection de faits éthologiques illustratifs, à Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, 3^e ed. München Zürich Pieper 1995.

20 Nous suivons ici l'ouvrage piagetien de référence: Piaget, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel Paris Delachaux et Niestlé 1967.

21 Uexküll, Jakob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin Springer 1909.

terme à v. Uexkuell – des processus empruntant des détours pour aboutir à des résultats fonctionnellement équivalents²². Ces processus, Piaget les identifie comme des processus d'assimilation, d'accommodation, de signification et d'apprentissage.

La prématuration est, par exemple, cause du fait que le nouveau-né n'arrive pas à ordonner ses perspectives visuelles et qu'il lui faut pour cela accomplir un apprentissage exprès. Cela vaut pour la plupart de ses activités. Toute la coordination des schèmes perceptifs doit être acquise, alors que chez l'animal elle est de l'ordre de l'inné. Ce fait ouvre une nouvelle problématique qui est celle de la relation dialectique qui s'instaure entre besoin et activité chez le nouveau-né²³. Le besoin alimente l'activité sans référence nécessaire à son objet saturant. L'activité de l'assimilation alimente le schème assimilatoire lui-même. Ainsi les tableaux sensoriels sont « un aliment pour son²⁴ regard et permettent à celui-ci de se développer en fonctionnant. Les objets sont donc d'abord assimilés à l'activité même du regard : leur seul intérêt est de pouvoir être regardés »²⁵. C'est ce que Piaget appelle l'assimilation purement fonctionnelle, celle dès lors qui n'a rien d'une relation à un objet déterminé. Il s'agit d'une activité qui a sa fin dans son propre perfectionnement, comme regarder pour regarder et pouvoir mieux regarder et encore mieux regarder²⁶. Regarder a assimilatoirement sa satisfaction en lui-même. C'est l'exercice de la dynamis et le sentiment de son pouvoir ouvrant du monde, ainsi que le sentiment de la croissance de ce pouvoir qui sont source de satisfaction. Ces sentiments de pouvoir et d'accroissement de pouvoir sont une jouissance ressentie dans l'activation même de la dynamis dans le matériel corporel, dans ses tissus, ses tensions et dé-tensions physiologiques.

De plus, la tendance assimilatrice vise à « intégrer la réalité nouvelle dans tous les schèmes d'assimilation disponibles »²⁷. Cela veut dire que le nouveau-né cherche à digérer visuellement tout l'univers de sa perception visuelle, ainsi qu'à digérer acoustiquement tout l'univers de sa perception acoustique, etc. Ceci a pour effet l'assimilation réciproque des schèmes sensoriels : le nouveau-né va chercher à écouter la figure et à regarder la voix. Cette tendance

22 En un mot, des processus équifonctionnels.

23 Rappelons que l'accommodation est toujours une adaptation de la fonction à l'objet – et non pas de l'objet à la fonction comme dans l'assimilation. Rappelons surtout que la frontière entre les deux fonctions assimilatrice et accommodatrice n'est pas toujours claire. Ainsi, la réaction circulaire qui va du besoin à l'activité sans passer par l'objet, mais en renforçant l'activité assimilatrice pour elle-même, peut parfois s'interpréter comme un effort pour retrouver le perçu découvert par hasard dans l'activité d'un schème sensori-moteur et doit alors être comprise comme un effet d'accommodation. Dans cette réaction circulaire, et l'accommodation qui lui est conjointe, il y a une espèce de rétention de l'objet et de répétition destinée à lui donner contour et préparer ses reconnaissances. Il y a ici une espèce d'accommodation de la fonction à l'objet. Cette remarque commente des énoncés de Piaget (*ibid.*, p. 76).

24 Du nourrisson.

25 Piaget, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel Paris Delachaux et Niestlé 1967, p. 66.

26 Piaget parle d'un « regard pour le regard », *ibid.* p. 68.

27 Piaget, *ibid.* p. 82.

à l'assimilation réciproque des schèmes est une tendance à l'universalisation de l'assimilation en une fonction d'appréhension et de reconnaissance de la totalité des objets selon différents schèmes croisés. Elle est encore antérieure à la solidification du monde en un monde des objets, et permet du coup une identification précoce, qu'on n'aurait pas attendue, des tableaux sensoriels, qu'ils soient visuels, sonores, préhensifs,...

L'interpénétration des schèmes va faire que la main et sa préhension seront assimilées selon des schèmes visuels, des objets visuels seront assimilés selon des schèmes préhensifs, etc. Cette interpénétration se fait encore au niveau de la donation pré-intentionnelle du monde, c'est-à-dire dans le domaine des tableaux sensoriels. Il n'y a pas encore d'orientation sur des objets configurés comme tels, dans leur indépendance et leur séparation de l'instance qui les perçoit. Une certaine confusion persiste encore entre sujet et objet qui s'emmêlent dans le vécu perceptif. Or, c'est l'interpénétration des schèmes d'assimilation fonctionnelle des différents sens, l'intersensorialisation du donné, qui va solidifier le monde et lui donner sa cohérence. Ainsi, quand un tableau sensoriel se situe au croisement de plusieurs courants d'assimilation, nous pouvons compter avec un début de solidification du monde²⁸.

L'assimilation est ainsi une dynamique d'extension et de généralisation qui assimile l'objet à la fonction en l'indifférenciant – il devient ainsi indifférent quel objet je regarde, pourvu que mon regard s'exerce et apprenne à s'assimiler (visuellement) des parties du monde. Elle-même est cependant dépassée à un niveau supérieur par la mise d'une assimilation fonctionnelle particulière au service d'assimilations plus vastes²⁹. Ainsi les différentes raisons, occasions, motifs ou impulsions d'apprentissage du monde sont dépassées dans leur différence. La présence au monde dans son acte ou son accomplissement vivant se nourrit du monde. Le monde se réalise pour moi dans différents horizons, mais toujours comme un grand monde. Les différents schèmes versent leurs constructions au compte d'une seule et même réalité.

Quand on aura considéré de près les processus d'assimilation, d'accommodation, de signification et d'apprentissage, on se rendra compte qu'il y a une nette rupture d'avec le plan de l'équifonctionnalité de ces processus avec l'adaptation ou la coaptation instinctuelle – coaptation étant le terme préféré par Lacan. Ce qui est mis en jeu dans ces processus n'a plus rien d'analogue avec la problématique de l'adéquation ou la « fitness » spécifique de l'organisation d'un vivant à son environnement. Les structures qui se profilent ici sont essentiellement déséquilibrées, indicielles d'un régime d'ouverture constante au monde coïncidant avec un approfondissement constant des schèmes d'assimilation qui doivent s'exercer à fonds perdus, pour ainsi dire, pour maintenir le vivant dans l'ouverture nécessaire à l'apprentissage et à la maîtrise du monde³⁰. Par rapport à cette vision piagetienne de l'inadéquation, la version

28 Piaget, *ibid.* p. 131.

29 Là-dessus, voir Piaget *ibid.* p. 73.

30 Cela suppose sans doute que l'assimilation n'est jamais parfaite et le développement de l'intelligence jamais clos. Certes, une interprétation de la théorie piagetienne pourrait voir dans les derniers stades de maturation des structures logiques une sorte d'achèvement de la structuration et une stabilisation du déséquilibre. On aurait affaire, en somme, à une fin du déséquilibre structurel par l'assimilation laquelle représente, dans la théorie de Piaget, un vecteur de structuration anti-mondaine, dans le sens

lacanienne situerait le désaccord entre le sujet et le monde dans les structurations qui sont déséquilibrantes en elles-mêmes. Elles installent le vivant néoténique dans un régime d'inadéquation constante résultant de la projection d'une réalité sans alternative, d'un imaginaire fluent et de significations postulant un ordre propre d'occultation du désir qui sous-tend leurs formations³¹ et de la mort qui est la béance centrale du régime total.

Chez Lacan, le thème de la prématuration a quelque chose d'axiomatique. En effet, elle est posée comme un fait premier structurant, comme la matrice du destin pulsionnel de l'homme. La prématuration se comprend comme une « inadéquation originelle » ou une « toute spéciale impuissance à l'origine de la vie »³². Elle est l'origine d'une faille non pas accidentelle, mais structurelle de l'organisation psychique humaine. « L'appareil nerveux ... [étant] inachevé à la naissance... l'homme a atteint l'achèvement de sa libido avant d'en rejoindre l'objet. C'est par là que s'introduit cette *faille spéciale*³³ qui se perpétue chez lui dans la relation à un autre infiniment plus mortel pour lui que tout autre animal »³⁴. En effet, la faille originaire est conçue comme impossible à combler. Elle fissure spécialement et définitivement la coalescence du désir et de son objet. Même après la sortie de la prématuration, quand le jeune humain rattrape ce qui semble être un niveau d'autonomie fonctionnelle

où celle-ci va dans une direction qui n'est pas prescrite par l'environnement, mais, indépendamment de lui, par l'organisation interne du système qui lui fait face. Le monde une fois univocisé d'après les schèmes de l'assimilation – nourris il est vrai de feed-back accommodants – serait en possession de sa figure définitive. Il ne changerait plus dans sa structure de contenant, mais uniquement de la variation de ses contenus. Contre une telle interprétation de la théorie, on pourrait maintenir que les processus d'apprentissage relaient structurellement l'assimilation et ne cessent de transformer, à un rythme bien plus lent certes, la figure du monde se constituant dans les humeurs (*Stimmungen*), les aperceptions et les visions réfléchies du sujet. La chose se laisse projeter sur l'histoire de l'espèce en général pour prendre l'allure d'une « phénoménologie de l'esprit ». L'esprit prend forme dans des figures que nous pourrions décrire comme autant de modes globaux d'assimilation du monde. Un mode global d'assimilation serait ainsi comparable à ce que Hegel décrit comme un mode de saisie du monde, une figure de son appréhension par l'esprit. Transformation et évolution de l'assimilation (dans son concept ainsi généralisé) correspondraient au devenir historique de l'esprit avec les changements qui s'effectuent dans sa manière de s'assimiler la réalité, de la ressentir dans l'affect profond, de la projeter par l'entendement et de la réfléchir, au maximum de ses capacités réflexives, dans les grands systèmes de sa raison spéculative.

31 Au sens où le désir conduit sous-terrainement les formations de la signification qui sont toujours, structurellement, des formations de l'inconscient. La signification est toujours produite par un jeu du signifiant lequel n'a jamais lieu à la lumière de la conscience et dont la force motrice est le désir. Plus exactement : le jeu du signifiant est le jeu de l'inconscient ou encore l'inconscient est le jeu du signifiant dans la signification. Inconscient et signification sont tous deux des mouvements, des relationnements mobiles. Ce qui les met en mouvement, ce qui constitue la force et le motif du relationnement s'appelle le désir et se comprend comme ce qui cherche une conjonction avec un désiré qui lui-même est un désir ou un semblable mouvement de mise en relation de signifiants par le biais de laquelle une conjonction avec l'autre désir est recherchée.

32 Lacan, Jacques, *Le Séminaire* 1, Paris Seuil 1975, p. 171.

33 Nous soulignons.

34 Lacan, Jacques, *Le Séminaire* 1, p. 171s.

adéquat, la faille ne se referme pas. A aucun moment ne s'établit une coaptation du sujet à son milieu, du désir à ses satisfactions potentielles. La béance creusée par la « misère physiologique propre aux premiers mois de la vie de l'homme »³⁵ n'est jamais surmontée. Elle crée une posture définitive de manque et de dépendance par rapport à un Autre qui possède la clé des comblements de la privation fondamentale.

Lacan appelle une telle posture la voie de la répétition. La satisfaction originaire ne se retrouve plus dans le vécu et met le sujet à sa recherche, lui demandant un certain travail. Les satisfactions que le sujet éprouve ne coïncident « que partiellement avec ce qu'il lui a déjà procuré satisfaction »³⁶ à l'origine de sa vie psychique. La quête est répétée indéfiniment jusqu'à ce que l'objet soit retrouvé. « Retrouver l'objet », c'est « répéter l'objet ». Pour le retrouver en le répétant, le sujet « ne cesse d'engendrer des objets substitutifs »³⁷. La fonction de la répétition structure ainsi le monde des objets. Elle corrèle avec l'idée de non-coïncidence structurelle du désir avec son objet qui distingue le désir humain de la coaptation animale.

Cette posture est ambiguë dans la mesure où elle précipite le sujet dans une recherche structurellement immodérée de comblements ayant leur force d'attraction et leur modèle dans l'intensité et la complétude des comblements premiers, d'une part ; de l'autre, elle semble pressentir dès le départ la fatalité et la vanité de sa quête. Dans les frémissements traversant toutes les fibres, dans les jouissances totales des premiers comblements quelque chose semble alerter le prématuré humain qu'il y a une scission d'avec l'objet-maître³⁸ ; que cette scission est originaire et insurmontable.

Certes, durant les moments du nourrissage, dans l'acte même du comblement où s'accomplit la réplétion périodique du manque, la jouissance semble complète et la discontinuité semble levée. Il y a comme une entrée fébrile en somnolence, un ressenti pulsatile (de la jouissance) de la fusion. C'est le sentiment paradoxal d'un vibrer jouissif lors de la restauration d'une continuité qui est la mort de toute tension. Cependant, un fond d'angoisse semble subsister en-dessous de l'être-comblé. Une onde d'alerte poursuit sourdement sa propagation à travers le vécu de la saturation, venant des moments de souffrance du manque quand le besoin remontait, avec la déplétion, dans un sentiment de déplaisir de plus en plus aigu. En somme, sous la dé-tension, la somnolence, le ramollissement des limites de soi dans la fusion couve le pressentiment d'un retrait de l'Autre, c'est-à-dire en fait d'un être-livré de soi à l'aléa de la présence de l'Autre et de son bon vouloir. Rien en effet n'empêche l'être 'da' de l'Autre de laisser la place, sans raison et sans transition, à un 'fort' qui peut s'attribuer également à l'arbitraire, la volonté réfléchie, une lubie ou un caprice de l'Autre, de même qu'il peut s'attribuer à un manquement du sujet, sa culpabilité foncière ou simplement à l'ébauche, de sa part, d'un geste qui a la caractéristique de pousser l'Autre

35 Lacan, Jacques, *Écrits* 1, Paris Gallimard (Coll. Points, 2 vol.), p. 135.

36 Lacan, *Le Séminaire* 2, p. 140.

37 *Ibid.*

38 Lacan parle de l'érection de l'Autre comme objet premier du désir en « image du maître » (Lacan, Jacques, *Le Séminaire* 1, p. 172).

hors de portée. Il y a donc, au fond du sentiment le plus intense de comblement par l'objet, l'alerte d'un retrait de celui-ci.

Nous rejoignons la problématique de l'origine et de la prégnance de sa « typie », c'est-à-dire la question de savoir jusqu'à quel point, quel seuil, quelle étape du développement et dans quelles intensités la prématurité originelle est déterminante pour la structuration du psychisme. Si l'inconscient originellement est « bien logé », comme dans l'intuition bachelardienne, l'intimité et l'involution qu'elle désigne dans des fonds d'abritement et de fusion ne sont pas dès le départ et irrémissiblement clivées. Leurs satisfactions sont réelles, nourricières et soutiennent l'être-au-monde de toute l'évocance heureuse de leurs sensations, de toute la densité des significations pleines, saturantes dont elles sont les pourvoyeuses. Le bassin de sens de l'intime se soutiendrait, dans ce cas, de lui-même et rassemblerait des consommations véritables et dernières du désir. Celui-ci s'étancherait pleinement en elles.

Si, par contre, l'inconscient est originellement mal logé, il n'y aurait pas de place en lui pour un tel gisement de fins saturantes. Dans les profondeurs de l'intime il n'y aurait, aussi loin que l'on descendrait, que clivage après clivage. La continuité (certes périodique, mais réelle³⁹) des réplétions, le cycle toujours répété de leurs jouissances, la flottance et la quiétude oniriques qui les entourent n'arriveraient pas à recouvrir le fait de la dépendance d'un arbitraire absolu ni l'appréhension constante de leur rupture.

L'ambiguïté de la prématurité dans ses effets psychiques structurants est donc la suivante : attachement irréversible aux modèles néoténiques de comblement du désir dans une absolue dépendance d'un Autre qui est maître inscrutable de l'accès à la fusion intime avec lui-même et dispensateur, pour le sujet, de satisfaction et de jouissance – en d'autres mots : incapacité du sujet sorti de la prématurité à produire des figures d'objets comblants qui ne soient pas modelés d'après ce modèle de dépendance ; en même temps, incapacité de toucher, dans la dimension de ce désir, à des significations pleines et dernières qui le saturent. Le contraste entre les deux visions bachelardienne et lacanienne des structurations originaires du désir d'intimité recoupe cette ambiguïté.

Béance

Notre discussion de la prématurité humaine nous a amené toujours à nouveau vers des formes d'intrication structurale que nous avons décrites comme des structures de béance. Structures paradoxales, déséquilibrantes d'elles-mêmes, qui se révèlent, dans leur clivage et leur dialectique, comme des structures de renvoi sans fond. Le premier motif de la complexification des relationnements au sein de la structure ouverte par la prématurité est celui de l'insistance, dans tout désir, d'un modèle de saturation impossible qui fait osciller le désir entre une tension de fusion intime et une alerte de retrait immotivé de la possibilité de fusion. Le second motif est celui de la substitution à une relation mettant en rapport un

39 Tant qu'elle n'est pas remise en cause par des événements extérieurs qui empêchent l'Autre culteur du prématuré humain de fournir à celui-ci les soins qui lui sont nécessaires.

sujet à un objet, un désir à une satisfaction, d'une relation mettant en rapport un sujet avec un sujet-maître, un désir avec un désir de désir.

Ce transfert des problématiques vers des caractères et des objets paradoxaux s'est en fait déjà annoncé avec la tendance qu'a le concept piagetien d'assimilation de s'établir quelque peu en dehors des schématismes traditionnels reliant une fonction à ses valeurs. En effet, le sens de l'assimilation que nous avons dégagé de la théorie piagetienne, même s'il excède quelque peu dans notre interprétation les perspectives de la théorie, offre l'intérêt de l'exemple d'un processus fonctionnel dont l'accomplissement fait sens en lui-même, substituant à l'objet / objectif vers lequel il se dirige comme performance fonctionnelle quelque chose qui relève de son propre accomplissement. Il offre ainsi l'exemple d'une structure anobjectale, intransitive, « hors objet », d'un processus qui perd son but / objectif ou qui le révèle comme un corrélat logique tout à fait inessentiel dans l'accomplissement actuel de la création et la saturation de sens du processus.

Il y a là le départ d'une critique possible de tous les schémas consommatoires qu'on retrouvera à la base de toutes les théories qui, tant en sciences naturelles que sociales et humaines, posent des processus, leur assignent des buts et y voient des vecteurs en progression vers ces buts dans lesquels ils se satisfont. Ces buts, une fois atteints, détendent les processus qui – pour traduire l'expression allemande⁴⁰ – « s'apaisent » en eux⁴¹. Or, toute reconstruction de processus qui en désobjective la finalité représentée massivement comme une grandeur extensive absorbant le processus et l'éteignant en elle-même, promeut des structures d'intelligibilité intransitives ou « hors objet » qui caractérisent foncièrement la pensée post-ontologique.

Lacan est le théoricien qui, à notre sens, pousse le plus loin la rupture des schémas ontologiques et développe la plus grande créativité dans l'élaboration de schémas anti-consistants relevant d'une logique non-consommatoire. Cette logique délaisse les structures dans une béance qui rend compte de leur mouvement ou de leur agitation inconcluables. Elle rend surtout compte de leurs topologies non-ontologiques : topologies qui s'éloignent des schémas binaires, ternaires, circulaires avec clôture stricte, engrenement des parties dans des ensembles qui les joignent en des tous complets. Schémas et mathèmes lacaniens sont des formules exprimant précisément des topologies à variables et à pôles multiples, lesquelles se trouvent dans des mouvements et des circuits sans clôture, non réductibles

40 L'allemand dit par exemple qu'une question s'apaise – sich beruhigt (dans une réponse).

41 Lacan formule, dans sa thèse sur la psychose paranoïaque (p. 311, Seuil 1975), l'hypothèse de « cycles de comportement » – qui devrait remplacer la notion imprécise de désir – permettant de dépasser les schématismes consommatoires (désir-objet-satisfaction). « Quand une expérience vitale ... a déterminé l'équilibre affectif, le repos moteur et l'évanouissement des fantasmes représentatifs, nous disons par définition que le désir a été assouvi et que cette expérience était la *fin* de l'*objet* du désir. Peu nous importe que les fantasmes aient été conformes ou non à l'image de cet objet... ». Notons les critères formels de la satisfaction dans le cycle : équilibre, repos, évanouissement sont des moments structurels de l'assouvissement. Ils intègrent l'affectivité, la motricité ou plus exactement la motilité (le repos moteur advenant avec l'expiration de l'onde excitationnelle partie du désir) et l'imaginaire du fantasme.

aux régimes harmoniques, symétriques, totalisants, finalisants, densifiants et saturants de l'intelligibilité ontologique.

Nous voulons dans ce qui suit, à défaut de présenter une revue des topologies caractéristiques de la théorisation post-ontologique lacanienne et d'entrer dans les méthodes et le détail de leur construction, en observer les correspondances dans la position des problèmes et l'élaboration des structures de la relation intime. Ces glissements donneront progressivement la mesure de l'éloignement à prendre des approches classiques pour aborder les structures dans leur inachèvement, leurs brisures, leurs oscillations, leurs trajets, les chutes imprévisibles des instances qui les supportent.

La démarche la plus adéquate serait celle qui partirait d'une critique de la logique consummatoire des structures ontologiques d'explication pour arriver à une reconstruction topologique du désir d'intimité comme enchevêtrement de désirs-de-l'autre mutuels. En raison de son étendue, il nous faudra réserver cette critique pour un autre travail. Nous poursuivons donc notre enquête par une revisitation de l'émergence des différentes constellations de l'intime à partir des béances originaires de la prématuration néonatale. Il s'agira de voir comment, au-delà du fondement de la dépendance radicale posé avec la prématurité, l'intrication des désirs atteindra un niveau de complexité dont la description nécessitera le recours à des topologies particulières. En d'autres termes, il s'agira de s'expliquer la manière dont on passe du désir propre à la rencontre du désir de l'autre, et de cette dualité désirante à celle d'une multiplicité. C'est en somme une conception psychanalytique de l'intersubjectivité qu'il faudra développer en partant de commencements qui sont ceux de la prématuration du sujet. C'est donc en partie un point de vue génétique, celui de la reconstitution du déroulement d'une genèse de l'intersubjectivité dans le sujet, qui sera déterminant.

La thèse de Lacan qui vient s'enter sur celles concernant la prématuration est la suivante : la venue de l'enfant dans le monde dans un état prématuré est la cause « de haut en bas et de bout en bout » de la relation libidinale primitive que l'enfant a à son image⁴². Lacan constate dans ce texte l'existence d'une « libido primitive » qui est celle de la naissance prématurée et une « libido seconde » qui, d'après lui, est d'une « autre nature »⁴³. L'étape théorique seconde d'une genèse de l'appareil psychique à partir du fait primordial de la prématuration est celle de l'entrée en scène de l'image comme médiation du devenir de soi et de l'autre.

Insistons d'abord sur le fait que la prématuration en elle-même ne conduit pas la théorie à une médiation imaginaire ni à une découpe symbolique. Être né avec des traits foetalisés, c'est-à-dire ressortissant à une naissance prématurée⁴⁴ n'implique pas une genèse de l'appareil psychique par différenciation, imaginisation et symbolisation telles que Lacan les conçoit. La théorie du « primary love » d'Alice Balint, pour prendre l'exemple d'une théorie psychanalytique parfaitement insensible aux médiations perplexisantes mises en évidence par Lacan, fait du couple mère-enfant une dyade complète, auto-suffisante et auto-saturante. Il y a, dans

42 Lacan, Jacques, *Séminaire 1*, p. 203.

43 *Séminaire 1*, p. 203.

44 *Séminaire 1*, p. 235.

une telle théorie, la supposition d'une complémentarité parfaite du désir, ou encore comme dit Lacan, d'une « coaptation directe de désirs, qui s'emboîtent, se ceignent l'un l'autre. Les discordances, les béances ne sont jamais qu'accident »⁴⁵. La théorie de Balint modélise ainsi la relation d'objet sur un schéma consommatoire qui met en relation de saturation un besoin (*need*), un désir (*wish*) avec des objets spécifiques saturants. Comme nous l'avons vu, c'est précisément ce type de théorie qui est remis en question par une conception capable de poser au départ de la fusion et de la saturation rythmique complète des structures de béance dans la projection et l'organisation du désir, lequel sort ainsi des schématismes traditionnels consommatoires du besoin.

La prématuration s'est présentée pour nous comme un fait réel primordial. En ce sens, elle est facticité pure de l'existence humaine, la déterminant structurellement et la définissant comme condition. En tant que déficit factuel de la dotation de l'organisme humain en moyens d'adéquation à son milieu, elle est une « béance congénitale que présente l'être réel de l'homme dans ses relations naturelles »⁴⁶. La difficulté de cette figure théorique construite par Lacan dans laquelle un fait réel est primordial, c'est qu'un tel fait n'est pas suffisant pour expliquer les structurations ultérieures du psychisme. Il faut que s'ente sur lui une fonction symbolique laquelle représente, elle, le fait décisif et omniprésent dans l'émergence de l'homme hors du réel de sa condition animale⁴⁷. Cette fonction suppose certaines médiations (imaginaires) lesquelles introduisent une complexification des rapports du désir au soi du désirant et à l'autre du désiré. L'intersubjectivité a pour fondement des structures paradoxales de l'imaginarisation de soi et de l'autre.

En effet, il y a un « retard » dans le déploiement du désir humain. Ce retard représente un « décollement de l'homme par rapport à sa propre libido »⁴⁸. Lacan parle d'une « béance » comme différence radicale entre la satisfaction d'un désir et la course après l'achèvement du désir. La formule : « le désir de l'homme est le désir de l'Autre » s'explicite par celle-ci : « le désir est saisi d'abord dans l'autre... [il y a une] relativité du désir humain par rapport au désir de l'autre »⁴⁹. Or, inadéquation, décollement, béance, relativité concernent le désir et impliquent du coup une sorte de réciproque ouvrant la dimension d'une intersubjectivité originaire qui est le champ de phénomènes de rivalité, de concurrence et d'envie. Comme nous le verrons plus loin, le désir a de par sa structure de relativité réflexive (le désir dépend d'un désir qui lui répond, lequel est attente d'un désir qui le cible...) une structure fondamentalement invidieuse.

Lacan voit dans la structure invidieuse du désir le départ de la projection d'une image de soi qui rend l'homme, être intrinsèquement désirant, capable d'objectiver son corps propre. Cette objectivation du corps propre est complexe parce que elle suppose la projection d'abord

45 Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 236.

46 Lacan, Jacques, *Écrits* 1, p. 412.

47 Lacan parle d'une « omniprésence pour l'être humain de la fonction symbolique » (in : *Écrits* 1, p. 412).

48 Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 169.

49 *Séminaire* 1, p. 169.

d'une imago du corps propre. Or, c'est par cette imago imaginaire que le corps de l'autre est reconnu comme celui d'un autre semblable à soi. Le corps propre est l'imago du corps de l'autre qui rend le corps de l'autre désirable et qui permet de reconnaître le corps propre comme corps propre. Ainsi, le corps de l'autre n'est reconnu comme désirable que par introjection, médiation de l'image du corps propre sur le fond d'un échange symbolique devant avoir lieu avec l'autre.

Il y a ainsi chez l'homme un passage du désir « de l'autre côté »⁵⁰. Cet outre-passage du désir vers le corps de l'autre – reconnu à travers l'image du corps propre qui fonde la possibilité de l'assimilation du corps de l'autre et de la reconnaissance du corps propre comme corps propre –, c'est la racine de toutes les expériences d'étrangeté intrinsèques à l'exister humain – telle l'expérience d'une distinction entre corps et conscience, entre conscience de soi et conscience de l'autre... La fragilisation de la projection d'autrui sur nous-mêmes répond mécaniquement pour ainsi dire à celle de la projection de nous-mêmes sur l'autre. De cette paradoxité enchevêtrée émergent chez Lacan quelques thèses caractéristiques comme celle que le désir (que j'ai) de l'autre est au départ morcelé et qu'il se constitue comme maîtrise dans l'image du miroir, comme maîtrise totale idéale, tout en étant essentiellement virtuelle. C'est à cette émergence de l'image comme médiation et comme distanciation du réel qu'il nous faut nous attacher à présent.

Réel et distanciation du réel

Pour que l'intersubjectivité émerge d'un sujet né à la dépendance absolue et bercé dans une fusion rythmique avec un Autre qui l'engolfe, il faut dépasser le simple fait éthologique de la prématuration. Il faut aller au-delà du réel du simple manque – comme privation factuelle et matérielle. En effet, l'Autre nous engolfe non seulement biologiquement et nourricièrement, mais par son image et son discours. L'Autre est une métaphore, il est beaucoup plus grand qu'il n'est réellement : son image l'agrandit, le surdimensionne pour en faire un être absolument tutélaire, un giron, un golfe dans lequel nous sommes pris de toutes parts ; d'autre part, l'Autre ne nous atteint pas seulement par le soin et le comblement nourricier, il nous touche au moyen d'un fil de parole qui atteint notre sens et l'introduit au langage comme à un univers symbolique dans lequel nous sommes définitivement pris. Alors qu'on peut sortir réellement de l'enclos réel du champ de dominance d'un Autre – par un dépassement physique de ses limites –, il n'y a pas de sortie hors du discours dont la répétition nous est loi inéchappable⁵¹.

Le modèle de génération de l'intersubjectivité à partir de l'auto-centrement de l'individu et de son entrée en interaction avec d'autres par le biais d'une analogie de constitution entre ego et alter et de leur rationalité commune de l'action⁵², est aux antipodes du modèle

50 Lacan, Jacques, *Séminaire 1*, p. 169.

51 Voir dans Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 127 des développements tout à fait éclairants sur ce point.

52 Nous pouvons penser ici en premier à des modélisations de l'agir rationnel comme celle de la théorie des jeux (Morgenstern), de la théorie de la double contingence (Parsons / Shils (Parsons, Talcott,

d'émergence de l'identité et de l'altérité dans la psychanalyse lacanienne. Ce dernier modèle, tout en partant de la prématuration, cherche à construire un espace non réel qui se superpose au plan réel de la déprivation originaire réelle.

L'idée directrice chez Lacan, c'est que l'existence se maintient et se soutient par des espèces de distanciations virtualisantes sans lesquelles elle collerait au réel et s'étoufferait en lui. Le réel est en effet conçu comme ce mode d'existence où l'être est sans recul par rapport à lui-même, étant extériorité brute et détermination complète et aveugle. Pour faire comprendre cette pensée de la virtualisation comme dépassement du réel nous pensons utile de faire un détour par la théorie cybernétique de la virtualité⁵³.

« Information is pattern not presence » : est l'axiome de toutes les théories intégrant un élément non réel, c'est-à-dire dont le donné ne se réduit pas à une présence brute. Cet autre du réel, les théories cybernétiques y voient un « pattern », c'est-à-dire un mode d'être donné à la présence ou une texture de présence. C'est le canevas virtuel sur lequel du réel apparaît. La cybernétique dénomme cette texture « information » et la laisse circuler dans les choses à la manière de l'élément virtuel par lequel elles deviennent comparables, mobiles, ouvertes sur une multiplicité d'horizons d'intelligibilité. Ainsi, une onde ou une particule physiques, par exemple, peuvent être prises comme simples présences ou réalités physiques extérieures. Elles ne sont alors que ce fait physique dans sa pure extériorité. D'elles on ne peut dire que le simple fait qu'elles sont, encloses dans le cours déterminé de faits bruts. Par contre, elles peuvent devenir signifiantes dans leur mouvement, dès lors que celui-ci produit des « patterns » intelligibles, c'est-à-dire des départs de processus d'intellection avec leurs surprises – les improbabilités intrinsèques que nous appelons information depuis Shanon.

On peut également distinguer plusieurs niveaux d'information ou de patterning. Les opérations qui ont lieu à ces différents niveaux correspondraient à des séméïoses de différents ordres. Les séméïoses de rang supérieur se servent de séméïoses de rang inférieur, à la manière de patterns of patterns où le premier niveau de patterning fonctionne comme

Shils, Edward, coaut., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge Mass. 1951), Herbert Simon (Simon, Herbert A., *The Sciences of the Artificial*, 3^e ed. Cambridge Mass. (MIT Press)1996), Luhmann (Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main Suhrkamp 1984) ou encore de la théorie du rational choice de Buchanan (Buchanan, James M., *The Demand and Supply of Public Goods*, Chicago 1968). Ceci dit, Lacan s'est intéressé à ces structures d'interdépendance des décisions rationnelles dans « Le temps logique » (*Écrits* 1). S'il rejoint certaines thèses de la théorie contemporaine de la décision – qui voit l'irrationalité intrinsèque des choix –, il est toutefois loin de générer l'intersubjectivité à partir de situations de ce type. D'autres modèles de génération psychique de l'intersubjectivité existent qui partent de la théorie girardienne de la violence invidieuse primordiale – nous pensons à Dumouchel, Dupuy, Grivois, Proust.

53 L'intérêt de Lacan pour la cybernétique n'est pas tout à fait congruent avec le contexte dans lequel nous l'introduisons ici. Pour nous, l'approche cybernétique que nous citons est commode pour éclairer la thématique de la virtualité. Lacan, par contre, a recours à quelques emprunts cybernétiques pour contrer la supposition d'universalité – ou naturalité – de certains symboles. Il s'agit pour lui d'établir l'indépendance de ce qu'il appelle le symbolique par rapport à l'imaginaire et à ses fonds de « symboles » (au sens jungien) archétypiques.

signifiant au sein du second. Le premier niveau acquiert, dans ses parties qui n'ont plus de relevance pour le mouvement actuel de séméiose une matérialité brute, une inertie caractéristique de la sortie hors de la créativité de la signifiante. Matérialité veut dire ici cette sorte d'inertie, d'impénétrabilité ou d'extériorité dans laquelle tombe quelque chose qui sort en dehors du mouvement actuel de patterning de la réalité. Par la chute en dehors d'un point de vue de patterning, on tombe dans la matière et la réalité brutes. Or, c'est un peu cela qui est en jeu dans les figures lacaniennes où il est question non pas du réel de la maternité ou de la paternité, mais de leur fonction imaginaire ou symbolique comme Autre de la dyade primordiale ou fonction, nom, place du Père dans la structuration psychique.

La virtualisation a une dynamique propre qui va jusqu'à l'inondement du réel par le virtuel. "Whether in information narratives or contemporary fiction generally the dynamic of displacement is crucial... *Pattern tends to overwhelm presence*"⁵⁴. Le mouvement de signifiante ou de patterning virtualisant a toujours déjà dépassé celui de la réalisation comme réception des effets bruts du monde⁵⁵. Il va miner la dominance de la présence et lui substituera de plus en plus l'absence que représentent les détours virtualisants par des patterns. Ce mouvement s'étend d'un domaine de la réalité ou de la communication à l'autre. Toute introduction d'une médiation virtualisante dans un domaine a un effet sur les autres médiations dans les autres domaines. Un domaine extrêmement sensible à tout changement de médiation est la corporéité (l'embodiment). L'incorporation du sujet dans un corps qui est le sien est affectée par toute inflexion des jeux de signifiante⁵⁶.

Le sujet est, pour Lacan, ancré dans une réalité, mais doit, pour devenir ce qu'il est destiné à devenir (un sujet), s'en distancier. Tant qu'il est en adhésion parfaite avec elle, elle n'est pas en dehors de lui et il y a entre elle et lui ce que Bataille a appelé une continuité. Il est

54 Hayles, Katherine, *How We Became Post-Humans*, University of Chicago Press 1999, p. 35.

55 Hayles donne (*ibid.* p. 27s.) un inventaire des effets de la virtualisation qu'elle interprète comme des effets-retour de la position de médias virtualisants dans la réalité. Elle montre comment les « virtual technologies, in a riptide of reverse influence, affect how real life is seen ». Suit une énumération des objets virtualisants couramment à l'œuvre dans la communication sociale aujourd'hui : « money, surrogacy and in vitro fertilization, automated factories, criminals and DNA, access to computer networks, sexual relationships, ... ». Tout cela est médié par les informatics (dans le sens, un peu plus abstrait, que leur donne Hayles à partir des prémisses d'une théorie du patterning comme information s'opposant à la présence pure). En élargissant la notion des médiations virtualisantes, Hayles arrive à y intégrer des processus comme l'apprentissage ou l'intériorisation de « functionalities » (comme, par exemple, « the communication modes that are active in a computer-human interface » Hayles, *ibid.* p. 47). Ces fonctionnalités sont transformées par les médias utilisés : « working with a VR simulation, the user learns to move his or her hand in stylised gestures that the computer can accommodate. The neural configuration of the user's brain experiences changes... the computer moulds the human even as the human builds the computer ... Whenever the functionalities change, a new kind of reader is produced by the text » (*ibid.* p. 47). Une citation qui se situe dans le prolongement de ces thèses : « When new media are introduced, the changes transform the environment as a whole » (*ibid.* p. 48). De telle manière qu'aucun médium ne reste « unaffected by the emergence of new media ».

56 Hayles (*ibid.* p. 48) établit une analogie entre les corps humains et les textes écrits. Tout ce qui virtualise le texte, virtualise le corps et inversement.

impossible d'établir une distinction entre une sphère du propre et une sphère de l'autre. La continuité n'est cependant pas une sphère de plénitude d'échange comme celle de la dyade primordiale. Elle est tout simplement une sphère d'assujettissement direct, simple et aveugle au réel. Cette réalité est d'une dureté inflexible, tant que la distanciation du sujet ne réussit pas. Or, la distanciation apparaît dans sa forme pleine avec la nomination comme introduction à l'univers symbolique du langage et de la signifiante. Mais entre le réel amorphe et aveugle et le riche univers du sens symbolique, il y a précisément un mode imaginaire de la relation duelle. L'imaginaire est déjà une sortie du réel, parce qu'il y a en-deçà de l'imaginaire une possibilité de naître nu, d'un « qu'être », rien qu'être dans une réalité non clivée par un rapport d'échange.

L'insistance de Lacan sur une telle différenciation est intéressante parce qu'elle montre la possibilité de graduer ces aspects d'être et d'y découvrir une échelle allant de la nudité parfaite de l'être – de psilie totale, pour ainsi dire –, à des degrés de plus en plus élevés d'attribution et de construction. Ces gradations entre l'en-soi et le pour-soi ont leur place dans un cadre théorique qui permet de penser la rupture entre l'animal et l'humain, d'une part, ainsi que les différentes configurations, de l'autre, qui sont à la base des constitutions psychiques du primitif, du psychotique, du névrosé, etc. comme autant de figures du nouage entre le réel analternatif, l'imaginaire dual et fusionnel et le symbolique social et séparateur. Les constitutions psychiques et les modes d'existence issues de ces configurations s'expriment en termes d'adhésion au réel, d'auto- et d'altéro-saturation, de distanciation, de virtualisation, de fixation dans des constructs symboliques. Ce sont autant de trajectoires d'éveil à la réalité par une prise de distance de plus en plus marquée par rapport à ses procès nécessitants.

C'est à l'aboutissement d'une de ces trajectoires que les objets du monde humain prennent consistance. Comme dit Lacan, l'être humain est « le seul parmi les animaux à avoir un nombre presque infini d'objets à sa disposition – objets marqués d'une valeur de *Gestalt* dans son *Umwelt*, d'objets isolés dans leur forme »⁵⁷. Cela veut dire qu'une existence avec une perception du monde qui reste enfermée « dans la pauvreté du monde imaginaire » est « dans l'impossibilité d'entrer dans une relation effective avec les objets en tant que structures »⁵⁸. Un animal est incapable de valoriser progressivement des objets en tant qu'objets isolés ayant en eux-mêmes une structure et une valeur. Pour que le monde se solidifie en un monde d'objets cristallisant des valeurs symboliques, il faut que la présence au monde d'une psyché aille au-delà d'une adhésion sans distance au réel ainsi que d'une effusion de toute sa tension dans la relation duale primordiale. Il faut que le cycle des déplétions-réplétions du désir soit interrompu par un renoncement aux satisfactions rythmiques qui empêchent la sortie du monde hors de sa gangue originaire.

Les choses se compliquent beaucoup à partir de ces prémisses. En effet, il y a un entremêlement de trajectoires et de niveaux d'apparition en leur sein de structures spécifiques de la présence au monde. Prenons un exemple pris par Lacan lui-même, celui du cri, commun

57 Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 98.

58 *Séminaire* 1, p. 98.

à l'animal et à l'homme. A-t-on affaire avec le cri à un appel sub-langagier ou à un appel langagier ? L'animal est capable appeler, mais « l'appel humain est réservé à un développement ultérieur, plus riche, parce qu'il se produit justement chez un être qui a déjà acquis le niveau du langage »⁵⁹. Or, l'acquisition du niveau langagier ne se laisse pas définir par le simple critère de l'énonciation langagière. En effet, au niveau du langage lui-même des distinctions sont possibles qui relativisent la possession du langage en tant que telle en rendant critériel un certain type d'acte ou d'usage du langage. L'appel est peut ainsi être (humain et) langagier, mais il peut être un appel sans parole, a-parolier pour ainsi dire. Le langage n'est distinctif d'un niveau émergeant de symbolisation que quand dans ce langage il y a parole. Cela veut dire qu'un usage du langage est pensable qui reste cantonné dans la sphère imaginaire et qui ne développe pas du coup les marquages symboliques essentiels au nouage de l'imaginaire à quelque chose qui y apporte les scissions fondamentales.

On peut prolonger ces nuances pour distinguer différents degrés de convoyence, par le langage, des symbolisations majeures de la culture. Lacan a opposé une parole pleine à une parole vide, une parole qui vit d'un éveil au mouvement de symbolisation qui court en elle par rapport à une parole qui ne correspond pas à une énonciation vivante, mais représente une reproduction inerte d'une parole toute faite, en circulation courante, assumant le meublement du monde par un patterning qui a perdu son profil et sa vivacité. Ainsi, même lorsque l'acte de langage est véritablement parolier, son accès aux sources vives des formes symboliques n'est pas garanti⁶⁰.

Quoiqu'il en soit de l'authenticité de l'acte langagier, ce qui est en jeu dans cette problématique de la distanciation qui, en rompant l'adhésion au réel, mène en s'accroissant à l'imaginaire et au symbolique, ce sont précisément les ruptures distanciantes et leur signification. En effet, tout l'effort de Lacan va à établir une efficacité symbolique qui est indépendante de tout ce qui peut se passer au niveau imaginaire et intersubjectif, au niveau du se deviner de consciences en empathie. L'intime des consciences dans lequel s'ouvre le mouvement descendant, en-dehors du réel, dans les fonds de l'autre n'est qu'une première distanciation possible par rapport au réel. Elle est et doit être surpassée par l'entrée dans un contre-monde du monde imaginaire – lequel représente déjà une véritable ouverture au-delà du réel – qui est le monde symbolique.

59 Lacan, Jacques, *Séminaire 1*, p. 98.

60 On peut généraliser ce point de vue en disant : Les niveaux d'émergence et les modes d'exister ne peuvent pas être distingués sur le fondement d'une simple faculté, mais sur celui de l'acte concret de celle-ci. On pourrait ainsi couvrir un grand nombre de figures théoriques qui feront d'autant plus prégnamment sens qu'elles auraient la possibilité de ne pas s'arrimer au simple être-donné (*Vorhandenheit*) d'une capacité formelle. Cela permettrait de faire communiquer les modes d'êtres et de créer des transitions, des interpénétrations qui rendent compte d'une certaine fluidité des objets et de la souplesse des couplages. Ainsi l'humain n'est pas séparé de l'animal par une limite que rien ne traverse. Les couplages qui organisent les constructions d'actes (*Aktaufbau* dans la terminologie husserlienne) de chaque mode d'être peuvent déterminer une surgéance d'animalité pure dans une manière d'être de l'homme, sans que l'appartenance de cette manière d'être à l'humain ait l'effet restructurant qui est en général attendu de toute intégration par couplage de contributions d'un niveau inférieur à un processus de niveau structurellement supérieur.

Le premier horizon de dépassement du réel est ainsi celui de la grande mouvance des images comme mouvance des limites, ramollissement de l'identité amorphe et morte du réel avec le réel. Le réel sort de son être-ce-qu'il-est pour représenter le monde dans des tableaux mouvants. Les images succèdent aux images, se superposent l'une à l'autre, se brouillent et se débrouillent pour se reliquifier dans des transitions de tout en tout. Si l'image est avant tout contour et limite faisant apparaître des formes, elle est aussi défection et réfection indéfinies des formes. C'est dans un imaginaire ainsi pensé que Lacan situe la naissance de la dualité intersubjective primordiale. L'intimité de ce rapport est celle des fonds de l'entremêlement de soi et de l'autre, du brouillage des contours, dans une dimension de dépassement des rigidités et des limitations du réel. En allant du réel à l'imaginaire, il y a ainsi croissance de la distance de soi à soi.

Cependant, malgré l'apparence, cette distance n'est pas la plus grande. Pour faire advenir l'éloignement véritable de soi à soi, il faut admettre dans cette distance ce que Lacan appelle le symbolique. En dépit de la mollesse et de la flexibilité quasi indéfinie des limites, l'imaginaire n'est qu'en apparence très éloigné de l'identité première. Il est fondamentalement un règne de l'indistinction et de l'emmêlement. C'est le lieu de l'intime comme résonance immédiate de l'autre en soi, sans distance et sans distinction. Aussi est-ce vers ce lieu que s'orientent toutes les nostalgies de l'immédiateté et de la connaissance intimes ou complètes. C'est vers lui que tendent les aspirations à la compréhension de l'autre, à la connaissance véritable de ce qui se passe en lui. Toute la sémantique tant scientifique que commune de la compréhension – celle de l'empathie en phénoménologie et dans les sciences qui s'en inspirent ainsi que celle de la morale de l'ouverture à l'autre et de son écoute – n'est que le reflet d'une illusion, celle du règne imaginaire de la rencontre de l'autre dans un horizon d'intimité où les limites sont libres et les formes mouvantes.

C'est ainsi que se met en place, dans les conceptions de l'intersubjectivité et de la communication, une dialectique de l'illusionnement et du contre-illusionnement qui, tous deux, présupposent la possibilité d'un tiers terme par rapport auquel ils seraient l'un et l'autre ce qu'ils sont. Ce terme serait celui de l'adéquation véritable de l'intention de la compréhension de l'autre au vécu de l'autre, la rencontre du vécu propre avec le vécu de l'autre dans une visée empathique qui les rapprocherait jusqu'à se toucher. Les deux vécus se retrouvent ainsi dans l'identité d'un vécu idéal fondant la possibilité de l'entrée empathique d'une visée de compréhension dans une conscience aliène. Cela veut dire: si les vécus restent ontologiquement et indépassablement distincts, ils peuvent se rejoindre dans le vécu d'un sens (idéal) qui est celui qui vit en eux et constitue le contenu sémantique (l'intension) de leur intention.

Lacan est un critique très acerbe de tout l'héritage théorique, en psychiatrie et en psychanalyse, d'une telle approche du psychisme par la compréhension. Jaspers est le représentant le plus fréquemment attaqué de cette méthodologie phénoménologique de l'analyse de la psychè. La critique qui le vise a une dimension de critique principielle touchant toute la tendance empathologique. Ce qui rend illusoire le projet d'une telle entrée dans le vécu de l'autre ainsi que le principe de la saisissabilité de ses contenus dans des idéations sémantiques,

c'est le fait qu'il reste ancré dans la dimension imaginaire de la vie psychique et demeure ainsi tributaire de ses projections fusionnelles.

Le « jeu intersubjectif du devinement », comme dit Lacan⁶¹, dont vit la sémantique de la compréhension, se fonde sur une supposition de tomber juste et de toucher le vécu véritable de l'autre dès qu'une proximité suffisante a été établie par rapport à ses états de conscience. Le scepticisme lacanien par rapport à toutes les figures de clôture, de saturation et d'achèvement dont se supportent les projections ontologiques du sens jouent encore une fois pleinement : il faut se rendre, ici comme ailleurs, à la béance qui rompt la symétrie et la complétude des figures ; il faut renoncer aux saisies que cette coaptation propose et accepter que les choses demeurent dans leur mouvance propre sur des trajectoires qui les mettent toujours à nouveau hors de la portée des visées qui se dirigent sur elles. Le déport des choses hors du champ de saisie de nos visées est structurel. Il est l'effet d'une dissémination du sens que rien ne peut arrêter et dont rien ne peut tenir compte à l'avance, non plus qu'après coup, dans une démarche méthodique de neutralisation de l'effet d'infléchissement.

Le symbolique est, pour l'animal humain, toujours déjà enté sur l'imaginaire. Son coin s'est toujours introduit dans les indistinctions imaginaires et les a rompues. Les significations les plus proches de la pulsion élémentaire ou du besoin vital, celles « relatives à l'insertion la plus animale dans l'entourage » sont⁶², chez l'être humain, soumises « aux lois qui sont celles du signifiant »⁶³. Ces significations « primordiales » – comme Lacan les appelle – illustrent au mieux dans leur soumission aux lois symboliques l'« autonomie du signifiant »⁶⁴ dans son originarité et son irréductibilité.

Le signifiant et la thèse de son autonomie sont les grandes machines théoriques construites par Lacan pour dé-réfier la compréhension du sujet de manière radicale. En effet, le sujet est réifié dès le moment où on le pose comme un animal motivé par des instincts, des tendances réelles qui sont des entités pleines aux logiques extensives et transitives. De telles motivations sont, à l'opposé du signifiant et de ses modes de détermination, des significations parfaites ou des signifiés. Pour que l'instinct devienne désir, pour que la pulsion se pense comme un signifiant, il faut qu'elle agisse de toute autre manière que les mécanismes de la coaptation et de la réaction conditionnée.

C'est ainsi que la subjectivité du sujet se pense, pour Lacan, comme « la possibilité de manier le signifiant à des fins purement signifiantes »⁶⁵. Or, ce maniement du signifiant à des fins signifiantes, s'oppose à son maniement à des fins significatives : s'oppose à ce qu'on lui assigne une relation directe à un correspondant, un objet, en lequel il a sa référence et sa satisfaction consommatoire. Le désir, ou encore plus généralement le sujet et sa subjectivité,

61 Lacan, Jacques, *Séminaire 4*, p. 134.

62 La relation de l'imaginaire à l'animalité est discutée dans l'*Introduction à la question des psychoses*, in Lacan, Jacques, *Séminaire 3*, p. 17ss.

63 *Séminaire 3*, p. 223. Il s'agit évidemment de l'environnement nutritif ainsi que de l'environnement sensible en général en tant qu'il peut captiver l'attention ou l'alerte animale.

64 *Séminaire 3*, p. 223.

65 *Séminaire 3*, p. 214.

sont, comme signifiants, des mouvements de signifiance qui ne vont à aucune référence externe, mais constituent des objets différentiels qui ne signifient rien en dehors de leur mouvement de différenciation mutuelle. Le signifiant « est capable de [se] donner à tout moment des significations diverses »⁶⁶.

L'inhérence du signifiant au sujet dès l'origine fait qu'en aucun commencement de l'existence humaine ne se rencontre un fragment authentiquement pré-symbolique⁶⁷. L'imaginaire semble chronologiquement précéder le symbolique et constituer en soi une dimension pré-symbolique. En réalité, la pré-symbolicité imaginaire n'est que le travail d'émergence du symbolique. Elle n'a pas l'autonomie foncière du signifiant, mais une autonomie relative qui est d'ailleurs à la base de l'illusion de l'interpénétration des consciences.

Si les consciences ont l'impression de pouvoir se deviner intersubjectivement dans leur interaction, c'est qu'elles ignorent l'efficace du symbolique engagée dans toute intention de sens. C'est pourquoi la formule lacanienne du sujet est fondamentalement symbolique et non pas imaginaire. Elle le situe au-delà de l'empathie et de l'empathiable. Elle relève d'une formule probabiliste, mathématique que Lacan – dans une sorte de réappropriation volontaire – revendique comme étant authentiquement cybernétique⁶⁸. La formule du sujet est la formule du faire sens lui-même dans un processus de signification. « La signification comme telle n'est jamais là où on croit qu'elle doit être »⁶⁹. Le sujet a une cohérence qui ne relève pas de l'intention et de la compréhension intersubjective. La cohérence du sujet est celle d'un jeu de « double contingence » – pour reprendre un concept à la sociologie systémiste – qui est « jeu dialectique » pour Lacan⁷⁰.

La signification doit être recherchée ailleurs que là où elle s'exprime. L'idée même de signe ou de symbole, saisie dans toute sa force dans le concept linguistique saussurien de signifiant, est celle d'une présence faite d'absence, d'un « être évanouissant », comme dit Lacan⁷¹. Ainsi, la signification doit être recherchée en dehors de son vécu, dans la parole où elle s'épanche et dans laquelle peut être découverte sa cohérence dialectique. Ce ne sont donc jamais des vécus, des intentions ou des intensions particuliers qui seront visés et saisis, mais uniquement des oscillations, des jeux dialectiques dont la cohérence, ou plus exactement l'insistance, va renseigner sur le mouvement et la dynamique des dépôts des significations, des actes du signifier en jeu.

66 Lacan, Jacques, *Séminaire* 3, p. 214.

67 Ce que Lacan appelle « hétéronomie du symbolique » (Lacan, Jacques, *Écrits* 1, p. 466) veut précisément dire qu'il y a un hiatus, un chiasme entre l'ordre imaginaire et l'ordre symbolique : aussi loin que nous reculons dans la genèse de la chaîne symbolique, nous ne pouvons trouver que du symbole – et à aucun moment un emmêlement du symbolique et de l'imaginaire, qui préparerait l'émergence du premier hors du second.

68 Nous renvoyons à la séance intitulée « Pair, impair » de Lacan, Jacques, *Séminaire* 2, p. 239.

69 *Séminaire* 2, p. 356.

70 *Séminaire* 2, p. 256.

71 Lacan, Jacques, *Écrits* 1, p. 274. Lacan met en rapport l'être évanouissant du symbole avec le motif freudien du 'fort / da' – occasionnellement aussi (*ibid.*) avec l'écriture des koua mantiques de la Chine produisant le sens par le jeu de traits simples et de traits rompus.

Or, pour approcher et lire ces insistances, il faut inventer des « devis » (des *devices*, en anglais), des jeux qui mettent en scène la parole et son énonciation, qui créent à nouveaux frais des instances symboliques pour les rendre convocables et ancrer en elles ou adresser à elles la montée des significations dans lesquelles se tissent le sujet et son histoire. Un tel jeu est l'analyse elle-même, avec en son centre, le transfert fonctionnant comme l'effet nécessitant du jeu lui-même et des distributions de rôles qui se font en lui. Toute signifiante se laisse ainsi lire comme un jeu, une mise en scène de signifiants, un mouvement de signification dans lequel il n'est pas possible de distinguer le mouvement de ce qui est mu en lui.

Il faut ainsi voir dans l'imaginaire et le symbolique les deux horizons sur lesquels s'articule la distanciation progressive par rapport à l'identité-à-soi qui définit le réel. La trajectoire de virtualisation qui enrichit le réel de différences qui ne sont pas inscrites dans son auto-identité franchit l'un après l'autre ces trois cercles du réel, de l'imaginaire et du symbolique. Son terme n'est pas encore indiqué, cependant. En effet, s'il est clair que le symbolique représente un accroissement de virtualité par rapport à l'imaginaire que l'on pourrait comparer à celle d'un passage d'un espace bidimensionnel à un espace tri- ou pluridimensionnel, on ne voit pas encore s'il existe un terme à ce mouvement de montée en virtualité et lequel il est.

La montée en virtualité de la présence au monde part du réel que l'on peut figurer comme le point indivisible de l'identité-à-soi inscindée, sorte de trou noir de l'être-sans-différence-ni-limite d'une courbure infinie de l'espace. Elle passe au plan de l'image où des formes émergent, des contours fluides, mais qui, dans le plan, ne peuvent se croiser sans s'interpénétrer et fusionner. Là, elle atteint l'espace multidimensionnel du symbole où les combinatoires différentielles du signifiant construisent des architectures indéfiniment complexifiables de renvoi du présent à l'absent, de renvois de tels renvois. Dans cet espace les formes ne sont plus contraintes de se dissoudre l'une dans l'autre quand elles se rencontrent. Elles peuvent régler les degrés de présence et d'absence qui se conjoignent en elles. L'entrée dans l'espace d'autonomie du signifiant représente donc l'ouverture de modes détournés de la présentification par l'absentisation symbolique des référents réels, qui perdent dès lors leur capacité de capture définitive de l'intention en eux – capture qui se fait par l'indisponibilité, dans les référents réels et imaginaires, de toute voie d'immersion, c'est-à-dire de différenciation, dans l'intention.

La question qui, dès lors, se pose devant une telle trajectoire de virtualisation, est celle de savoir si l'espace symbolique est son dernier terme, ou encore s'il existe un aspect particulier de la symbolisation en lequel elle culminerait. Les jeux de la signifiante et de la dissémination du sens fluent-ils vers quelque chose qu'on puisse indiquer ?

La réponse que donnerait Lacan à une telle interrogation est assez précise. En effet, il y a pour Lacan encore un au-delà de la signification comme efficacité symbolique. Cet au-delà est l'au-delà du principe de plaisir conçu justement comme « un au-delà de la signification »⁷². On retrouve à l'horizon dernier de la virtualisation comme enrichissement de l'auto-identité amorphe par les distanciations et les différenciations imaginario-symboliques une régression

72 Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 257.

vers l'amorphe et la mort qui se laisse décrire comme un retour au réel analternatif. Or, ce terme de la virtualisation est en fait présent en elle dès ses premières expansions. C'est à partir de lui qu'elle doit être conçue. En effet, la béance structurelle qui est la forme d'inachèvement ou de non-clôture caractéristique de tout ce qui se produit au-delà du réel a ses racines dans l'inefficacité dernière de l'efficacité symbolique⁷³. L'impuissance dernière des plus hautes virtualisations de l'être à fonder un monde qui tienne ensemble et dans lequel le sens ne se dissout pas sans arrêt, est bien le corrélat de ce « problème du monde » (Weltproblem, pour le dire avec Niklas Luhmann⁷⁴) qui constitue l'énigme de l'être comme ce qui est indépassable pour toutes ses extensions. A l'extrême de l'écart décrit par les distanciations virtualisantes du réel nous retrouvons l'insolvabilité de son énigme – l'inéluclabilité du 'fort', la ré-immersion dans la continuité, le retour à l'inerte.

C'est pourquoi l'efficacité symbolique se présente comme quelque chose qui nous traverse ou nous transite. En effet, elle nous survit et se continue à travers de nouveaux sujets arrivés, à leur tour prématurément, dans le monde, sujets qu'elle engolfe et qu'elle produit comme les uns de ses effets. En même temps, elle est impuissante à donner le fin mot de son jeu et se brise sur son centre même : le secret dont elle n'est que la résonance. Ce que produit et reproduit l'efficacité symbolique a toujours un lien, thématique ou non thématique, avec sa propre béance, le fait qu'elle ne puisse pas se fonder ni se clore. Les jeux de la signifiante tournent précisément autour de leur propre inconcluabilité. Ils vivent de leur indéfinie réouverture. L'inertie et l'impénétrabilité du réel ne sont que des expressions du suspend de l'efficacité symbolique dans le vide – de sa béance.

Les distanciations par rapport au réel comme vie de l'imaginaire et de la signifiante auraient un sens et une fin si l'homme était capable de reconstituer la genèse complète du langage, « ... si nous pouvions avoir idée de comment le langage est né »⁷⁵. En dominant totalement l'efficacité symbolique l'homme pourrait se saisir, se reconstituer parfaitement. Or, ceci n'est structurellement pas possible. En effet, l'efficacité symbolique du langage a pour pendant une inertie symbolique du côté du sujet. Celui-ci est toujours dépassé par le symbolique qui est par définition ce qui « domine de beaucoup [les] particularités individuelles »⁷⁶ : « le jeu du symbole représente et organise, indépendamment des particularités de

73 Sur la question de l'efficacité symbolique en tant que telle, voir Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 258.

74 Sur le Weltproblem, les références à l'œuvre de Luhmann et de possibles affinités avec la position du problème chez Heidegger, voir Clam, Jean, *Was heisst: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK 2002.

75 Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 258. Ou encore parmi d'autres formules : « le langage existe tout à fait indépendamment de nous » (Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 390). C'est l'idée d'une machine cybernétique qui est là à processor des nombres, des chiffres de toute éternité. Il n'y a pas d'antécédent au langage. Son émergence se fait en une fois et sa complétude est toujours donnée à quelque niveau d'indigence qu'il se situe : « dès que le langage existe, il est univers », il est « un système de signes, et, comme tel, système complet » (Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 394). C'est ce que nous avons appelé ailleurs l'avènement hapactique du langage – cf. Clam, Jean, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg, 2006, p. 197.

76 Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 268.

son support humain, ce quelque chose qui s'appelle un sujet. Le sujet humain ne foment pas ce jeu, il y prend sa place...»⁷⁷.

Ces formules sont des expressions très précises de ce que nous appelons des structures d'engolfement, c'est-à-dire d'un être-enveloppé et produit comme effet contingent par un jeu s'accomplissant hors de soi et hors de toute maîtrise possible par soi⁷⁸. « Dès l'origine, le symbole joue, et engendre par lui-même ses nécessités, ses structures, ses organisations »⁷⁹. Ainsi le sujet ne se définit pas par sa particularité ou son individualité, mais par sa place et sa position dans le jeu symbolique qui l'individue. Ce jeu étant lui-même un grand jeu contingent, une sorte de jet de dés qui produit le lanceur lui-même, celui-ci est sans cesse confronté à sa propre extinction dans le jeu ainsi qu'à l'extinction du jeu lui-même dans l'inertie du réel.

Lacan lit le principe de plaisir comme *Wiederholungszwang* (contrainte de répétition) et le comprend comme répétition mortifère, comme insistance de la signification qui revient sans arrêt et qui n'a rien avoir avec les intentions du sujet, mais qui joue le sujet. C'est la trame symbolique exemplifiée pour Lacan par l'inconscient d'Œdipe : l'oracle est connu, mais reste voilé dans son sens ; il situe le destin d'Œdipe. Quand Lacan met en rapport l'insistance de la lettre (comme *Wiederholungszwang*) et la mort, au sens où l'homme arrive au bout du voilement du discours qui le joue à l'acmé de sa situation, il butte d'une butée sèche contre du réel dur : « chaque fois que la ligne des symboles arrive à butée terminale »⁸⁰, là est la mort, la présence de la mort. Là, « il faut manger son Dasein », comme dit Lacan⁸¹.

Donc la lettre, le discours voilé qui toujours déjà joue le sujet a une préterité par rapport à lui, à ses intentions, ses motivations, ses pulsions. Lacan identifie « cette identité voilée et la mort en tant que telle dans son aspect le plus horrible »⁸². Le dévoilement terminal « ne comporte pas d'instant au-delà et éteint toute parole »⁸³. L'insistance de la signification ou de la chaîne symbolique qui placent et tissent le sujet mènent le déroulement symbolique de son histoire jusqu'à une fin sur laquelle elle butte. Là les symboles ne peuvent plus jouer : ce n'est plus qu'affolement, vertige du moi, vacuité et contingence du moi, « en tant

77 Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 263.

78 Lacan donne à l'engolfement une expression remarquable en le voyant sortir d'une indigence première comme d'un jet de dés ou de signifiants : « bâtonnets jetés au sol ou lames illustres du tarot, simple jeu de pair ou impair ou koua suprêmes du yi-king, en vous tout destin possible, toute dette concevable peut se résumer, car rien en vous ne vaut que la combinatoire où le géant du langage reprend sa stature d'être soudain délivré des liens gullivériens de la signification » (*Écrits 1*, p. 468).

79 Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 264.

80 *Séminaire 2*, p. 278.

81 Quelqu'expressive que soit la locution, elle reste obscure. Manger son Dasein veut dire sans doute qu'à la mort l'existence s'avale elle-même, elle rentre en soi comme un être qui se mangerait lui-même ou qui se recourberait indéfiniment en lui-même. L'existence se présente dans son entier à l'existence et attend d'en être une fois pour toute reprise. « Ce sont nos actes qui viennent nous retrouver », dit Lacan (*Séminaire 2*, p. 278).

82 *Séminaire 2*, p. 286.

83 *Séminaire 2*, p. 286.

qu'image prise dans la chaîne des symboles»⁸⁴. La mort se montre ici dans toute son horreur. Et c'est le moi qui va symboliser ou cristalliser cette horreur en tant qu'il est «lié à la béance primitive du sujet»⁸⁵.

Image de soi et image de l'autre

Nous sommes partis du fait réel de la prématuration de l'homme à sa naissance et de ses conséquences structurelles. Vu sous l'angle de la prématuration, la problématique de l'engolfement par le langage se laisse lire comme celle d'une suppléance à l'incomplétude originelle qui est celle de l'«impuissance primitive de l'être humain»⁸⁶. Par ailleurs, nous avons déjà introduit l'idée que l'échange symbolique par le langage avait un lien avec une médiation qui se fait par la projection d'images de soi, du corps propre, de l'autre et de son corps. Ce qui formera le socle de tout rapport intime sera toujours lié à cette médiation imaginaire.

En effet, pour Lacan, il y a une image imaginaire, celle du moi-idéal (*Idealich*), qui «commande le jeu de relations dont dépend toute la relation à autrui»⁸⁷. Le moi idéal qui se projette, c'est aussi une image du corps humain qui articule la réalité selon ses propres articulations libidinales. En effet, la projection d'un moi est toujours la projection de son désir avec ses ancrages physiologiques et symboliques. Un moi n'est jamais une forme neutre, mais est toujours animé, travaillé par un manque et marqué par une tension libidinale dont la problématique, comme nous l'avons déjà vu, ne se clôt pas par des satisfactions objectales ou objectives. Le désir s'oriente toujours sur l'image d'un actant du type d'une personne, c'est-à-dire qu'il se dirige toujours vers des objets egoïdes. Le désir est donc toujours médié par l'image d'une personne tant dans sa projection que dans son reflet : quand il se projette vers une satisfaction, il la désire selon le modèle de son premier désir qui était celui d'un autre nourricier rythmiquement saturant ; dans sa jouissance, le désirant voit se refléter sa propre image dans l'exercice d'un pouvoir de jouir spécifique, marqué de l'emblème d'une fonction orificielle.

Cette médiation par l'image egoïde ou personnelle peut être généralisée de manière à dépasser la sphère de l'affect et du désir pour englober tout aussi bien les fonctions cognitives. Lacan est tenté par une telle généralisation. Il parle dans sa thèse de «l'anthropomorphisme primordial de toute connaissance, reconnu tant chez l'enfant que chez le «primitif»... la question se pose de savoir si toute connaissance n'est pas d'abord *connaissance d'une personne* avant d'être connaissance d'un objet, et si la notion même d'*objet* n'est pas dans l'humanité une acquisition secondaire»⁸⁸. Tant les processus cognitifs que les processus affectifs ou

84 Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 286.

85 *Séminaire 2*, p. 286.

86 *Séminaire 1*, p. 160.

87 *Séminaire 1*, p. 161.

88 Lacan, Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris Seuil 1975, p. 326. Soulignements dans le texte cité.

orectiques sont gouvernés par un principe d'identification qui interpose, entre le sujet et le monde, une image personnelle projetée, introjetée ou réfléchie comme moi idéal ou idéal du moi⁸⁹. L'identification dépasse ainsi le cadre de la participation affective et de la relation de compréhension qui fut le sien dans la psychologie et la phénoménologie du début du 20^e siècle⁹⁰. Elle désigne la problématique de la médiation de toute projection de désir et de sens par l'image humaine comme corps propre ou aliène articulé sur différents modes de consommation, d'absorption du réel ou d'adhésion à lui⁹¹.

La réalité qui apparaît au-devant du sujet a donc toujours une caractéristique libidinale-corporelle. Elle est une réalité orale ou anale ou génitale⁹², dans le sens où, à la manière des schèmes d'assimilation piagetiens, elle est le champ d'exercice d'une fonction d'assimilation orectique à chaque fois marquée par une structure orificielle de bord comme structure spécifique de manque. C'est par ce biais qu'a lieu une sorte d'«hominisation du monde», qui configure «sa perception en fonction d'images liées à la structuration du corps»⁹³ – une hominisation qui se laisse mettre en exact parallèle avec celle qui résulte de l'assimilation sensori-motrice qui fait du soleil par exemple une réalité de l'œil comme organe de l'assimilation visuelle⁹⁴. Ainsi, aucun investissement libidinal ne peut se faire directement sur des objets réels, tout aussi peu qu'une perception d'objets peut contourner la fonction d'assimilation pour n'être qu'une pure fonction réceptive et accommodatrice de stimulations de l'environnement. L'investissement libidinal passe toujours par l'image imaginaire marquante

89 L'identification n'est pas loin de constituer la fonction imaginaire du moi. Cette fonction est le foyer de la résistance rencontrée par le déploiement du processus primaire. Elle est «au cœur de la réception du moi dans l'autre, car toute la référence imaginaire de l'être humain est centrée sur l'image du semblable» (Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 67). C'est elle qui place le système perception-conscience dans l'appareil psychique à l'endroit du stade du miroir.

90 Pour Charbonneau, c'est vers la notion d'identification que convergent les différentes avenues explorées par Lacan dans sa thèse sur la psychose paranoïaque (Charbonneau, Marie-Andrée, *Science et métaphore: enquête philosophique sur la pensée du premier Lacan*, Sainte-Nicolas Québec Presses de l'Université Laval 1997, p. 84). Nous n'approfondirons pas le concept d'identification ici. Il exigerait une étude spéciale.

91 Il est intéressant de noter l'émergence dans le champ de la théorie juridique anglo-saxonne d'une réflexion, directement influencée par la psychanalyse lacanienne, sur la modélisation de la jouissance de droits sur celle de la jouissance au sens lacanien. Les choses du droit se laissent lire comme les objets d'un désir principiellement identificatoire et anthropomorphiste qui aujourd'hui tendent, de plus en plus, à se construire par analogie au corps féminin. Cf. Schroeder, Jeanne Lorraine, *The vestal and the fescas: Hegel, Lacan, property, and the feminine*, Berkeley University of California Press 1998; ainsi que les deux ouvrages de Radin: Radin, Margaret Jane, *Reinterpreting Property*, Chicago Chicago University Press 1993; Radin, Margaret Jane, *Contested Commodities*, Cambridge Mass. Harvard University Press 1996.

92 Il y a transformation de l'image canalisant et médiatisant la projection de la libido vers le monde réel et ses objets. Cette transformation mène d'une prégnance d'une structure orificielle à l'autre, dans un ordre défini allant de l'image primaire orale à l'image terminale phallique.

93 Lacan, Jacques, *Séminaire 1*, p. 162.

94 Il est clair qu'on peut facilement inverser la proposition en voyant dans l'œil, à la suite de Goethe et d'une théorie morfo-spéculative de la perception, un organe solaire (*sonnenhaft*).

de sa structure de manque et c'est en elle que l'objet devient désirable en ce qu'il « se confond avec cette image que nous portons en nous »⁹⁵.

Le passage de la prégnance d'une structure orificielle à l'autre n'est pas arbitraire. La loi de maturation des projections imaginaires n'est autre que la loi symbolique elle-même, laquelle va dans le sens d'un désappariement de plus en plus prononcé du désir et de ses objets. Ego et alter, dans leur désir l'un de l'autre, vont se dégager de plus en plus de projections purement imaginaires de l'autre pour aboutir à une prégnance orificielle qui condensera la distance de l'objet et la béance du désir. Il y a ici un enchevêtrement des imaginations orectiques à la faveur duquel s'introduit une nouvelle médiation, celle qui se fait par l'image de l'idéal du moi et qui se substitue à l'image du moi idéal.

Ainsi, de manière un peu brusque, le miroir se renverse. La projection du désir qui se faisait par le biais du reflet, disons désormais : *dans le miroir*, de l'image d'un lieu orectiquement structurant du corps propre lié à un idéal, celui du moi idéal, se fait ici à partir de *l'envers du miroir* lié à un autre idéal, celui de l'idéal du moi. Voyons à quoi correspondent ces images et ces idéaux.

L'image dans le miroir est l'image imaginaire, celle où le désir d'ego va pour ainsi dire sans conscience à l'absorption d'alter ou de parties d'alter dans lesquelles son altérité se condense et l'objectalité du désir prend forme. Le mode assimilatoire oral – qui correspond à cette image imaginaire – construit ses objets selon son acte même d'incorporation et d'intégration à soi sans reste. L'image imaginaire dans le miroir est celle d'un moi idéal repu de ses objets, hominisant son monde en donnant à ses objets la prégnance orale qui est celle de l'absorption réplétive et du comblement parfait du désir.

Or, dans le miroir, ce qui est idéal dans le moi idéal est double. En effet, ce qui justifie qu'on parle déjà à ce niveau de projection imaginaire d'une idéalité, c'est qu'il y a d'une part une prétention du sujet face au miroir et dans le miroir à être pleinement selon le mode de désir qui est le sien ; de l'autre, il y a un contentement du moi projetant face à soi une image de soi qui le transporte.

Sous un premier respect donc, la projection d'idéalité est celle d'une prétention, d'une tâche, d'un devoir-être. Au devant du désir se profilent des images tracées selon un mode d'assimilation qui a la tâche de faire rentrer l'ensemble des objets désirables de son milieu dans son mode. Le moi idéal est donc idéal dans la mesure où il s'impose à soi comme prétention à assimiler l'ensemble des objets selon l'image qu'il a de soi comme un assimilateur oral, capable de faire entrer en soi ses objets orectiques et de s'en repaître – d'en devenir repu en y trouvant sa réplétion.

Sous le second respect, il peut être question d'un moi idéal dans la mesure où ce qui apparaît dans le miroir au regard du moi projetant c'est une image dans laquelle le moi se trouve dans l'exercice d'une fonction assimilatoire qui a sa jouissance dans son propre exercice, anobejctalement ou hors objet. Le stade du miroir se laisse interpréter ainsi au plus

95 Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 162.

proche des données phénoménologiques comme l'état de jouissance physiologique éprouvée par tout organisme en exercice de ses fonctions d'assimilation sans égard à ses objets ou sans prise en compte des nécessités de l'accommodation comme servitude imposée par le milieu. L'aspect triomphant qui se surajoute à la jouissance purement physiologique peut, lui, s'interpréter comme spécifique à la structure de reflet ou de miroir de l'image du corps propre chez l'homme. En sus de la très grande autonomie des fonctions d'assimilation humaines et de l'intensité de leurs actualisations, l'exercice jouissif se projette au-devant de soi, se donne à saisir lui-même comme dans un miroir.

Nous avons vu, cependant, que la projection du moi idéal ne pouvait subsister dans un contentement indéfini. Une autre idéalité va s'immiscer dans les projections libidinales qui, elle, sort du cadre purement imaginaire des coaptations parfaites. L'idéal du moi est une image d'ordre symbolique. Elle a quelque chose d'insistant, comme une interrogation : « quel est mon désir ? Quelle est ma position dans la structuration imaginaire ? »⁹⁶. Il ne s'agit plus de s'adonner ici au contentement de l'acte et du pouvoir d'assimilation du monde incorporé à moi selon un mode qui se condense dans une image de moi réussissant, mais de correspondre à des exigences qui coupent la voie de l'incorporation directe et instaurent entre le moi et ses objets un « échange légal », lequel, pour Lacan, « ne peut s'incarner que de l'échange verbal »⁹⁷.

La bifurcation entre Idealich et Ichideal se fait donc au niveau de l'introduction de l'échange symbolique avec l'autre parlant. Avec cet échange, nous avons affaire à une relation pour ainsi dire intrinsèquement sublimée qui se fond dans la libido imaginaire. Il y a bifurcation dans la mesure où la libido imaginaire est incapable de sortir de l'énamoration (*Verliebtheit*) pure et simple, laquelle est une sorte de négation de l'altérité « légale » et une noyade dans l'altérité imaginaire. Dans l'image imaginaire non clivée, le symbolique d'une altérité langagière est inexistant. Ce qui délimite et identifie le sujet est évacué⁹⁸. La libido imaginaire est une libido de type anaclitique, correspondant à des attachements mortels où le sujet est noyé dans son « propre moi réalisé au niveau imaginaire »⁹⁹. La dimension symbolique est représentée comme ce qui dépasse la bilatéralité de la relation imaginaire, de la projection de l'image du moi sur l'autre et de l'introjection de l'autre en moi, de la dialectique du désir d'ego et d'alter. Comme dit Lacan : « toute la référence imaginaire de l'être humain est centrée sur l'image du semblable »¹⁰⁰. Elle s'enracine dans l'impuissance précoce et motive l'appel et la nomination de l'autre dont il y a dépendance.

96 Lacan, Jacques, *Séminaire 1*, p. 161.

97 *Séminaire 1*, p. 162.

98 Une intrication des projections idéalisantes a lieu quand l'idéal du moi va se fixer sur l'image du moi idéal et produire le narcissisme – dans ce que Lacan appelle une « captation narcissique » (*Séminaire 1*, p. 163). Une telle captation dérègle, d'après Lacan, complètement l'appareil psychique et le rend incapable de se re-régler.

99 *Séminaire 1*, p. 163.

100 Lacan, Jacques, *Séminaire 2*, p. 67.

Tant qu'on reste en effet au plan imaginaire du désir, celui-ci reste spéculaire. Il est un désir introjeté dans l'autre : « à l'origine, avant le langage, le désir n'existe que sur le seul plan de la relation imaginaire du stade spéculaire projeté, aliéné dans l'autre. La tension qu'il provoque est alors dépourvue d'issue. C'est-à-dire qu'elle n'a pas d'autre issue – Hegel nous l'apprend – que la destruction de l'autre »¹⁰¹. C'est la racine d'une « rivalité absolue avec l'autre », d'une « aliénation primordiale », de l'« agressivité la plus radicale ». La structure invidieuse du désir y est ancrée. Lacan parle encore d'une « jalousie ravageante, déchaînée », « mais [ajoute :] Dieu merci, le sujet est dans le monde du symbole... [il] est susceptible de la médiation de la reconnaissance »¹⁰².

Le texte cité¹⁰³ rappelle d'évidence les réflexions de Fichte et de Hegel sur la constitution de l'intersubjectivité et, chez ce dernier, sa structure invidieuse. La constitution du je à partir du tu, telle que Lacan la présente, se fait par l'intermédiaire du langage : « le je se constitue d'abord dans une expérience de langage, en référence au tu »¹⁰⁴, car de ce tu – que sont les grands autres initiaux, mère, père, éducateurs – lui viennent des ordres, des désirs, des attentes¹⁰⁵.

Lacan voit une sorte d'affinité entre les mécanismes de la libido imaginaire et les conduites instinctuelles chez l'animal. Dans les deux cas, la libido se présente comme essentiellement leurrable en raison de sa facture imageante elle-même¹⁰⁶. Cependant, alors que le désir sexuel animal correspond à une espèce d'engluement immédiat de l'animal dans le monde, une sorte d'opacification du monde¹⁰⁷, un tel engluement ne se produit pas chez l'homme¹⁰⁸. Par le biais

101 Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 193.

102 *Séminaire* 1, p. 193.

103 Surtout p. 189.

104 *Séminaire* 1, p. 189.

105 L'élaboration lacanienne de cette histoire de l'intersubjectivité est intéressante parce qu'elle se situe entre les options fichtéenne de l'éducation et hegelienne de la lutte. L'opposition entre éducation et lutte pour la survie et la domination est intrinsèque au langage et au symbolique. En effet, même chez Hegel, on n'en reste pas à la lutte pour la mort, mais il y a conscience de soi et évolution de la conscience de soi vers l'intégration de la conscience de l'autre dans un univers de consciences de soi, dans un règne des fins.

106 Les éthologues, en particulier les théoriciens de l'instinct comme Konrad Lorenz, voient le leurre fondé sur le fait que l'instinct sexuel est « essentiellement cristallisé sur un rapport d'image » ou un « rapport... imaginaire ». « La pulsion libidinale est centrée sur la fonction de l'imaginaire » (Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 141). L'attraction instinctuelle est déclenchée dès le moment où se trouvent réunis quelques « Merkszeichen » – comme dit Lorenz – faisant *Gestalt*. C'est pourquoi les comportements sexuels sont « spécialement leurrables » pour Lacan (*ibid.* p. 142).

107 Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 168.

108 Les discussions du *Séminaire* 1 de Lacan sur l'image, l'imaginaire et la théorie de l'instinct sont très instructives. On y vient entre autres à la question de savoir si des Gestalts masculines peuvent exister tout en n'étant pas l'attribut d'êtres réels biologiquement masculins ; si ces Gestalts peuvent remplir la fonction et la place qu'elles occupent. La différence entre l'homme et l'animal est ici que l'animal a une image assez univoque et que cette image dès son apparition déclenche des comportements symétriques et coaptatifs : une danse, une parade sont des formes pleines en elles-mêmes qui font

de la médiation symbolique, l'homme garde à ses conduites les distanciations virtualisantes que nous avons exposées. Il s'agit pour nous de situer toujours à nouveau les points d'articulation du symbolique sur l'imaginaire¹⁰⁹ et de voir, en particulier ici, la manière dont les attachements imaginaires exigent d'être symbolisés pour sortir de leur anaclicité mortelle¹¹⁰.

La sortie de l'harmonie première du désir saturé cycliquement ne peut donc être mise à disposition. Lacan voit dans l'émergence du langage et de la symbolisation la rupture de la plénitude première. L'idée de Lacan est que les jeux répétitifs du 'fort / da' originaire sont des mises en scène qui ont moins à voir avec le masochisme primordial qu'avec des exercices par lesquels « la subjectivité fomentent tout ensemble la maîtrise de sa déréliction et la naissance du symbole »¹¹¹. Maîtrise de l'imaginarité encore partiellement engluée dans les substrats animaux et naissance au symbole ne sont rien d'autre que l'advenue à l'humanité du désir et du langage : « le moment où le désir s'humanise est aussi celui où l'enfant naît au langage »¹¹². Une telle humanisation est liée à un effort et un vouloir, c'est-à-dire à un éveil du désirant à une volonté de maîtrise de la frustration qui passe par une exposition recherchée à elle, un entraînement à sa soutenance. Le désir se dégage, dans un tel contexte, de la fixation à son objet ou sa fin. La provocation de l'absence et de la présence devient à elle-même son propre objet. C'est ainsi qu'a lieu une sorte de négativisation du champ de forces du désir : le désir devient à lui-même son propre objet dans le sens où il se sature de son propre exercice. Cette négation de l'objet dans une maîtrise qui se place au-dessus de lui joue avec lui le jeu d'une « intimation bannissante »¹¹³. Ainsi, « le symbole se manifeste

la beauté de l'animal et son repos en soi dans une essence spécifique en correspondance parfaite comme Innenwelt à sa Umwelt. L'apparition de la Gestalt ne met pas en route systématiquement des parades, cependant c'est toujours par le biais de l'imaginaire et de la fonction de l'image que les comportements libidinaux sont déclenchés.

109 La loi symbolique s'articule sur la production du désir et le champ de l'imaginaire – cf. là dessus : Lacan, Jacques, *Écrits* 1, 428s. Elle est vue comme structurant les sociétés par le biais d'une différenciation des sexes, des générations et de l'échange – d'abord des femmes, puis des mots (*ibid.*). La distinction entre imaginaire et symbolique est partout fondamentale dans la théorie lacanienne : d'elle dépend la cohérence d'une grande partie de la théorie. En effet, c'est elle qui permet de faire la division entre tout ce qui est de l'ordre du signifiant (du langage), et tout ce qui est d'ordre présymbolique, prélangagier, c'est-à-dire qui relève de l'image. Elle est, par exemple, tout à fait déterminante ici dans le traitement de la problématique du délire. Il y a, pour Lacan, un délire névrotique et un délire psychotique, ce dernier se caractérisant précisément par son imaginarité, c'est-à-dire son cantonnement ou sa chute dans la dimension purement imaginaire dans laquelle le sujet est livré aux images dont il n'a nulle maîtrise.

110 Il y a « connexion entre la dimension imaginaire et le système symbolique », dit Lacan dans *Séminaire* 1, p. 180. Nous pensons qu'il est possible de parler d'un couplage entre l'un, qui serait la dimension du développement, et l'autre, qui serait la dimension de l'histoire (développement étant pris ici dans le sens psychologique maturatif et histoire relevant de la dimension symbolique culturelle collective).

111 Lacan, Jacques, *Écrits* 1, p. 317.

112 *Écrits* 1, p. 317.

113 *Écrits* 1, p. 317.

d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir»¹¹⁴.

L'émergence d'un plan symbolique est celle d'un plan dans lequel il y a une conjonction entre présence et absence. Le symbole est ce qui présentifie la chose tout en la tenant à distance. Pour Lacan, une telle conjonction est essentielle qui «surimpose ... la détermination du signifiant à celle du signifié»¹¹⁵. Lacan propose une théorie de la différenciation comme subjectivation, avec un procès symbolique qui détache le sujet de ses identifications à l'autre pour le faire progressivement adhérer aux raisonnements, aux pensées de l'autre¹¹⁶. La saturation du manque ne peut plus être immédiatement donnée non plus qu'être hallucinée. Un premier principe de réalité, la *Not des Lebens* freudienne, empêche l'hallucination de produire au-devant du manque et du désir sa satisfaction. La différenciation lacanienne introduit dans le passage de la saturation rythmique au report structurel et indéfini de toute saturation une série de dégagements du symbolique hors de l'espace de l'image.

Il s'agit de voir que la sortie du 'da' originaire par le frayage de détours symboliques n'a rien à voir avec une rectification salutaire d'un trouble et ne permet aucune mise en œuvre thérapeutique. Elle n'a de valeur que théorique ou clinique. En effet, l'adhésion aux exigences introduites par le langage et l'échange symbolique n'ouvre aucune perspective de restauration de la complétude ni de guérison des peines du manque. Bien au contraire, le message est celui, tragique, de la nécessité de soutenir et d'aller jusqu'au bout d'une logique qui, en commençant à nommer les choses, a renversé toutes les équations biologiques et éthologiques. Comme nous l'avons vu, la problématique de l'émergence du symbolique mène toujours, au bout des virtualisations que le symbolique met en œuvre, à un retour de celui-ci sous la forme d'un au-delà du principe de plaisir. À l'extrême éloignement des exigüités du réel, au bout des extensions et des enrichissements que le symbole introduit dans l'auto-identité du réel par de la différence du signifiant et ses jeux, c'est la mort et ses charniers qui se donnent à voir. La décomposition du vivant humain est le reflet final qui crève les angles aveugles des projections idéales dans le miroir de l'image de soi.

L'expérience du désir sexuel est «soumise à tous les leurres»¹¹⁷, dit Lacan, en pensant à la parade et à la pariade. C'est le désir qu'on peut tromper le plus facilement, sans doute

114 Lacan, Jacques, *Écrits* 1, p. 317. Les figures que tracent ces reports contre-consommatoires du désir sont complexes. Nous renvoyons à la critique esquissée plus haut de la logique fonctionnelle de l'extinction consommatoire d'un *conatus* dans une fin. La figure du *fort/da* comme effort d'exposition au manque et de maîtrise de la frustration a une ressemblance avec les stratégies de défrustration produites par les sujets exposés à l'omniprésence d'images érotisées du corps dans l'espace quotidien. Alors que dans la maîtrise du *fort* il s'agit de supporter l'absence de l'objet, ici l'effort va à supporter sa présence par des tentatives de ne pas le voir tel qu'en lui-même, de cesser de le voir – et d'émousser l'aiguillon du manque –, par le biais de sa trivialisation.

115 *Écrits* 1, p. 47.

116 Une telle théorie est plus fine que celle de Freud – et de Simmel – qui partent tous deux de la vision d'une saturation rythmique première précédant la différenciation et la frustration du désir, mais n'y introduisent pas la scission et son dépassement par l'irruption du langage.

117 Lacan, Jacques, *Séminaire* 2, p. 311.

parce qu'il est le plus foncier. Il a une insistance particulière, car il s'agit de l'insistance de ce qui est en deçà de l'existence : le désir insiste parce qu'il n'est pas objectivé ni objectivable – tant qu'il n'est pas nommé et n'est pas advenu à la parole comme sa manière propre d'advenir à la présence. Lacan pense que ce serait trahir l'intention de Freud que d'interpréter le désir comme s'inscrivant dans un cycle instinctuel biologiquement descriptible. En effet, il ne serait pas compréhensible comment la fonction responsable chez l'animal de la fixation sexuelle¹¹⁸, à savoir la fonction imaginaire, se trouve « entièrement détournée vers la relation narcissique »¹¹⁹. L'emblème d'une objectivabilité du désir dans la parole, c'est Œdipe lui-même comme une destinée placée sous la parole de l'oracle et qui se réalise comme une nomination progressive, arrivant à un terme où elle se manifeste elle-même dans un foudroiement ou une lacération¹²⁰. C'est ce déchirement final qui nomme le désir – comme destin.

Il faut voir dans cette conjonction du désir et du destin dans l'arrêt et l'inachèvement, inéluctables et mortels, le sens qu'on doit donner à l'au-delà du principe du plaisir freudien. « La parole est complètement réalisée quand la vie d'Œdipe est complètement passée dans son destin »¹²¹. Au-delà du principe de plaisir, il y a une « liquéfaction d'Œdipe »¹²², son devenir charogne, cadavre public purulent, rebut, déchet, résidu. Telle est la réalité la plus forte de la conjonction de la mort et de la vie¹²³. A partir de là, le sens apparaît comme l'insistance qui fait l'humanité même de l'existence humaine comme existence tragique.

Nous pouvons récapituler les rapports de médiation imaginaire du désir humain à l'aide de l'appareil conçu par Lacan pour expliciter la topique de l'imaginaire, c'est-à-dire en somme le jeu de projection du moi idéal et de l'idéal du moi. Le Ichideal est l'image, la projection imaginaire du moi sur tous les objets de la libido – que ce soit soi-même (i.e. l'anti-objet) ou l'objet de la relation d'objet classique. A chaque fois que la libido s'oriente sur un objet quelconque, elle est orientée sur une projectoin imaginaire fluctuante et dirigée vers un objet qui correspond à cette image¹²⁴. Alors que dans les comportements instinctuels animaux une Gestalt s'interpose entre le sujet et son milieu et stimule des réponses qui s'engrènent

118 Ainsi que de la fixation du territoire.

119 Lacan, Jacques, *Écrits* 1, p. 341.

120 Lacan, Jacques, *Séminaire* 2, p. 314.

121 *Séminaire* 2, p. 315.

122 *Séminaire* 2, p. 316.

123 *Séminaire* 2, p. 317.

124 Il faut noter cependant que dans le jeu de réflexion et de projection articulé dans le schéma du miroir lacanien, tout le champ visuel n'est pas plein. Il y a un espace vide en dehors du cône de l'illusion délimité par la portée du miroir lui-même. Cela veut dire que tout ne se reflète pas dans les projections des idéaux égoïques. En dehors du cône de réflexion des images du moi idéal et de l'idéal du moi, les choses se passent autrement. Cela permet une construction intéressante d'un domaine de validité, d'une restriction sur un espace de la dialectique du désir – hors duquel il y a non désir ou autre chose ou d'autres modalités de désir. Se laisse ainsi penser une hétérotopie psychique qui n'est rien d'autre qu'un approfondissement de l'idée même d'altérité. Ce qui se passe dans cet espace ne se passe pas ailleurs, dans tous les points de l'espace. Dans le cône des projections et des réflexions d'idéaux égoïques et hors de ce cône, les choses ne sont pas semblables.

parfaitement au pattern qu'elle présente, dans la libido humaine l'image qui s'interpose entre le sujet et le réel n'est pas une image fixe, donnée à l'avance, qui déclenche mécanismes libidinaux et comportements de poursuite. Les correspondances mutuelles entre Gestalt et mécanismes libidinaux manquent ici. L'image et le réel diffèrent de telle manière que le réel va avoir une influence sur l'image projetée elle-même et la modifier dans un sens improbable. Dans l'appareil lacanien cela se retrouve dans l'inclinaison du miroir plan et la distorsion qu'elle cause.

L'inadéquation est due essentiellement à la préexistence ou encore la transcendance de l'Autre qui est inscrite dans la structure même du désir humain. Au lieu d'être un pendant biologique complet et adéquat, l'autre humain est variant et incertain. Il fait basculer la symétrie ego-alter et la fait porter tout entière du côté d'alter, dans le sens où alter a une précedence irrécupérable sur ego, une précedence telle qu'elle risque de l'écraser. C'est cette précedence réelle qui fonde la structure d'engolfement du sujet par le langage et l'ordre symbolique en général. Or, ce qui est crucial dans cet engolfement, c'est que cette altérité qui nous enlace a forme humaine. L'autre hors de nous a notre propre forme. Notre libido se dirige vers une forme qui est à la fois la nôtre et celle de l'autre. Donc, encore une fois : « l'impuissance primitive de l'être humain »¹²⁵ est à l'origine de la complexité de la structuration de son appareil psychique. « L'être humain ne voit sa forme réalisée, totale, le mirage de lui-même que hors de lui-même »¹²⁶. La projection des idéaux egoïques est médiée par des images de l'autre communiant dans la forme humaine avec ego.

Il y a ainsi fondamentalement une « difficile accommodation de l'imaginaire chez l'homme »¹²⁷. L'accommodation se fait, en effet, au point de vue d'un sujet virtuel qui est de l'autre côté du miroir – et c'est la clé de la compréhension de l'appareil construit par Lacan. L'autre, le sujet virtuel, voit, lui, l'image réelle de moi hors de sa projection dans le miroir par le désir d'ego, alors qu'ego ne voit que l'image virtuelle d'ego projetée dans le miroir devant le regard d'ego. Ce que le jeu de miroir laisse voir est ontologisé de l'autre côté du miroir sous l'œil d'un spectateur imaginaire : l'image virtuelle est transposée de l'autre côté du miroir et se présente comme du réel. La spécularité est gommée et les réflexions dioptriques, les images nées dans le miroir, ne sont pas aperçues comme telles, mais comme des êtres qui auraient existence dans le monde. C'est une entrée dans l'illusion, puisque le sujet ignore toute la construction avec et autour du miroir. Il oublie le miroir dans l'image qu'il reflète. Naît ainsi un domaine d'être produit par l'entification d'images dioptriques.

L'objet, le corrélat réel de la présence du sujet au monde, est la forme entifiée d'une image de soi dans un miroir, d'une réflexion dioptrique du corps propre dans l'œil du corps propre qui cependant ignore le dispositif de miroitement et croit spontanément avoir affaire à des objets existant dans le monde derrière le miroir. Une telle entification est analogue à celle qui ferait d'images apparaissant sur un écran des êtres réels qui se mouvraient dans le

125 Lacan, Jacques, *Séminaire* 1, p. 160.

126 *Séminaire* 1, p. 160.

127 *Séminaire* 1, p. 161.

monde « derrière l'écran ». L'expression « derrière l'écran » veut désigner tout simplement ce qui se passe dans cette transformation d'une image dioptrique en un objet entifié du monde alentour : ce qui se passe, c'est tout simplement le gommage de l'écran ou du miroir, comme si nous assistions dans le monde réel à des scènes entre lesquelles et nous rien ne s'interpose. Prendre une image de miroir pour une chose, c'est ne pas voir le miroir, ne pas avoir conscience de l'existence d'une fine paroi, d'un écran qui sert de support à la projection de l'image et la fait apparaître comme un morceau de réalité. Entifier une image virtuelle, c'est tout simplement ignorer, oublier ou gommer qu'elle n'est qu'image apparaissant dans le plan d'une surface réfléchissante ou de support.

Le sujet se rencontre dans le monde et imagine les objets qui l'entourent par la médiation de sa propre image. Or, objets et image de soi sont entifiés et le sujet se prend pour un sujet réel existant dans le monde et ayant quelque chose à lui prendre : les objets de son désir. L'appareil dioptrique construit par Lacan révèle que le sujet qui vit dans le monde de ces objets n'est pas le sujet réel, mais le sujet virtuel. Dès lors, la virtualité du monde n'est plus celle d'un 'comme-si' (als-ob) de ses objets, mais d'un 'comme-si' du sujet qui n'est là que 'comme-si' il était réel et qu'il voyait des objets réels ou des images réelles d'objets – alors que le sujet réel ne voit que des images virtuelles.

Si telles sont les médiations imaginaires des rapports à soi et à l'autre, il faut bien voir qu'elles forment le soubassement structurel de la précéden­ce / transcendance de l'autre et le déploiement des interactions symboliques. La liaison symbolique entre moi et l'autre, en dirigeant la libido du moi vers l'autre par la médiation d'une image imaginaire de soi, donne à l'altérité d'alter la capacité de transformer l'image imaginaire d'ego. Ego et alter sont dans une relation qui peut prendre toutes sortes de formes (relation de coopération, d'explication judiciaire, de compétition économique, d'activité de loisir)¹²⁸. Ce qui dans le règne animal se fait spontanément, cette espèce de pariade appariante de ce qui mutuellement se convient, doit être accompli dans le règne humain par la parole. Celle-ci est le seul canal par lequel peut être atteinte une approximation à la complétude de l'appariement spontané¹²⁹.

L'ouverture du monde humain est ainsi caractérisée, par opposition à la clôture de l'Umwelt et à la sexuation animales, par un processus identificatoire d'imagination – de mise en images imaginaires : le désir humain primitif se dirige sur l'autre par le biais d'une « identification au semblable »¹³⁰. Or, l'identification au semblable est invidieuse : les racines de l'identité moïque humaine sont fondées dans la rivalité et l'envie. « Toute connaissance humaine prend sa source dans la dialectique de la jalousie, qui est une manifestation primordiale de la communication »¹³¹.

128 Tels sont les exemples donnés par Lacan dans *Séminaire* 1, p. 161.

129 Nous avons déjà rencontré cette idée de la suppléance du langage à l'incomplétude originelle un peu plus haut. L'idée n'est pas originale et procède en fait d'un fonctionnalisme en somme tout à fait étranger au style de pensée lacanien.

130 Lacan, Jacques, *Séminaire* 3, p. 200. Il faut entendre par identification au semblable : identification de soi à quelque chose qui est semblable à soi.

131 *Séminaire* 3, p. 49.

Les intuitions centrales du stade du miroir¹³² ont à voir directement avec l'idée même d'identification et la nécessité d'en donner une construction théorique satisfaisante. Le stade du miroir représente une crise spécifique, reconstituée dans l'appareil dioptrique proposé par Lacan, et se comprend comme le stade crucial d'identification de soi par le biais de l'autre. L'autre doit ainsi être conçu comme l'instance d'unification et de délimitation de soi – et, dans sa suite, des objets du monde. Le sujet, dans la conception lacanienne, est au départ une « collection incohérente de désirs... un corps morcelé – et la première synthèse de l'ego est essentiellement alter-ego, est aliénée »¹³³. Ou encore dans une formule encore plus pointue : « Au départ, le sujet est plus proche de la forme de l'autre que du surgissement de sa propre tendance »¹³⁴.

Comment un tel énoncé doit-il être lu ? Y a-t-il une base d'évidence phénoménologique pour une telle thèse ? Ou faut-il retrouver dans la parole du sujet une remémoration de ce stade qui restitue clairement l'aliénation du moi dans l'alterego comme un morcellement caractéristique de la tendance originaire au départ de soi. L'approche lacanienne inverse la question. La « base rivalitaire », est « ce qui est surmonté par la parole »¹³⁵. C'est parce que la parole a le sens de pacte, d'accord symbolique, que la dialectique de la constitution de soi par le biais d'une identification à l'autre se soutient¹³⁶. Quant à l'arrière-plan imaginaire de l'identification – menace de morcellement du corps propre parée par la reconnaissance du corps de l'autre comme semblable au corps d'ego ; et triomphe face à l'assurance d'intégrité du corps propre aperçu dans le miroir –, il est assez bien documenté par la fantasmatique à la fois onirique et pathologique.

Un effet immédiat, souvent négligé, de cette identification rivalitaire est l'unification et la solidification du monde des objets. Tout objet est, en effet, à l'origine, un objet du désir de l'autre. L'identification à l'autre – comme identification de soi par le biais de l'autre – rejaillit sur les objets qui peuplent le monde humain. Ils surgissent dans l'espace du désir de l'autre et de mon désir rival, et c'est parce que l'identification passe par l'autre que le monde est peuplé d'objets multiples, divers et de plus en plus nombreux¹³⁷. Les objets de l'envie se multiplient au devant de l'envie, au devant de ses saisies, des conclusions de ses luttes et de ses rivalités. L'envie ne peut jamais s'apaiser : si elle le pouvait, cela voudrait dire que l'identification invidieuse a cessé de s'exercer et que le sujet a trouvé un autre moyen de se maintenir dans l'unité et l'intégrité de ses limites corporelles ainsi que de donner une unité au monde des objets qui lui est commun avec ses Autres.

132 Un exposé instructif de ces intuitions est donné dans Lacan, Jacques, *Séminaire 3*, p. 50s.

133 *Séminaire 3*, p. 50.

134 *Séminaire 3*, p. 50.

135 *Séminaire 3*, p. 50.

136 L'ensemble débouche dans l'exposé lacanien que nous discutons (*Séminaire 3*, p. 51) sur la dialectique maître-esclave avec les figures connues de la constitution du monde humain comme tel dans une lutte à mort « première et essentielle ».

137 On pourrait parler d'une « virulence » des objets (ils sont, dirait-on en allemand, *grassierend*).

Récapitulons : l'identification est un processus orectique, une activité du désir, mettant en jeu des images de soi (moi idéal et idéal du moi), leur projection sur les objets du désir, leur unification par le biais de l'introjection d'une image de l'autre, la médiation de la présence du monde par elles, la prise de consistance des objets du monde par l'effet du caractère invidieux du désir qui fait que tout désir, dès ses moindres commencements, s'est toujours déjà reflété dans le désir de l'autre comme désir rival. L'interférence d'ego et d'alter est constitutive de ce qu'ils sont : elle se révèle dès les premières projections imaginaires d'une extrême complexité. Lacan a imaginé un appareil avec de multiples articulations et des effets de miroitements capables de rendre un peu plus intuitives les fonctions de fonctions, les conditionnements mutuels impliqués dans une telle interférence. De fait, la spatialisation des rapports tentée par Lacan ne fait que saisir les points d'articulation de l'appareil. Elle est loin de rendre pensable les processus identificatoires de constitution de l'identité et de solidification du monde qui ont lieu dans le temps du psychisme. Son mérite cependant est de montrer ce qui est en jeu et l'intrication des jeux en acte. Notre effort a visé à donner une première synthèse des éléments théoriques que nous avons introduits et qui correspondent à l'état de la première théorie de Lacan¹³⁸. Cette synthèse se présente comme une considération psychanalytique sur les destins de l'intimité dans les premiers stades de la maturation humaine – jusqu'à l'avènement du Phallus. Telle qu'elle est, elle pourra servir de transition vers l'étude des thèses du second et du dernier Lacan sur l'énamoration et la jouissance comme structure et crise de la relation intime.

138 *Grosso modo* jusqu'au milieu des années soixante.



III

Der psychoanalytische Akt und sein Wirken

Variationen der Formel: ›Was in der Kur wirkt‹ und ihre Auffassung als »Substanzbegriff« der Kur

Ich schlage vor, dass wir zu Beginn dieser Überlegungen am Titel der Tagung einige *spielerische Variationen* vornehmen. Das tat ich selber bei der Vorbereitung dieses Vortrags und merkte, ohne es im voraus geahnt zu haben, dass einige davon äußerst lehrreich waren. Eine insbesondere zeigte einen *hohen heuristischen Wert*. Denn als ich sie anstellte, ging mir auf, dass die Formulierung des Kongressthemas als Kongress»aufgabe« eine verblüffende Ähnlichkeit mit einer alten philosophischen Formel aufweist. Was ich vortragen werde, entfaltet sich am Leitfaden der Bezüge, welche die eine an die andere Formel knüpfen.

Leichte Änderungen am Buchstaben des Kongresstitels ergeben somit eine ganze Reihe von interessanten Nuancen, die in ihrer Vielfalt und ihrem Gleiten einiges zur Erhellung unserer Fragestellung beitragen.

So könnte man meinen, der Titel hätte um eine Schattierung bescheidener gewirkt, hätte er die Frageform angenommen. Also nicht:

- (1) ›Was in der psychoanalytischen Kur wirkt‹, sondern
- (2) ›Was wirkt in der psychoanalytischen Kur?‹ Das heißt: Was ist das, das (so) wirkt in der psychoanalytischen Kur?

Die *Frageform* deutet auf eine Suche hin: Es ist uns *nicht bekannt, was in der Kur wirkt*. Dieses Wirkende *muss gesucht werden* (was ist denn das, was in der Kur wirkt?). Wenn dieses in der Kur Wirkende schwer zu erkennen bleibt, dann könnte es sein, dass die Kur eben nicht so wirkt, wie man es vermutet, womöglich überhaupt nicht wirkt, wie man es sich geläufigerweise vorstellt.

In der Aussageform zeigt der Satz eine Sache an (das, was in der Kur wirkt) und unterstellt, dass es da ist, irgendwie bekannt ist, und Thema einer Besprechung werden kann, die es näher beschreibt, analysiert und genauer kennzeichnet.

Dies bringt aber die Fragestellung in die Nähe einer anderen Formel:

- (3) ›Was *an* der psychoanalytischen Kur wirkt‹.

An der Kur als einer *Mannigfaltigkeit von Situationen und Interventionen* ist *etwas, was wirkt*. Die so nuancierte Fragestellung lässt die Vermutung des Wirkens der Kur noch offener als die vorige. Es ist auch eine aus der *Medizin* wohlbekannte Fragestellung, wonach ermittelt werden soll, was an einer bewährten oder auch nicht so bewährten Behandlungsmethode wirksam ist. So fragt man sich z.B. bei einer medikamentösen Behandlung, *welches*



Molekül, welche einzelnen Stoffe im Ganzen des Medikaments für die heilsamen Effekte auf den Körper verantwortlich sind – welche bio-chemischen Komponenten diese oder jene schädlichen Mikroorganismen angreifen und diese oder jene morbide Entwicklung verzögern oder aufhalten.

Zieht man die Zeitdimension der Behandlung hinzu, so legt die Formel ›Was an der Kur wirkt‹ nahe, die Kur als Ganzes in ihrem zeitlichen Ablauf anzusehen und danach zu fragen:

(4) *Was wirkt im Verlaufe der Kur?*

Dies heißt: *Was bewirkt die Kur als Verlauf*, als Ganzheit dieser zeitlichen Erstreckung des heilenden Tuns und Erleidens? Also was wirkt *während*, im zeitlichen Verlauf der Kur? So verstanden, liegen Heilungspotenziale in dieser Erstreckung selbst. Die Kur wirkt in der *Verteilung auf die Dauer* oder ganz speziell auf bestimmte Abschnitte dieser Dauer .

In *all diesen Deklinationen der Formel* wird vermutet, dass die Kur mehr oder minder gut wirkt und dass sie es aufgrund des Einsatzes eines ihrer Wirkelemente tut: Die Kur erscheint als mehr oder minder *komplexes Bündel von Massnahmen, Behandlungen oder »Anwendungen«*, die *unterschiedlich wirksam* sind. In der verordneten Kur wirkt dann, vielleicht je nach Patient, diese oder jene Komponente des sachlichen oder zeitlichen Kuraufbaus.

Dann wäre die Frage unserer Tagung: Was ist das, das (so) wirkt in der psychoanalytischen Kur? Welches sind im Verbund der Wirkelemente der psychoanalytischen Kur jene Elemente, die wirklich wirken / wirklich eine heilende Wirkung entfalten?

Man kann die Frage auch so verstehen, dass die psychoanalytische Kur immer wirkt und immer nur eine Wirkung hat, aber so missverstanden werden kann, dass man nicht mehr weiß, was an ihr oder in ihr wirkt. Es ginge hier also weniger um eine Aussonderung der wirklich wirkenden Elemente von den anderen nicht wirkenden als um die *Klärung einer Auffassung der psychoanalytischen Kur*, bei der klar wird, was in ihr wirkt.

Man hat den Eindruck, die Frageform (2) sei die natürlichere, die affirmative (1) eine nachträglich gewählte, die der Sprache wenn schon keine Gewalt antut, so doch eine betont elliptische Wendung abverlangt: ›das, was in der psychoanalytischen Kur wirkt‹. Die *Ellipse spannt die Formel* und presst sie zur weitläufig wirkenden Bezeichnung *einer Sache*. Diese stilistische Trope bringt etwas zum Vorschein, das sich als entscheidend herausstellen wird.

Überhaupt ließe sich die Ellipse akronymisieren, nach anglo-amerikanischer Manier: *WidKw* (*Was-in-der-Kur-wirkt*) in einem Wort und als einheitlicher Begriff.¹ Kurioserweise ist dies die ertragreichste Variation, die Entzünderin eines überraschend fruchtbaren Funkens.

Denn sie erinnert an *das aristotelische »to ti ên einai«*, an die Formel, welche das *Wirken einer Sache substantiviert* oder sozusagen »substanzakualisiert«. Sie ist nichts anderes als die

1 Man mag an Akronyme wie das WWJD (What Would Jesus Do?) denken, das von Al Gore während der Präsidentschaftswahl 2000 wieder aufgenommen wurde. Oder an WYSIWYG (what you see is what you get) etc. Ich meine hier also eher die Gelegenheits- und Bequemlichkeitsakronyme, die im laufenden Text eines Zeitschriftenartikels oder eines Buches zur Vermeidung häufiger Wiederholungen eingesetzt werden.

Formel der »ousia« der Kur: das in der Kur gewirkte Wirken. Es ist die Kur als *Kur-Wirksamkeit*, als das Kurwirksame, als *Kurwirken* als Kurieren. Es ist die Form der *Kur als Akt*².

In der Tat eröffnen sich ganz neue Horizonte für unsere Überlegung, wenn wir unsere Denkbewegung von der Zerstreutheit der Bedeutung des Wirksamen und der Wirksamkeit der Kur als einer Selektion der in ihr auftretenden Elemente wegführen und die ganze Bedeutung in einem Wort und einem Verb, einem Zeitwort des Vollzugs, einem Akt zusammenführen, gleichsam in die Einheit eines Aktes zusammenraffen. Um dies gebührend hervorzuheben, müssen wir die *Aktnatur der Kur*, die Aktualität / Aktartigkeit des in ihr zum Tragen kommenden Tuns herausarbeiten. Dabei müssen wir zeigen, dass die Verbindung zwischen Kur und Akt nicht bloß stylistisch-tropisch, sondern eine in der Sache begründete und unverzichtbare ist; wir müssen zeigen, dass *ohne den Bezug der Kur auf den Akt deren Bedeutung und Wirkweise nie hinreichend geklärt werden können*.

Um dies zu zeigen, werde ich einige der Hauptthesen des lacanschen Seminars (1968) *Lacte psychanalytique* herausgreifen, in denen es um die Aufweisung einer speziellen Ereignisstruktur geht, für deren Bezeichnung Lacan den *Begriff des Aktes* gebraucht als einer Ereigniswirksamkeit, die ein *rückläufiges Wirken* bestimmt. Ich werde dieses Seminar auch darüber hinaus ausgiebig zitieren, um Lacans Auffassung vom psychoanalytischen Prozess selbst darzustellen und zu kommentieren. Die Übersetzungen der zitierten Stellen – dieses im Französischen noch nicht offiziell veröffentlichten und ins Deutsche noch nicht übersetzten Seminars – sind durchwegs von mir.

Das untätige Tun der Psychoanalyse als Sprachtun

Um den *Aktsinn der Kur* hervortreten zu lassen, wollen wir uns zunächst eine Annäherung an ein Verständnis der *Kur als Tun* versuchen. Denn der nächstliegende Zugang zum Aktbegriff in seiner Anwendung auf die Kur scheint die selbstverständliche Auffassung der Psychoanalyse als einer Praxis der Seelenheilkunde zu sein, die etwas tut oder bewirkt. Daher fragen wir:

(5) Was tut denn die Psychoanalyse?

Und: (5.1) *Wenn die Psychoanalyse ein Tun ist, ist sie dann ein Akt?*

Sowie: (5.2) *Wenn die Psychoanalyse ein Tun ist, muss sie dafür wirken?*

Die erste Frage ist sicher subtil, während sich die zweite leicht verneinen lässt.

Es ist entscheidend für das Verständnis der Psychoanalyse – sowohl für das eigene Selbstverständnis als auch für das fremde³ –, dass sie klärt, was sie tut und wie sie es tut. Denn

2 Zur Interpretation der aristotelischen Lehre der Substanz (*ousia*) als Akt, siehe Liske 1985, Inciarte 1970 sowie Clam 2012, S. 79ff., wo der Gedanke erläutert wird und weitere Verweise gegeben werden.

3 Mehr denn irgendwo sonst ist es hier wichtig, Selbst- und Fremdbeschreibung der Psychoanalyse zu unterscheiden. Diese ist nämlich nicht nur hoch kompliziertes Expertenwissen, das für Außenstehende äußerst unverständlich wirkt – unverständlicher jedenfalls wie z.B. die Ökonomie, die aber gelegentlich den Politiker berät und den Bürger aufklärt. Die Psychoanalyse ist nicht nur über kognitives Lernen angeeignetes Wissen, sondern eine Erfahrung und eine Praxis, deren Aneignung durch den Lernenden nicht garantiert werden kann. Den genauen epistemologischen Gebrauch der

am Verständnis ihres Tuns scheiden sich ihre Wege: Es differenzieren sich ihre wichtigsten Strömungen an dieser Frage des Was- und Wie-Tuns, lange bevor sie sich am Verständnis der Wirkung dieses Tuns noch weiter von einander entfernen.

Schwierig und paradox ist die Frage nach dem psychoanalytischen Tun, weil dieses gerade ein betont, gar äußerst enthaltsames Tun ist. Der Psychoanalytiker tut, was er zu tun hat, indem er eben kaum etwas tut: Er sitzt hinter dem Analysanden und schweigt. Sowohl in der Eigenperspektive der Psychoanalyse auf ihre Praxis als auch in deren Wahrnehmung durch ihre Patienten und alle, die von ihr etwas wissen, erscheint in ihr das Tun als etwas, was immer nur konzidiert wird und dies immer unter sehr starken Auflagen. Das *Zulassen des Tuns* ist stets bewusst *minimalistisch*.

Dazu eine Anekdote. Der Onkel eines Freundes verlor seine Frau, die ihn mit drei mittelgroßen Kindern auf den Armen zurückließ. Sehr verlegen, schaute er sich nach Beistand um, weil er, aus gutem Hause, wenig mit den Einzelheiten der Kinderaufsicht vertraut war. Er heuerte ein au-pair-Mädchen an, die aber nicht recht wusste, was sie zu tun hatte, da schon lange eine Haushälterin im Haus war, die alles bestens erledigte. Nach Tagen verlegenen Abwartens entschloss sie sich, dem Vater und Dienstherrn von ihrer Unterbeschäftigkeit zu berichten und ihn um konkretere Aufgaben zu bitten. Sie bekam die verständnislose – und leicht genervte – Antwort: »Ihr Sein ist für mich Tun«.

Dies erinnert unmittelbar an die alten Paradoxien der Philosophie, Theologie und der Mystik um das *nicht-handelnde Handeln* oder das *nicht-tätige Wirken*, d.h. um eine Form des Wirkens, die um so effektvoller zustande kommt, als sie gerade nichts dafür tut.

Es gibt also Weisen des Tuns, die effektvolle *Enthaltungen des Tuns* sind. Es gibt, in der *quietistischen Mystik*, ein »Lassen«, das ein an sich Tun-Lassen, ein mit sich Geschehen-Lassen ist, das (einen) handeln lässt. Damit erweist sich ein solches Nicht-Tun als die höchste und tatkräftigste Form des Tuns.

Paradoxien des Tuns findet man in allen Bereichen des Handelns und Schauens. Sie sind heute zu einer der beliebtesten Forschungsthematiken im Wissenschaftsbetrieb geworden. Sie laufen unter dem Titel der Performativität. Besonders hat die *Performativität der Sprache* beeindruckt, d.h. das *Sprachhandeln* oder das Sagentun.

Bei der Aufklärung der Wirkungsweise einer psychoanalytischen Talking cure auf der Performativitätsschiene zu fahren, wäre ein recht hohler Einfall. Zu behaupten, Psychoanalyse sei ein performatives Sprechen, das mit Worten Dinge macht (»doing things with words«), wäre tautologisch, stellte die einfältigste Auskunft dar, die man sich diesbezüglich denken kann. Sie wäre aber auch schädlich, weil irreführend: Denn man meint dabei immer etwas Wichtiges und Gehaltvolles gesagt zu haben, während man das Dürftigste von sich gibt.

Zwar würden hier, im performativen Sprechen der Psychoanalyse, die Worte nicht so wirken wie die besprechenden Worte einer Inkantation (eines Lall- oder Singzaubers), d.h. als ob sie durch die Zaubermacht der Worte und Melodien eine Wirkung von außerhalb der Seele

Unterscheidung von Selbst- und Fremdbeschreibung hat die Systemtheorie Niklas Luhmanns eingeführt (s. Luhmann 1984).

hervorbrächten; sie zeitigten jedoch auf zwei unterschiedlichen möglichen Wegen Effekte:

- (a) Durch die Wirkung der *Einsicht*, die aus dem sprechenden Umgang mit der eigenen Geschichte und dem spiegelnden Hören des Zuhörers hervorgeht.
- (b) Oder, näher an der psychoanalytischen Theorie, durch die Wirkung der schwebenden und schweifenden Rede, welche über Assoziationen ein *Netzwerk von Bedeutungen* generiert und kristallisieren lässt, das die *wahren Spannungsverhältnisse der Psyche offenbart* und damit dem Subjekt zu ihrer Änderung verhilft.

Gewiss hört der Analytiker nicht wie ein Kommunikationstheoretiker oder ein Linguist, die aktiv und angespannt horchen, um Charakteristiken der sich vor ihnen entfaltenden Rede zu identifizieren; um Motivation, Leit motive, Struktur, unausgesprochenen Sinn des Redens zu erkennen. Seine *Aufmerksamkeit* soll *schwebend* sein, und der Nachvollzug des Redens in diesem Horchen soll nach allen möglichen *Assoziationsrichtungen* offen bleiben. Das bringt uns aber nicht weiter, da in Bezug auf die Wirkung des Redens performativitätstheoretisch nicht mehr gesagt werden kann als dass in der psychoanalytischen Talking cure einseitig und assoziativ, nicht konversationell geredet wird, und das hat Wirkung.

Man kommt der Sache näher, wenn man das *Setting* dieses Redens einbezieht. Denn dieses erlaubt es, eine Art *Instanzen theorie des Redens* zu entwickeln, die uns über die Performativitätsdiskurse hinaus über Ort, Instanz und Wirkungsweise dieses Redens belehren kann.

Das Wirken verbürgten und unverbürgten Sprechens

Der Analytiker begnügt sich nicht mit der *Entgegennahme der Rede* des Patienten, *um einen dritten Anderen wirken zu lassen*. Dies wäre die Konfiguration des katholischen Sakraments der *Beichte*. Denn hier beschränkt sich das Handeln des Beichtvaters primär auf das Zuhören als Entgegennahme der Beichte mit anschließender Lossprechung (*absolutio*) des Beichtenden als Sündenvergebung; in einem zweiten Schritt muss er dann das geistliche Strafmaß der Buße bestimmen und einige Ratschläge erteilen, die heilende Wirkung haben sollen. Er tritt also in einer Doppelrolle als *iudex* und *medicus* auf. Aber es ist weder das Absolvieren der Buße, das den Sünder reinigt, noch der Rat des Beichtvaters, der ihn bessert: denn nicht er wirkt im *Sakrament*, sondern dieses *wirkt ex opere operato*, also gleichsam durch das Zustandekommen des drei-instanztlichen Settings, das die Bedingung für das Eingreifen der heilenden Wirkmacht darstellt.

An diesem Setting sind nämlich *drei Handelnde* beteiligt: der *sprechend beichtende Gläubige*; der *zuhörend* dieses sprechende Beichten *entgegennehmende Priester*; und der einzig *verzeihend und heilend wirkende heilige Geist*. Dieser ist der eigentliche Operator der sakramentalen Wirkung, die einzige Wirkmacht des Ganzen, die sich aber nicht entfalten kann, solange das Sakrament nicht vollzogen ist, d.h. solange die beiden anderen Beteiligten es nicht durch ihr geregeltes Handeln herbeiführen: Der Gläubige muss sich aus freien Stücken zur Beichte melden und sie regelgerecht ablegen: reumütig, aufrichtig, nichts weglassend, formal bewusst und im Besitz seiner Einsicht, offen und vernehmlich sprechend;

der Priester muss die Beichte ebenfalls regelgerecht entgegennehmen: leiblich und geistig anwesend, von dem Willen beseelt, seine sakramentale Funktion wahrzunehmen, muss er am Ende der Beichte in seiner Eigenschaft als Organ des Sakraments, als Werkzeug des Operators in ihm, die sakramentalen Worte der Absolution sprechen⁴.

Es ist lehrreich das Dispositiv der Beichte gegen das des psychoanalytischen Settings zu halten. Der Vergleich ist besonders erhellend, weil er *die Problematik des Wirkens der psychoanalytischen und der poenitentialen Handlung* verdeutlicht und ihre jeweiligen Eigentümlichkeiten hervortreten lässt.

Er lässt vor allem einen Grundsatz der psychoanalytischen Theorie und Praxis zum Vorschein kommen, den Lacan, wenn er sich die Frage stellt, was die Psychoanalyse tut bzw. worin der psychoanalytische Akt besteht, bei der Freilegung des Themas als erstes unterstreicht: »Il y a pas dans mon langage d'Autre de l'Autre« (47)⁵, was er als gleich bedeutend mit dem Satz setzt: »Il n'y a pas de métalangage«⁶. Das heißt, dass die Psychoanalyse *nirgends einen solchen Dritten als Operator und Wirkmacht* im Prozeß aufrufen kann. Was in der Kur wirkt kann nicht eine Sprache sein, die hinter der vom Patienten gesprochenen liegt und die als deren verbürgte Wahrheit gelten könnte. Die Wahrheit dessen, was in der Analyse gesagt wird, kann nirgendwo als vorhanden unterstellt werden. Noch ist die Kur ein religiöses Mysterium, das die Seele soweit behandelt und vorbereitet, dass in ihr die Operation eines letztmächtigen Anderen stattfinden kann, die diese Seele mit sich versöhnt und heilt: »Da, wo die Sprache ist, gibt es gar kein Bedürfnis, nach einer Referenz in einer geistlichen Wesenheit zu suchen« (»là où est le langage, il n'y a aucun besoin de chercher une référence dans une entité spirituelle« [19])⁷.

Den Ausweg aus dieser Verlegenheit bietet, wie ich es angekündigt hatte, der *Aktbegriff*, der es erlaubt, ein *Operieren der Kur ohne metasprachliches Drittes* zu denken. Nichts anderes leitet er, als ein Tun der Psychoanalyse denkbar zu machen, das sich der Anziehungskraft der genannten ontologischen Vorstellungen entzieht.

Thesen

Ich formuliere thesenartig die Aktkonzeption der Kur wie Lacan sie im Seminar *L'acte psychanalytique* entwickelt und gehe dann über zu einem kurzen Kommentar einer jeden These:

-
- 4 Zum Sakrament der Beichte, siehe die entsprechenden Abschnitte des *Codex iuris canonici* der Ausgabe des Jahres 1917; sowie Clercq 1948. Zur thomistischen Lehre der Sakramente und ihrer Effizienz, siehe die *Summa Theologica*, Pars III, Quaestio LX. Zur heutigen Lehre siehe den *Code de Droit canonique annoté* von 1989.
 - 5 Dies ist für Lacan gleichbedeutend mit: »il n'y a pas... de vrai sur le vrai« (47).
 - 6 Die Formel kennt einige Varianten, wie z.B. die gleichbedeutende folgende: »il n'y a pas d'univers du discours« (203).
 - 7 Das Andere muss man »streng als einen Ort definieren,... an dem die Sprache [parole] Platz nimmt« (»défini strictement comme un lieu... où la parole vient prendre place« 298). Das Andere des Anderen wäre gerade die Metasprache, die für die *parole* bürgen würde.

(1) Das psychoanalytische Tun ist für Lacan ein *Akt*, weil es etwas *Nicht-Daseiendes entstehen lässt*. Es ist ein instituierender Akt, d.h. eine *Emergenz*, die strukturell ein *rückläufiges Wirksamwerden der Gegenwart* ist.

(2) Der psychoanalytische Akt instituiert mittels des *psychoanalytischen Settings* eine Szene der Übertragung; er bringt die Übertragung hervor. Die *Analyse beginnt mit der Übertragung und endet mit ihr*. Diese ist nichts anderes als die *Hervorbringung eines Dispositivs*, das das menschliche *Subjekt als ein (Nicht-Ganz-)Seiendes* setzt, das nur von seinem *Begehren* her das ist, was es ist⁸.

(3) Das Subjekt erscheint, wenn man es von seinem Begehrenswesen her liest, als ein *Nicht-Ganzes*. Es ist ein bloßer *Strich* (der Setzung), ein einziger *Zug*, nichts, das von sich aus ist und wirkt, sondern nur ein Gewirktes, ein *Sprach-, Sinn- oder Diskurseffekt* (»effet de discours« 149⁹): Er ist der *Repräsentant eines Signifikanten für einen anderen Signifikanten*.¹⁰

(4) Ist das Subjekt seinem Wesen nach Begehren¹¹ und kein in einen Seins- und Wahrheitsbezug gegründetes ›Wesen‹, keine denkende Substanz, kein ich-sagendes Denken, dann ist dieses Subjekt gespalten. Die *Spaltung des Subjekts ist die seines Begehrensobjekts*. Dieses heißt bei Lacan »Objekt klein a«.

(5) Die psychoanalytische *Kur* ist eine *Arbeit am Begehren*, die der Offenbarung der Gespaltenheit des Begehrens des Subjekts dient. Ihr einziges Tun, die Übertragung, bringt einen Setting hervor, das einer *Verteilung strukturaler Plätze* gleichkommt. Sie steuert, über diese Verteilung, darauf hin, dass der *Analytiker am Platz des Objekts a* des Begehrens *situert wird*.

(6) Der Analytiker ist eine *Wandlung des Objekts klein- a*, welche die Eigenschaft hat, das *Begehren niemals zu beantworten*. Er begegnet dem Subjekt mit der Losung: *Weder gefälltst du mir noch missfälltst du mir*.

(7) Das führt zu einem sehr eigenartigen Manöver am *a* und am Begehren, welches die *Wirkung der Kur* ist: Das *Subjekt wird durchkreuzt* (barriert) *S/**, das *a* wird sowie der *Operator des Begehrens -φ (di)minuiert*. Das nennt Lacan die *Kastration* als Wirkung der Kur, d.h. als das, was mit ihrem Akt entsteht, als das ›Was-in-der-Kur-wirkt‹ (WidKw). Keine

8 Das Subjekt als »n'être pas« (»Nicht-Sein« 148) widerspricht seiner logischen und grammatikalischen Fassung als *ousia*. »Dass das Subjekt als nicht-seiend funktionieren kann, ist eigentlich das ..., was uns die erhellende Öffnung bringt« (»que le sujet puisse fonctionner comme n'étant pas, est proprement ... ce qui nous apporte l'ouverture éclairante« 148).

9 Als solches ist das Subjekt stets »im Rücktritt« (»en démission« 149). Es wird »gebeten abzudanken« (»prié d'abdiquer« 149). Es soll sich dem »Driften der Sprache« (»dérive du langage« 150) widmen, und »deren schon etablierten Effekte einholen« (»à en rejoindre les effets déjà établis« 149). Die Psychoanalyse ist eine solche »Wahlentscheidung ... des Abdankens« (»choix ... de l'abdication« 150), eine Entscheidung, »sich an den Effekten der Sprache zu bewähren« (»choix de s'éprouver aux effets de langage« 150).

10 Dies wäre die nicht ontologische »ousia« des Subjekts, die sich in der »annehmbaren / rezipierbaren Definition« (la »définition recevable du sujet« 147) Lacans niederschlägt: »il est essentiellement ce quelque chose qui n'est que représenté par un signifiant pour un autre signifiant« (147).

11 »de l'homme c'est le désir ... qui est l'essence« (97)

andere Wissenschaft, keine andere Praxis ist in der Lage, dies hervorzubringen, weil keine einen solchen Akt der Offenbarung und Vertiefung der Spaltung aushalten kann, *an dessen Ende das Objekt des Begehrens hinfällt* (choit).

Dies ist ein Panoramablick auf die Anlage der Lacanschen Akttheorie der psychoanalytischen Kur. Im folgenden möchte ich nun die wichtigsten Züge dieser Theorie aufgreifen und einige ihrer Aspekte besprechen.

Der Akt als Emergenz einer instituierenden und nachträglichem Wirksamkeit

Ich beginne mit dem Aktbegriff. Ich habe mich in früheren Arbeiten mit der paradoxen Struktur von Nachträglichkeits- und Emergenzfiguren beschäftigt¹² und werde hier nicht auf die komplexen Zusammenhänge eingehen, die sie implizieren, sondern einzig das ausführen, was zum Verständnis des Lacanschen Aktbegriffs nötig ist.

Lacan leitet mit der Frage nach dem Zusammenhang von Wissen und Wahrheit in die Problematik des Aktes ein. Der Gedankengang führt zu einer Auffassung des Aktes als etwas, das den *Bezugsraum, in dem er sich ereignet, selbst erst eröffnet und als der erscheinen lässt*, der in einem gewissen Sinn *schon da war*, damit der Akt in ihm stattfinden kann. Es geht dabei um die *Vorgängigkeit* dessen, das *wahr* ist, *gegenüber* dem *Wissen*, das es als solches erschließt und enthüllt. So muss logischerweise das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt als wahr entdeckt wird, vor diesem Zeitpunkt bereits als solches da gewesen sein. Es war schon wahr, bevor man auf die Wege kam, die zu seiner Wahrheit führen.

Aber genau dies ist die Prämisse, die Lacan in Frage stellt. Er setzt sie mit einer »professoralen Position« gleich, die von der Evidenz lebt, dass die »Wahrheit schon irgendwo da ist«¹³. Gegen diese Position soll auf die Frage, ob das »Feld, das sie [die Psychoanalyse] organisiert..., vor ihr vorhanden war«¹⁴, kontraintuitiv verneinend geantwortet werden. Dasselbe gilt, so Lacan, für Cantors Transfinites, das in keinem Wissen und das heißt in keiner Wahrheit dagewesen ist, bevor Cantor es erschloss.¹⁵

Wahrheit und Wissen dem Akt ihrer Erschließung vorauszusetzen, hieße, die ganze *Struktur der Nachträglichkeit des Ereignisses des Wissens* zu verkennen und sich damit auf die zusammengebrochenen ontologischen Grundlagen einer theistischen Ordnung zu stellen¹⁶, wie atheistisch das Projekt einer modernen Wissenschaft seinem Anspruch nach auch sein mag.¹⁷

12 Siehe u.a. Clam 2009, S. 37-48.

13 »c'est la position ›professorale‹ que la ›vérité est déjà quelque part« (263).

14 »ce champ qu'elle [la psychanalyse] organise, est-ce que ce champ existait avant [elle]?« (14).

15 Vielleicht aber in einer Wirklichkeit, einer Realität; aber was ist dies? Lacan schreibt feinsinnig, aber dunkel: »la réalité est antérieure à la connaissance«, aber nicht »le savoir« (15).

16 »Ce dont il s'agit de la dimension divine et généralement celle de l'esprit, tourne tout entier autour de ceci: qu'est ce que nous supposons être déjà là avant que nous en fassions la trouvaille?« (24). Und an anderer Stelle: »avant d'être forgée, cette dimension, nous pouvons la concevoir comme ayant été quelque part sue...?« (55).

17 »là où la science présuppose la chose dont le savoir émerge« (163). Alle Wissenschaft, die solches voraussetzt, selbst »la plus athéiste« (163), ist »sur ce point fermement théiste« (163).

Die neue Position der Nachträglichkeit impliziert, dass »das, was durch einen deutenden Eingriff offenbart wird, in keiner Weise in einer Art Vorgängigkeit – die gewusst hätte sein können – gesetzt werden kann«, als ob es »bloße Wiederholung einer Sache« wäre, »die schon, in der Vorzeitigkeit, nur darauf warte, sich darin auszudrücken anstatt von ihrer nachträglichen Wirkung hervorgebracht zu werden«¹⁸.

Es geht bei solchen *Emergenzstrukturen* um die »Solidarität einer direktiven Wirkung mit einer retroaktiven Wirkung« (»solidarité d'un effet directif à un effet rétroactif« 196), welche sich am besten im »Graph der doppelten Schleife« (»graphe de la double boucle« 196) ausdrückt. Der Akt ist dann »die doppelte Schleife des Signifikanten ... als das Paradox einer Wiederholung in einem Zug«. »Die Wiederholung selbst, welche dem Akt intrinsisch ist, vollzieht sich... durch einen Rückwirkungseffekt«, wobei das Subjekt »repräsentiert wird als Wirkung der Spaltung zwischen dem Wiederholenden und dem Wiederholten, welche beide identisch sind«¹⁹.

Der psychoanalytische Akt ist ein solcher *Akt der Emergenz*, der die *ontologische Auffassung eines transitiven Tuns*, das sich auf einer Zeitachse erstreckt und ein Nacheinander der Wirkungen zeitigt, *hinfällig* macht. Damit erneuert²⁰ er das Verständnis von Aktualität überhaupt und »den Status eines jeden Aktes« (»le statut de tout acte« 102). Dies heißt aber nicht, dass die psychoanalytische Kur in jedem ihrer Momente diesen Akt vollbringt. Sie »stellt die Verbindung eines Aktes mit einem Tun dar« (»constitue la conjonction d'un acte et d'un faire« 117). Sie ist also nicht durch und durch jener Akt, sondern enthält »lebhafteste Teile« (»parties... vivides« 117) sowie solche, »die in totem Zustand belassen werden« (»qui sont laissées à l'état mort« 117) und die für die »méconnaissances électives« (bevorzugten Verkennungen 117) verantwortlich sind²¹. Von daher lässt sich eine Unterscheidung in die Praxis der Psychoanalyse einführen, wonach eine Praxisweise sich mehr mit dem Tun befasst, während die andere es auf den Akt absieht²².

Dieser Akt, der sich so anscheinend mächtig einsetzt und *das Gewesene neu hervorbringt*, *beginnt* sozusagen *mit einem Verfehlen*. Er ist ein Verfehlen und ein Verlieren, das – insbesondere als »Fehlleistung« (»acte manqué« 62) – den eigentlichen Auffassungsmodus der

18 »... d'aucune façon n'est posable dans une espèce d'antériorité qui aurait pu être sue ce qui est révélé par l'intervention interprétative ... pure et simple répétition de quelque chose qui déjà, de l'antérieur, ne ferait qu'attendre de s'y exprimer au lieu d'être produit de son effet rétroactif« (167). Dies ist eine der einprägsamsten Formulierungen der nachträglichen Emergenzstruktur, die sich in der poststrukturalistischen Literatur findet.

19 »L'acte est ... la double boucle du signifiant ... comme le paradoxe d'une répétition en un seul trait... la répétition intrinsèque à tout acte s'exerce ... par l'effet de rétroaction... le sujet dans cet acte est représenté comme l'effet de la division entre le répétant et le répété qui sont pourtant identiques« (197). Angewendet auf den psychoanalytischen Prozess ergibt dies die scharfe Formel: »il n'y a pas de psychanalysé, il y a un ayant été psychanalysant« (253).

20 Lacan benutzt im Seminar über den psychoanalytischen Akt in Bezug auf diese Wirkung die beiden Verben »renouveler« und »rénover«.

21 Es sind jene, die »auf diese toten Teile antworten« (»répondent à ces parties mortes« 117).

22 Lacan schreibt: »Il y a ceux qui ont affaire avec l'acte et ceux qui ont affaire avec le faire« (119).

Analyse ausmacht (»ce mode propre de l'appréhension ... de l'analyse« 63). Er setzt mit dem Verlust, dem des Fadens, an (»commence au ›je perds‹. Je ›perds le fil« 63). Als solches »achoppement« (Weggleiten, Verrutschen) stellt er einen Riss (»faille« 63), ein Verfehlen (»ratage« 63) dar, welche beide immer als »Wahrheitsindizien« fungieren (»indices de vérité« 63). »Es gibt nichts Geglückteres als das Verfehlen in Bezug auf den Akt« (»il n'y a rien de si réussi que le ratage quant à l'acte« 64). Der Faden des Denkens, des »ich denke«, muss reißen, damit sich jener Spalt auftut, in dem sich die Wahrheit ereignet. Und dies geschieht immer an einer Einbruchsstelle, an einem »Punkt« (»point« 65), »an den sich der Analytiker stellt« (»auquel l'analyste se situe« 65), und den Lacan »Seinspunkt« (»point d'être« 65), »Punkt einer Endung« (»point d'une terminaison« 65), Emergenzpunkt einer »Evozierung der Wahrheit« (»évocation de la vérité« 65) nennt. An diesem Punkt geschieht die »Einkreisung eines ›ich verliere«« (»cernage d'un ›je perds« 65).

Der psychoanalytische Akt ist ein instituirer Akt, ohne den die Psychoanalyse nicht in der Lage wäre sich einzusetzen (»la psychanalyse ne saurait s'instaurer sans un acte« 161). Daher hat dieser Akt inaugurale, inchoative Bedeutung: er ist Beginn, Eröffnung und Einsetzung (»l'acte institue le commencement« 83). Er liegt aber, was seinen Ansatz angeht, in der Hand einer Person, wenn auch sein Wirken das gesamte Setting- und Kurwirken ist. Für Lacan ist es einzig der Analytiker, der den psychoanalytischen Akt instituiert: Er eröffnet das »In-Akt-Setzen des Unbewussten« (»mise en acte de l'inconscient« 10), welches die Übertragung ist. Das Unbewusste, das »in der Psychoanalyse ... Subjekt / Thema« ist, »wird in ihr in Akt gesetzt« (»l'inconscient, ce sujet dans la psychanalyse, y est ... mis en acte« 10).

Die Übertragung

Wie oben mit Lacan formuliert, *beginnt und endet die Psychoanalyse mit der Übertragung*. »Außerhalb dessen, was ich Handhabung der Übertragung genannt habe, gibt es keinen psychoanalytischen Akt« (»Hors de ce que j'ai appelé manipulation du transfert, il n'y a pas d'acte psychanalytique« 48). Dies heißt, dass *der psychoanalytische Akt die Übertragung eröffnet und einrichtet*. Diese aber verweist auf einen Pol, in Hinblick auf den sie erst in Gang kommt: den Analytiker. Die »Übertragung richtet sich in Abhängigkeit vom *Subjekt* ein, *von dem man annimmt, es wisse*« (»transfert s'installe en fonction du *sujet supposé savoir*« 57).

Durch Freud selbst wurde eine Auffassung der Übertragung autorisiert, derzufolge diese schlichtweg eine (Form der) Liebe sei. Dies ist für Lacan eine sehr unbefriedigende und missverständliche Auskunft. Die Übertragung muss auf ihre strukturelle Funktion hin innerhalb des psychoanalytischen Prozesses mit großer theoretischer Strenge gedacht werden. Daher kann »dieser Brei, den man Liebe nennt« (»cette mélasse qu'on appelle l'amour« 166) zwar »auf den sehr einfachen und dürftigen Ursprung« der Übertragung deuten²³, aber das, »worum es im Herzen dieser Einkleidungen der Liebe geht« (»ce dont il s'agit au cœur des habillements de l'amour« 168), das ist das Objekt des Begehrens, das Lacan als Objekt klein

23 Lacans Formulierung ist die folgende: » ramener le [transfert: die Übertragung] à sa simple et très misérable origine ... l'amour« (168).

a bezeichnet. »Um dieses Objekt a richten sich ... all die narzisstischen Einkleidungen ein, durch welche sich die Liebe erhält« (»c'est autour de cet objet a que s'installent... tous les revêtements narcissiques dont se supporte l'amour« 168).

Wenn sich die Übertragung und ihre (breiige) Liebe auf den *Analytiker* richtet, dann zeigt sie ihn als Liebesobjekt an und stellt ihn *notgedrungen auf den Platz des definitiven Objekts des Begehrens*, jenes a. Damit entsteht unmittelbar für ihn die Frage, was er mit dieser Liebe anfangen soll, z.B. ob er sie abwehren oder ob er zurücklieben soll. Es ist dies die lästige Frage der Gegenübertragung, für die Lacan nur Hohn übrig hat. Denn sie verkennt gänzlich die *wesentlich gespaltene Natur des Liebesobjekts* und seine Funktionsweise.

Gewiss, Lacan scheint ganz klassisch *abstinenzorientierte* Richtlinien für die *Handhabung der Gegenübertragung* auszugeben. Der Analytiker sei gerade »derjenige, ... der in der Lage ist, sich nicht von all dem berühren / affizieren zu lassen,... wodurch jedes menschliche Wesen kommuniziert«²⁴. Er befinde sich außerhalb des »Fleisch und Bein« (»de l'os et de la chair« 154) der menschlichen Beziehungen. In der Übertragung haben »weder das ›du gefällt mir‹ noch das ›du missfällt mir‹ einen Platz« (»N'y a place ni le *tu me plais* ni le *tu me déplaît*« 154). Sie gehören zum Narzissmus und zur Liebe, aber nicht zur Stellung des Psychoanalytikers.

Die »Stellung des Psychoanalytikers ... das ist die Leere, das Loch, der Platz des Begehrens« (»la position de l'analyste ... c'est le vide, le trou, la place du désir« 71). Die Stellung mag so beschrieben werden, sie ist aber für den Analytiker nicht leicht zu orten. »Der Psychoanalytiker ... kennt sich nicht und ... da, wo er ist, existiert er sicherlich als gespaltenes Subjekt, bis in seinen Akt hinein« (»le psychanalyste ... ne se connaît pas, et, ... où il existe, c'est en tant qu'il est assurément sujet divisé, et jusque dans son acte« 103). Es ist dies auch keine feste Position, sondern eine, die sich im Laufe der Kur bewegt. Sie folgt der Bewegung der Analyse selbst, welche die Bewegung des Objekts a selbst ist, das auf die Position eines »verworfenen Objekts« (»objet rejeté« 161) hin gleitet.²⁵

Die *Akttheorie der Übertragung entzieht allen Tendenzen den Boden, die auf die Bewahrung und Besicherung ihrer Prozedur hinauslaufen*. Dass die Übertragung zustande kommt und wirkt, bürgt nicht für einen Prozess der Berichtigung, der unter der Leitung des Analytikers und seiner Normsetzungen stattfinden solle. Ihre Wahrheit verhilft der Psyche nicht zu einer Quadratur im Sinne von Einheit und Ganzheit. Die *Wahrheit der Übertragung ist das Reißen eines Risses im Subjekt* und die Spaltung des Subjekts *entlang der Spaltung seines Begehrensobjekts*, bis dieses an die Stelle kommt, an der es hinfällig wird²⁶.

24 Ich entscheide mich für eine durch leichte Kürzungen vereinfachte, dennoch sinngetreue Wiedergabe des (komplizierten) Satzes: »celui qui est capable... de ne point se laisser affecter par tout ce qu'il en est de ce par quoi communique tout être humain dans toute fonction avec son semblable« (154).

25 In diesem Objekt »konkretisiert sich die ganze Bewegung der Psychoanalyse« (»se spécifie tout le mouvement de la psychanalyse« (161).

26 Erläuternd: »Le terme de l'analyse consiste dans la chute du sujet supposé savoir et sa réduction à l'avènement de cet objet a« (87).

Nichts kann die Übertragung zu einer Rückgabe der Hingabe des Subjekts an sie bewegen, damit dieses sich als Ganzes wieder zurück gewinnt. Es gibt keine »Übertragung der Übertragung« (»transfert du transfert« 47) so wenig, wie es »ein Wahres über das Wahre gibt« (»il n'y a pas de vrai sur le vrai« 47). Es gibt »keine [einzig, welcher Art auch immer] übertragbare / transferenzielle Rückführung / Reduktion, keine [einzig] analytische Zurücknahme der Übertragung selbst« (»aucune réduction transférentielle possible, aucune reprise analytique du transfert lui-même« 47).

Das *Ende der Analyse* und der Handhabung der Übertragung ist die »*Austreibung des Objekts a*« (»l'expulsion de l'objet a« 87). Diese geht damit einher, dass der Analytiker es »erträgt, nichts anderes mehr als dieser Rest ... der hinfälligen Sache zu sein, die da heißt das Objekt a« (»supporter de n'être plus rien que ce reste... de la chose chue qui s'appelle l'objet a« 87). Der Analytiker ist seitens des Analysanden mit einem »désêtre« (»Entwerdung«, könnte man auf Deutsch vielleicht sagen) »geschlagen« (»frappe« 88).

Die Wahrheit und der Riss im Anderen

Die Thesen zur Wahrheit des analytischen Prozesses stellen einen *ganz wichtigen Schritt Lacans* dar, dessen Bedeutung man oft unterschätzt. Sicher sind sich die meisten Analytiker – vielleicht mit Ausnahme Jungs – bewusst, dass sie mit keinen übersinnlichen Instanzen arbeiten. Doch ist es sehr mühsam, ihnen klar zu machen, das der *Operator der Kur* (das »Was-in-der-Kur-wirkt«) keineswegs etwas ist, was schon vor der Kur da gewesen wäre wie z.B. eine *Wahrheit* der seelischen Zusammenhänge, die durch die Kur freigelegt würde und ihr eine berichtigende Wirksamkeit verliehe.

Vollzöge sich die Kur am Leitfaden einer Wahrheit, dann würde sie *von einem Anderen des Anderen her wirken* oder von einem Dritten, das der Analytiker kennt und das er dem Analysanden offenbart oder zu dessen Erkenntnis er ihm verhilft, damit er von ihm her in sein wahres Wesen eingesetzt würde. Dieses Dritte kann für Lacan kein Anderer sein als der Analytiker selbst, der in den Einkleidungen sozialer und psychischer Überich-Ideale und Mächte auftritt. Es geht nicht darum in der Analyse, jenseits des falschen Selbst (*false self*) und seiner Konstruktionen das wahre Selbst (*true self*) zu finden: »Es gibt kein anderes true-self... als Hr. Winnicott selbst, der sich da als Anwesenheit der Wahrheit setzt« (»il n'y a d'autre true-self ... que M. Winnicot lui-même qui là se pose comme présence de la vérité« 74). Denn »dieses *falsche*-Sein, ist unser aller Sein« (»Ce *faux-être*, c'est notre être à tous« 80).

Es ist sehr mühsam gegen die in der Psychoanalyse sehr weit verbreitete Auffassungsweise anzukämpfen, dass in der *Geschichte des Subjekts* etwas liegt, das sie auf jene Abwege brachte, auf denen das Subjekt erkrankt und seine Symptome entwickelt hat; dass *das Subjekt in ein rechtes Lot kommen könnte*, wenn es erst den wahren Verhältnissen einer entneurotisierten psychischen Verfassung entspräche, die der Analytiker oder dessen Behandlungsmethode kennt und zu der er es hinführt.

Am mühsamsten ist es, *gegen das vermutete Wissen des Analytikers anzukämpfen. Jedes Mal*, wenn der Analytiker als ein *sujet supposé savoir* angesetzt wird und als solches gilt – denn dass er als solches angesetzt wird, ist unvermeidlich –, *jedes Mal*, wenn ein Wissen um die

rechten psychischen Verhältnisse, um die Wahrheit überhaupt vermutet wird, *operiert in der Kur ein Anderes des Anderen und eine Metasprache* (métalangage).

Die Gegebenheit dieser Instanz und dieser Sprache jenseits der kriterienlosen, irrenden Sprache, welche die Sprache der Analyse ist: das wollen viele im Gefolge Lacans verwerfen. Doch dergleichen zu leisten, fällt nicht leicht. Der *Hang*, der immer wieder zur Metasprache führt, ist an sich *unwiderstehlich*. Es ist sehr schwer, anders zu denken als in orientierten Bezugsräumen, in denen die Dinge nach einer normativen Ordnung streben und sich darin verorten, und in denen das Subjekt sich auf feste Grundlagen stellt, umgeben von einer entlang einer Achse des Wahrseins geordneten Vielheit der Dinge.

Das Sprechen muss aber als radikal unverbürgt angesetzt werden: »Es gibt keinen Ort, an dem die durch die *parole* konstituierte Wahrheit verbürgt ist; kein Platz rechtfertigt das Infragestellen dessen, was nichts anderes als Wort ist, durch Worte, die ganze Dialektik des Begehrens ist das Netzwerk der Marken (›marques‹), die sie ausmacht, indem sie sich im Zwischenraum zwischen der Aussage und dem Aussagen gräbt« (›il n'y a nul lieu où s'assure la vérité constituée par la parole; nulle place n'y justifie la mise en question par des mots de ce qui n'est que mots, toute la dialectique du désir est le réseau de marques qu'elle forme, se creusant dans l'intervalle entre l'énoncé et l'énonciation« 191). Dies muss durch die folgende Notation festgehalten werden: »Es gibt kein Anderes: S(A)« (›il n'y a point d'Autre: S(A)« 191). »Das Andere ist somit ein Feld, das von der selben Endlichkeit gezeichnet ist wie das Subjekt selbst« (›l'Autre est donc un champ marqué de la même finitude que le sujet lui-même« 191).

Dagegen *wehrt sich das Subjekt durch Verwerfung* (›forclusion« 192) und *Verleugnung* (›déli« 192). Es wehrt sich somit, »Folgerungen aus der Wahrheit, dass es keinen Anderen gibt, zu ziehen« (›donner suite à cette vérité qu'il n'y a point d'Autre‹). Es nimmt seine Zuflucht zur »Eile« (›la hâte‹), denn »sie ist das, was die Wahrheit entkommen lässt« (›c'est ce qui laisse justement échapper la vérité‹). Das, was Lacan die »psychische Eile« genannt hat²⁷, erweist sich als eins der wichtigsten Mittel, dank derer wir das Leben aushalten²⁸. Die Wahrheit, der damit ausgewichen wird, ist »einzig der Mangel, der Verlust« (›la vérité c'est que le manque, ... c'est la perte« 86). Das, was nicht hingenommen werden kann, und was einzig die Kur bewirkt, ist, dass die Wahrheit »unheilbar« (›incurable« 101) ist, denn kein Subjekt ist »in der Lage, das zu meistern, worum es geht« (›nul n'est posture de maîtriser ce dont il s'agit« 277).

Die »Verortung« der Wahrheit wird daher für eine solche Auffassung der Psychoanalyse und ihres Aktes besonders dringlich. Die Wahrheit lässt sich nämlich am besten als ein Ort begreifen, der im Geflecht der Bahnungen des Begehrens, welche das Subjekt konstituieren, eingekreist liegt. Sie liegt »an dem Punkt, an dem das Subjekt es ablehnt, zu wissen« (›la vérité ... gît au point où le sujet refuse de savoir« 301). Das Seminar *Der psychoanalytische*

27 In seinem Text »Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme«, in: *Écrits*, Paris Seuil 1966, p. 197-213.

28 »Ça nous permet de vivre«, schreibt er an derselben Stelle (S. 86).

Akt enthält eine der klarsten Formulierungen über den *Bezug der Wahrheit zum Symptom*, wobei der *Begriff des Realen* eine vermittelnde Rolle spielt und dadurch selber von einer Seite erhellt wird, die ihn entmythisiert und greifbar macht. So heißt es ganz klassisch lacanianisch: »Alles, was vom Symbolischen zurückgeworfen wird, erscheint im Realen wieder« (»Tout ce qui rejeté du symbolique reparaît dans le réel« 301). Hinzugefügt wird aber: »Das Symptom ... das ist der reale Knoten, wo die Wahrheit des Subjekts ist ... Die Wahrheit nimmt diesen Körper ein, der Symptom genannt wird« (»le symptôme ... c'est le nœud réel où est la vérité du sujet ... la vérité ... prend ce corps qui s'appelle le symptôme« 301-2).

Die *Verkennung der Wahrheit* und ihres Ortes gehört damit zur Verfassung des Subjekts als solchem und muss als jene *Verfehlung* erlebt werden, die jede Aussicht auf einen *Einklang des Psychischen* mit sich selbst *ruiniert*. Hier vollzieht Lacan eine *zweite Verortung* und Identifizierung, nämlich die *des Genießens* (»jouissance«) mit dem, *was die Verfehlung zeitigt*, oder mit dem Verfehlen selbst. Er versteht das Genießen als jenen »Unterbrecher« (»interrupteur«²⁹), »der im Bedürfnis-Befriedigungs-Zyklus einen Bruch ausmacht« (»l'interrupteur qui dans le cycle besoin satisfaction fait faille« 67). Klar und deutlich *setzt* Lacan an dieser Stelle das *Genießen von der Lust* (»plaisir«) ab, indem er hinzufügt: »während die Lust keinen [solchen] Bruch ausmacht, [denn] die Lust ist in sich selbst Befriedigung« (»alors que le plaisir ne fait pas faille, le plaisir est en lui-même satisfaction« 67).

Das *Genießen* gibt sich somit als die *genuine Dimension des Verfehlens* (ratage), insbesondere der stärksten Befriedigungsintensitäten *des Geschlechtsaktes* selbst. Dieser beherbergt in sich die grundlegende Verfehlung, die in der menschlichen Triebhaftigkeit angelegt ist und die sie in ihrem Grunde konstituiert, nämlich die des Geschlechterverhältnisses als solchen. Hier greifen nämlich jene »guten Figuren« (les »bonnes figures«, wie Lacan sie nennt³⁰), welche eine *Ineinanderpassung*, im Lacanschen Sinne eine »coaptation« der Geschlechter – z.B. als jungsche *animus* und *anima* – verbürgen könnten, nicht mehr. Das *Genießen* ist sozusagen das *Epizentrum*, von dem aus die Stöße ausgehen, welche die »guten Figuren« erschüttern, spalten, Fissuren in sie reißen, die sie einander ent-eignen und zusammenbrechen lassen. Der »Status des Genießens« (»statut de la jouissance«) ist die »Unbefriedigung« (»l'insatisfaction« 67).

Lacan spricht hier zwar von »einem« Status des Genießens als Unbefriedigung – und nicht wörtlich von »dem« Status, wie ich es übersetze. Die Abweichung hat aber im Zusammenhang des zitierten Textes keine besondere Bedeutung, denn Lacan kommt es hier darauf an, *das Genießen vom Bedürfnis und seinen Befriedigungsschemata abzusetzen*. Es geht darum zu betonen, dass das Lebewesen Mensch nicht von Anfang an durch die Unbefriedigtheit gezeichnet ist – wie alle traditionellen »Anthropologien« es lehren, für die der Mensch ein zur Befriedigung seiner Bedürfnisse besonders dürftig ausgestattetes Lebewesen ist; sondern dass dieses Lebewesen gerade, wenn es genießt, von der Unbefriedigtheit gezeichnet ist. Das

29 »Interrupteur« heißt der (elektrische) Schalter, mit dem etwas ein- und ausgeschaltet wird. Lacan hat m. E. hier einzig die Ausschaltung im Blick.

30 Siehe Lacan 1955, S. 419. Vgl. dazu Clam 2007, S. 180.

Genießen unterbricht durch einen konstitutionell subjektivierenden und sexuierenden Bruch die kreisförmige Entsprechung von Bedürfnis und Befriedigung.

Alle Ganzheiten werden von diesem Bruch und dieser Fissur gespalten und verfehlt, insbesondere die paradigmatische Ganzheit des Seins und der Wahrheit selbst.³¹ *Alle seienden und wahren Ganzheiten* offenbaren sich als *gespaltene und zersetzte Metonymien*. Die metonymische Figur selbst, also die Figur, in der ein Teil in die Lage kommt, für das Ganze zu stehen und es zu repräsentieren, erscheint damit als inhärent widersprüchlich.³² Das »Ganze ist nichts als das Phantom des Teils ... das Paar ist ebenso wenig ein Ganzes wie das Kind ein Teil der Mutter ist« (»le tout n'est que le fantôme de la partie... le couple n'est pas plus un tout que l'enfant n'est une partie de la mère« 203).

Ebenso *illusorisch* stellt sich die »Verschmelzungseinheit in der sexuellen Kopulation« (»l'unité fusionnelle dans la copulation sexuelle« 204) oder *die »männlich-weibliche Ergänzung«* (»complémentation mâle et femelle« 235) dar. Die Geschlechterkonjunktion ist »keine Vereinigung, kein Ganzes« (»une union, un tout« 248). »Das Geschlecht ist nicht Alles, [noch] das Ganze« (»le sexe n'est pas tout, le tout«). Die *Ganzheitlichkeit* ist eine schleichende *Unterstellung*, nämlich einer (für Lacan einzig »imaginären«) *Koaptation »guter Figuren«*³³. Eine Ganzheit gleitet sozusagen hin zum Ort des Geschlechts (le sexe) und suggeriert damit, dass das Ganze vom ihm her, dem Geschlecht kommt³⁴.

Diesen *Trug* – der Unterstellung – *leistet* eine besondere Instanz und Macht, die Lacan das *Objekt klein a* nennt. Es ist es nämlich das, »allein, die Funktion des *Ganzen* motiviert und erstehen lässt« (»[l'objet a,] seul, motive et fait surgir la fonction du tout« 248)³⁵. Diesem

31 Betonen wir nochmals, dass das, was der Bewahrheitung der Wahrheit in der Konstitution des Subjekts entgegen wirkt, das Sexuelle ist. Der Geschlechtsakt lässt sich niemals wahrhaft verwirklichen (es gibt einen »caractère irréductible de l'acte sexuel à toute réalisation véridique« 41). Es ist eine »Defizienz, welche die Wahrheit in ihrer Annäherung des sexuellen Feldes empfindet« (»défiance qu'éprouve la vérité de son approche du champ sexuel« 41). In ihr ist dann jene »besondere Ungeeignetheit zum Genießen« (»inappropriation particulière à la jouissance« 41) begründet, die wir anzeigen.

32 Lacan spricht von einem »ressort contradictoire inhérent à toute métonymie« (203).

33 Es finden sich im Seminar über den psychoanalytischen Akt weitere interessante Formulierungen zu diesem wichtigen Topos. Es seien einige zitiert: Die Vollkommenheit ließe sich denken als »Vereinigung zweier Genießen« (»conjonction de deux jouissances« 171), bei der der Mann und die Frau zu sich kommen und ihre subjektive Verwirklichung erreichen würden. Gerade eine solche Vereinigung ist unmöglich, denn es gibt »eine auf ewig festgesetzte Ferne zwischen beiden Genießen« (»une distance à jamais établie entre les deux jouissances« 172). Unter diesen Umständen erläutert sich die Funktion des Phantasmas als Vermittler oder Medium (»intermédiaire«, »médium« 171), das die Geschlechter durch die Engen des Begehrens führt und den »feindlichen Polen des Genießens« (»pôles ennemis de la jouissance« 175) zu einem Verhältnis verhilft. Interessant ist an diesen Stellen, dass das Phantasma in der Rolle eines Vermittlers der Unterbrechung erscheint, der dem grundsätzlichen Missstand der Sexualität (»il y a quelque chose qui cloche du côté du sexe« 172) abhilft.

34 »...le tout vient à sa place en faisant croire que lui, le tout, vient du sexe...« (248).

35 Lacan schreibt an anderer Stelle zum selben Gedanken: »c'est l'objet a qui est au principe du mirage du tout« (»es ist das Objekt a, das am Ursprung des Trugbildes des Ganzen liegt« 237). Wenn man

Wirken von *a* muss daher in der Kur entgegengewirkt werden. Die *Kur* hat keinen anderen Sinn und Ziel. Sie muss mehr als entstandene und registrierte Einsichten sein. Sie muss in ihrem Kern einen Aktstatus haben, der sie stets, in den genuinen Momenten ihres Vollzugs, als Wirken aufweist, das *die von a geschaffenen phantasmatischen Ganzheiten entwirkt*. Dies tut sie nach Lacan, indem sie *a* seinerseits im Vollzug der Übertragung auf einen Ort hin gleiten lässt, an dem seine phantasmatische Wirksamkeit von ihm abfällt.

Die Spaltung des Subjekts als Spaltung seines Begehrenobjekts und das Ende der Analyse

Der letzte Schritt in dieser Rekonstruktion der Kurwirksamkeit (WidKw) geht auf die Repräsentation der Spaltung des Subjekts, die von dieser seiner (Unter)Brechung durch das Genießen und seine Wahrheit gezeitigt wird. Die Bezüge der *Spaltung* auf die Wahrheitsaversion *des Subjekts als Nichtaushaltbarkeit des Wissens um seine Brechung*, sowie auf die *phantasmatische Wirksamkeit von a* haben sich in unserer Darstellung schon deutlich abgedeutet. Was noch auszuführen bleibt, ist der Bezug zur *Kastrationswirkung der Analyse*.

Zunächst soll auf die *Spaltungswirkung von a* eingegangen werden. Dieses Objekt steht bekanntlich für das »anfänglich verlorene Objekt« (»objet perdu initial« 85) und wird von Lacan als »Ursache des Begehrens« angesetzt (»objet perdu cause du désir« 85). Es ist dieser *Verlust* und die Unmöglichkeit, ihn rückgängig zu machen – denn er ist uranfänglich und dadurch *unaufhebbar* –, die das Subjekt, das unwiderruflich von diesem Objekt abhängt, spalten³⁶. Entgegen allem, was die Philosophie des *Subjekts* uns lehrt, ist dieses keineswegs Ursache seiner selbst (*causa sui*), sondern der *Effekt einer Begehrensbahnung*, die *um diesen Verlust* verläuft. Das Subjekt ist die »Folge des Verlustes« (»conséquence de la perte«) und muss sich daher, um an seine Wahrheit heranzukommen, »in die Folge des Verlustes stellen« (»il faudrait qu'il se mette dans la conséquence de la perte 85). Nur so kann es nämlich »wissen, was ihm fehlt« (»savoir ce qui lui manque« 86). Dieses ihm Fehlende ist keineswegs ein beliebiges Objekt, dessen es auf bestimmten Wegen habhaft werden könnte, sondern vielmehr die Wahrheit dieses das Subjekt selbst zeitigende Fehlens selbst. Zu diesem Wissen gelangt es einzig auf dem *Umweg der Analyse*, die das Subjekt *an ihrem Ende* für es selbst als »das geteilte Subjekt, das S/« (»le sujet divisé, le S/« 88) erweist. Dies ist die von Lacan recht eindrucksvoll »Subjektseffekt« (»effet de sujet «) genannte Wirkung, die sich am Ende und als Ende der Psychoanalyse als »eroberte Wahrheit« (»vérité ... conquise« (88)) einstellt.

Im Seminar gebraucht Lacan in betonter Weise eine Metapher, die das darstellen hilft, was mit dem Objekt *a* in der Analyse geschehen soll. Diese *Metapher* bezeichnet den Prozess der Destitution dieses Objekts als das Wirken, das *dem Wirken von a in der Analyse entgegengesetzt* wird. Sie ist insofern wichtig und in unserem Zusammenhang bemerkenswert. Nach

bedenkt, das *a* hätte verschiedene Träger oder Unterlagen (»supports« 237) in typischen Objekten wie Abfall, Blick, Stimme, ..., dann gilt es das Verhältnis *des a* zu erkennen, um »die Beziehung zum Term *Ganzes* von ihrer Funktion zu entheben« (»déstituer de sa fonction la relation au terme *tout*« 237).

36 »le sujet dépend de cette cause qui le fait divisé et qui s'appelle l'objet a« (85).

ihr soll im psychoanalytischen Akt als Kurwirken der Analyse das Objekt *a* »ausgetrieben« werden (»expulsé«). Diese *Austreibung* setzt Lacan dann mit einer Kastration gleich.

Das *a* soll ausgetrieben werden wie die »polaren Körperchen in der Meiose« (»globules polaires dans la méiose« 171), d.h. wie »das, wovon sich die sexuellen Zellen in ihrer Reifung entledigen« (»ce dont se débarrassent les cellules sexuelles dans leur maturation« 171). Am Ende des Prozesses steht »gewissermaßen die reduzierte Zelle« (»la cellule réduite en quelque sorte« 171). Der Prozess der *Analyse* ist ebenfalls ein *Reduktionsprozess*, der Kastration genannt werden kann und der das Subjekt von Ansetzungen entledigt, welche die Wahrheit seiner Spaltung verschleiern. Erst wenn diese *Entledigung*, *Abstreifung* und *Austreibung* geschehen ist, erfolgt die Subjektivierung.³⁷

Die Enthebung oder »*Destitution des Subjekts*« (»destitution du sujet« 95), die vom psychoanalytischen Akt impliziert wird, »das nennt sich Kastration« (»ça s'appelle la castration« 95). Was *Kastration* hier bedeuten soll, erklärt Lacan folgendermaßen. Das Subjekt soll »gewart werden, ... das es nicht das Organ des einzigen, unären, vereinigenden Genießens hat« (»réalise qu'il n'a pas .. l'organe de la jouissance unique, unaire, unifiante 96), d.h. dass es ihm unmöglich ist, aus der »Vereinigung von Subjekten entgegengesetzten Geschlechts« (»conjonction de sujets de sexe opposé« 96) ein Genießen zu gewinnen, das eins wäre. Es muss gewahrt werden, dass es »keine subjektive Verwirklichung des Subjekts ... als sexuierter Partner« des Geschlechtsakts gibt (»Il n'est pas de réalisation subjective possible du sujet ... comme partenaire sexué« 96).

Das Ende der Analyse ist eine solche vollbrachte Kastration. »Das Subjekt, das diese Aufgabe vollbracht hat, ... hat sich als Subjekt in der Kastration als vollzogenem Fehlen am Genießen der geschlechtlichen Vereinigung verwirklicht« (»le sujet qui a accompli la tache... s'est réalisé comme sujet dans la castration en tant que défaut fait à la jouissance de l'union sexuelle« 100). Dies ist die Verwirklichung der »Operation Wahrheit« (»opération vérité« 85), die sich als $-\phi$ schreibt und Kastration genannt wird. Sie kennzeichnet die »Kluft, die dem Geschlechtsakt eigen ist« (»béance propre à l'acte sexuel« 85).

Da das Objekt *a*, das ist, was »diese Wahrheit maskiert, zuschließt, zustopft«, (»masque, obture, bouche cette vérité« 151), muss es durch ein *Manöver* ausgetrieben werden. Dieses setzt, wie wir gesagt haben, *an seine Stelle ein Subjekt, von dem man annimmt, dass es wisse*. Denn erst daraus, dass zwischen diesem Subjekt und dem anderen Subjekt, dem *Analysanden*, *von dem man annimmt, es sei Anspruch* (»demande«), ein Intervall entsteht und ausgehalten wird, *erübrigt sich das Objekt a* und wird zum »Residuum« (»résidu« 305). Der Analysand vollzieht dann die *Zurückweisung dieses Residuums*, indem er es – in seiner Identität mit dem Analytiker – aus sich herauswirft.

Das Ende der Analyse ist der Punkt, an dem das Subjekt »sich entscheidend trennt, sich als durch das besagte Objekt verursacht ... in seiner Subjektteilung verursacht erkennt« (»décisivement se sépare, se reconnaît pour être causé par l'objet en question... causé dans sa division de sujet« 161). Damit »bleibt es von jener Kluft gezeichnet, die die seine ist« (»reste

37 Lacan schreibt: »à partir de là la subjectivation est faite« (171).

marqué de cette béance qui est la sienne« 161). Die *Analyse* vollzieht sich auf diese Weise in einer »doppelten Bewegung« (»double mouvement« 161): Übertragung und Kastration. Für Lacan ist es eine *Bewegung der Abtrennung und Auseinanderhaltung*, der »Disjunktion von $-\phi$... und klein *a*« (»disjonction du $-\phi$ et du petit *a*« 161).

Die »ruinöse« Bewegung der Kur

Lacans Auffassung des psychoanalytischen Prozesses als einer durch rückläufig wirkende Akte wirksamen Kur lässt sich nur adäquat erschließen, wenn man sie vor dem Hintergrund dessen begreift, was Lacan den *Seinsmangel* nennt und von dem aus er die bis dahin leitende Vorstellung einer *heilungsorientierten Kur relativiert* und in Frage stellt. Ich habe an anderer Stelle versucht, Lacans provokative These, Heilung sei ein Wirkungsüberschuss der Psychoanalyse, aus der Anzeige des Seinsmangels am (Un)Grund des Subjekts zu erhellen.³⁸ Zum Verständnis der psychoanalytischen Kur als Austreibung des *a* und Vollzug der einzig entscheidenden Kastration am Subjekt muss man ebenfalls auf die Unhintergebarkeit des Seinsmangels verweisen. Denn dieser Mangel *macht das Subjekt* zu dem, was es ist, und macht es *grundlegend unheilbar*, insofern das Subjekt aus diesem Mangel heraus zu nichts anderem sich konstituieren kann als zu einem Begehren, das diesen Mangel mit aller Macht zu stopfen versucht. Das Subjekt konstituiert sich daher *notgedrungen als ein Effekt des Begehrens nach einem Objekt*, welches die Fülle eines Besitzes repräsentiert, der den *Seinsmangel verschleiert und verschließt*.

Dieses Objekt ist an der kardinalen *Kreuzung des Begehrens mit dem Begehren eines Anderen* anzutreffen, der Kreuzung mit anders (entgegengesetzt) sexuiertem Begehren. Das heißt, dass *a* nicht nur als Begehrtes repräsentiert wird, sondern als ein *Objekt*, das von der Inständigkeit des es angehenden Begehrens her *notgedrungen zurückbegehrt*. Alle Objekte *a* (Blick, Stimme, Busen, Skybalon, Phallus) sind Anspruchsobjekte, d.h. Objekte, die durch das sie erfassende Begehren zwangsläufig zu einem Anspruch (»demande«) belebt werden. Sie haben die Eigenheit, das Begehren von sich aus zu beantworten. Die *Verbindung des Begehrens mit seiner Antwort* ist das, was den *Objekten a ihre Härte*, ihre Solidität, ihre Unzersetzbarkeit *verleiht*. Objekte, bei denen das auf sie gerichtete Begehren sich nicht mit anderem Begehren verbinden, d.h. keine Konjunktion mit einem anderen Begehren eingehen kann, können nicht die Objektfestigkeit und -fülle erzeugen, die den anfänglichen Mangel ausfüllt.

Die *Dynamik des Begehrens um diese Objekte* macht die *Subjektivierung und Sexuierung des existierenden Subjekts aus* und schafft dadurch die *Problematik des Krankwerdens* des Subjekts *an allen möglichen Erfüllungen* seines Begehrens, die stets von einer radikalen Unbefriedigtheit gezeichnet sind. Allen Formen der Erfüllung voran ist das *Genießen* anzuzeigen, das so markant am Mangel operiert. Ja, es ist die einzige Form der Erfüllung, nach der im Grunde gestrebt wird, und die *primäre Form der Erfüllung, die das Scheitern aller Kurierungen des Mangels offenbart*. Damit verhärten sich auch die Bahnungen des

38 In meinem Beitrag »Le manque d'être. Sur la centralité d'un motif philosophique dans la psychanalyse«, der diesen Band eröffnet.

Begehrens um die Objekte *a* selbst: sie werden zum Ort des Leidens am Symptom und selbst heillos und unheilbar.

Lacan kann keinen anderen Weg zur Erweichung der Verhärtungen des Mangels im Symptom – das sich nunmehr als Knotung der Wahrheit des Subjekts im Subjekt erweist – aufzeigen *als den gänzlichen Fall des Objekts*. Es gibt keine andere Option, sei sie streng psychoanalytisch oder sonstwie psychotherapeutisch, die daran vorbei führte. Das Subjekt kann sich *dem Objekt* nicht *teilweise* oder leicht entwinden. Dieses muss in seiner Phantasmatik kraftlos und dadurch in seiner (agalmatischen) Ausstrahlung auf das Subjekt wirkungslos werden. *Das Objekt* als Ursache des Begehrens *darf keine Wirkungen im Begehrenden mehr zeitigen*. Es darf das Subjekt nicht mehr so erfassen, dass dieses seine Einklammerung des Objekts nicht mehr lösen kann. Metaphern der Erweichung, der Lösung, der Austrocknung sind denkbar, um das Prodrom der Austreibung, des Falls, des Hinfalligwerdens zu beschreiben. Im Zentrum all dieser Prozesse und ihrer Metaphoriken steht eins: der Verlust der Macht, des Aszendenten des Objekts, das dann von der Höhe seiner Macht über das Subjekt nur stürzen kann.

Die Bewegung der Analyse ist somit die eines Falls: Sie ist eine »ruinöse« Bewegung.³⁹ Sie ist ein *ruere*, ein Zusammenbrechen und Hinstürzen. Eine Strömung der Mystik, die ich oben erwähnt habe, nämlich die quietistische, ist eine der wenigen, welche die *Wertigkeit dieses Falls umwertet*, von einem zerstörerischen Ruin zu einem fröhlichen Fallen. Sie bringt so viel Vertrauen ins Ablassen auf, dass sie den Fall selbst bejaht, ihn damit immer weiter beschleunigt und sich den Atem verschlägt. Der Fall wird zum freien Fall, zu einem *Eilen ins »Zentrum«*, das Madame Guyon als das Herz der Gottheit verstand. Madame Guyon hat dieses rasante in die Tiefe Stürzen wiederholt erfahren, geübt und gelehrt⁴⁰. Die Lösung einer jeden Umklammerung jedweden Objekts ist die Voraussetzung solchen Fallens. Eine solche Lösung widerstreitet jedoch der basalen Innervation des Menschen und seiner reflexologischen Ausstattung⁴¹, wie Gilbert Durand (1960) gezeigt hat, der den am frühesten auftretenden Reflex einer motorischen Um- und Anklammerung als Abwehrmechanismus gegen den imaginären *Eigenkörpergestus des Fallens* (»chute«) interpretiert hat. Durand beschreibt diesen Gestus des Fallens als wesensmäßig mit den Affekten der Angst und der Trauer verbunden. Daher ist Anhängen physiologisch-motorisch die allererste Innervation oder, wenn man will, Handlung des Menschen. Dieses Ur-Anhängen erzeugt gleichsam ein Objekt von großer Festigkeit und Absolutheit, an das man sich gegen den unendlichen Fall ins Leere hängt. Die Objekte *a* lassen sich, von diesen Prämissen ausgehend, als das vorstellen, was sich *die in der basalen Innervation eingefleischte Urangst vor der Leere erschafft* und woran sie sich illusionär beruhigt. Die Objekte sind Bildungen des Wunsches und der Angst, Realisierungen dessen,

39 Johanna Bossinade hat in ihrem Kongressbeitrag „Vom Abfall her denken?“ ebenfalls das »Ruinöse« ins Spiel gebracht.

40 Zum Gedanken des Falls bei Madame Guyon, siehe Hatem 2010. In dieser Arbeit werden sehr genaue und ausführliche Verweise auf Madame Guyons Werke gegeben.

41 Im Sinne der reflexologischen Schule Pawlows.

was mit dem Urmangel als Seinsmangel korreliert. Madame Guyons Erfahrung gehört zu den kühnsten und seltensten, insofern sie radikal vom Selbst ablässt und sich dem extremen Mangel aussetzt: Es ist die Erfahrung, *ohne Objekte auszukommen* oder die Objektstruktur selbst umzukehren vom Gegenstand der Umklammerung zu einem Nicht-Objekt mit unendlich fernem Zentrum, in dessen Sog sich das Subjekt begibt und aufgibt.

Die *psychoanalytische Interpretation* beschreitet andere Wege als die mystische, wenn sie den Fall der Objekte evoziert. Ein beliebter Weg ist der *tragische*, der mit dem quietistisch fröhlichen stark kontrastiert: Die *Augen des Ödipus*, ausgestochen, blutig, sind exemplarisch für die fallenden Objekte, wenn das Phantasma sich verzieht, machtlos wird und den (blinden) Blick auf die (gewesenen) Objekte freigibt. Anstatt der *quies* und der unendlichen Hingabe waltet hier grausige, barbarische Gewalt. Der Sitz der Seele ist dieses *a*, d.h. diese Augen: Dort hält sie sich auf und ist an sie als ihre festen und harten Objekte gebunden. Um fallen zu können, muss etwas geschehen, das die Seele von diesem ihren Sitz entsetzt, d.h. das Subjekt destituiert. Eben dies ist die »Leistung« der psychoanalytischen Kur: Sie »ruiniert« die Seele. Das Begehren lässt sich nicht heilen, sondern nur kastrieren und auch dies nur mit großer Not. Mit der großen Not einer Kur.

Literatur

- Clam, Jean (2007): *L'intime. Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*. Paris (Ganse Arts et Lettres).
- Clam, Jean (2009): »Emergenz und Emergenzsinn. Ein Denkgang in die Knotung von Kontingenzen«, in: *Soziologische Jurisprudenz. Festschrift für Gunther Teubner zum 65. Geburtstag*. Berlin u.a. (Walter de Gruyter).
- Clam, Jean (2012): *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance, 1. Orexis. L'animation du corps*. Paris (Ganse Arts et Lettres).
- Clercq, Charles de (1948): *Des sacrements*. In: *Traité de Droit canonique*, dir. Raoul Naz, Tome II. Paris (Letouzay/Ané).
- Code de Droit canonique annoté*. Paris (Cerf/Tardy) 1989.
- Durand, Gilbert (1960): *Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris (Bordas).
- Hatem, Jad (2010): *Amour pur et vitesse chez Madame Guyon et Kleist*. Paris (Cygne).
- Inciarte, Fernando (1970): *Forma formarum: Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*. Freiburg (Alber).
- Lacan, Jacques (1955): *Le Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris (Seuil) 1978 [*Seminar II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, übers. Hans-Joachim Metzger. Weinheim/Berlin (Quadriga) 1991].
- Lacan, Jacques (1966): *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme*, in: *Ecrits*. Paris (Seuil), S. 197-213 [*Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewissheit. Ein neues Sophisma*. Übers. Hans-Joachim Metzger, in: *Schriften*, Bd. III. Weinheim/Berlin (Quadriga) 1994, S. 101-121].

- Lacan, Jacques (2001): *Le séminaire XV. L'acte psychanalytique*. Paris (Editions de l'Association Lacanienne Internationale) Publication hors commerce.
- Liske, Michael-Thomas (1985): *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung*. Freiburg (Alber).
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Thomas von Aquin (1978): *Summa theologiae*. Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos).



IV

Das Lallen und sein Verlust

Die trieblichen Grundlagen der Verlautbarung und die Frage nach der Sprache

Die Frage nach der Sprache ist mehr denn sonst eine nach einem Phänomen des Humanen eine Frage nach dem Ursprung, nach der Genese. Sprache gehört zu jenen Attributen des Menschseins, die teils angeboren teils erworben erscheinen und deren Erwerbung selbst aber wie nach vorausgeordnetem Plan abläuft. Die Erwerbungsweise der Sprache scheint in der Tat nach angeborenem Programm stufenweise zu geschehen, wie viele Prozesse der organischen und psychischen Reifung des Menschen. Doch anders als diese sich in dritter Person ablaufenden Vervollkommnungen der angeborenen Anlagen und Funktionen, läuft diese Erwerbung nicht nur individuell recht unterschiedlich und kontingent ab, sondern impliziert eine Fragestellung der Abgrenzung und des Übergangs – oder der Umwandlung – von Nicht- oder Vorsprachlichem zu Sprachlichem. Diese Fragestellung wird oft in der Säuglingsforschung sowie in der Sprachtheorie nicht klar genug entworfen. Die folgenden Überlegungen wollen sie teilweise entfalten, indem sie das Lallen thematisieren und nach seiner Zuordnung zu den Phänomenen der Sprachlichkeit fragen.

Ist Lallen eine sprachliche oder vorsprachliche Erscheinung? Es tritt bekanntlich vor dem Sprechen auf und gilt als eine Art einsame Einübung in die Meisterung der Produktion der bedeutungstragenden Laute der Sprache. In ihm geht es letztlich um die allmähliche Heraufkunft der Bedeutung im Lautmaterial der Sprache, d.h. um die Unterscheidung zweier Bereiche der Verlautbarung¹ und den Übergang vom einen zum anderen: jenes der rein an der Lust orientierten Lautproduktion und jenes der sinnvermittelnden Artikulation von Lauten. Die Erkundung dieses Grenzbereichs, das so dicht an die Entstehung der Sprache rührt, gibt lehrreiche Einsichten in die Art, wie Sprache operiert und wie sie in der psychoanalytischen Kur zu neuartiger Funktion und Wirksamkeit kommt.

1 Verlautbarung bedeutet hier so viel wie „Vokalisierung“ im Sinne des stimmhaft Laut- und Hörbarwerdens von Schallbildungen der *phônê* (i.e. des menschlichen Erzeugungsorgans von Lauten). Aristoteles bezeichnet bekanntlich mit *phônê* die Haucherzeugnisse der Stimme, d.h. die Laute selbst – siehe dazu die Eingangskapitel von *Peri hermeneias* (16a).

Der Erwerb von Sprache

Der Mensch wird nicht sprechend, wie atmend, geboren. Er muss das Sprechen erwerben wie viele andere Funktionen. Doch das Fehlen der Beherrschung der Sprachfunktion ist das Auffälligste am Neugeborenen und am Kleinkind. In vielen Sprachen werden beide von dieser ihrer Nicht-Ausstattung mit einem operierenden Sprachvermögen her bezeichnet. Der *infans* ist der nicht-sprechende kleine Mensch, die *infantia* die Lebenszeit, in der er verweilt, bis der Erwerb der Sprache vollendet ist².

Die Spracherwerbung ist eine Spracherlernung. Sie unterscheidet sich von vielen anderen in den frühen Entwicklungsphasen des Kindes fehlenden Funktionen durch die Länge der Prozesse, die für ihre Aneignung nötig sind und durch den ausgesprochenen Lerncharakter dieser Prozesse. Der menschliche Neugeborene kommt zur Welt in einem Zustand vielfältigen und gravierenden Mangels, der ihn für sein Überleben von der stetigen Pflege durch erwachsene Gattungsgenossen abhängig macht. Anfälligkeit, Abhängigkeit, Verwundbarkeit des Neugeborenen, des Säuglings, des Kleinkindes werden in allen Kulturen und Epochen explizit anerkannt und mobilisieren vielfältige Vorstellungen und weitgehende Normierungen, wie diese Mangelhaftigkeit sich ausprägt und wie ihr abzuhelpen ist³.

Die Forschung, die seit den 30er Jahren des 20. Jh. sich um das Säuglingsalter kristallisiert und das Werden des Kleinkindes ab der Geburt als ihren Gegenstand

-
- 2 Die Römer hielten ein sieben, acht oder gar zehn jähriges Kind für noch *infans*. Das Sprechen galt ihnen erst in diesen reiferen Phasen der Sprachbeherrschung als vollendet. Analog dazu ist die Entwicklung des deutschen Wortes ‚unmündig‘, das in der Sprache des 16. Jh. eine genaue Entsprechung zu *infans* darstellt, aber ungleich den lateinischen Verhältnissen in den Doppelsinn mit altdeutschem ‚mund‘ (einem Femininum, das Schutz, Schirm, Gewalt bedeutet) verstrickt ist. S. dazu Grimms *Deutsches Wörterbuch*, Eintrag ‚mund‘, Spalte 2683, sowie ‚mündig‘. Dieses heißt dann *pubes, maior annis, qui extra tutelam est, puer quatuordecim annorum*, aber auch ohne Bezug zum Recht vernünftig, bei Verstande. ‚Unmündig‘ (*ebenda*) bedeutet sowohl stumm, unredbar, unredend, *astomus, inoris*, ohnmund – insbes. in der interessanten Wendung: unmündige scham: *infans pudor* –, als auch unvernünftig, *mentis non compos*, sowie ungewaltig, unmächtig. Die volle Mehrdeutigkeit von ‚unmündig‘ lässt sich an einem von Grimm aufgeführten Spruch bezeugen: „unmündig alter hat nicht mund im rath“. Die römische Auffassung ließ ihrerseits die Bedeutung von *infans* durch die von *non facundus* (sprachlich / rhetorisch unbegabt) kontaminieren und vermittelte dadurch den Gebrauch des Adjektivs in Bezug auf Erwachsene. Siehe zu dieser Semantik der *infantia* den Eintrag *infans* im *Calepinus (Dictionarium, Lyon 1581)*.
 - 3 Diese Thematik wird von Lacan unter den Begriff der „prématuration“ (Frühgeburt) gestellt. Der Begriff meint die inadäquate Reife des menschlichen Organismus zum Zeitpunkt der Geburt. Von dieser Unangepasstheit her wird eine Empfänglichkeit des Säuglings für Überintensitäten des Empfindens gestiftet, welche die Grundlage für die Verwundbarkeit / Traumatisierbarkeit der Psyche liefert. Es seien einige Stellen aus Lacans Werk zitiert, in welchen diese Problematik angesprochen wird: *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris Seuil 1978, p. 171f; *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Paris Seuil 1975, p. 140; *Écrits*, Paris Seuil 1966, p. 136. Fruteau de Laclos hat versucht, Bezüge des Prämaturationsgedankens Lacans zu den biologischen Wissenschaften seiner Zeit, insbes. zum Neotenie-Begriff Louis Bolks klar zu stellen (S. Fruteau de Laclos, Frédéric, *Émile Meyerson*, Paris Les Belles Lettres 2014). Verwiesen sei hier auf das zweite Kapitel dieses Bandes, das diesen Gedanken ausarbeitet.

herausbildet, hat zu einer Verschärfung der Wahrnehmung der Bedürftigkeit dieses Alters geführt⁴. Unter die Lupe einer speziellen, äußerst feinen, alle hierhin gehörenden wissenschaftlichen Disziplinen bemühen Beobachtung genommen, offenbart sich diese Bedürftigkeit in all ihren Komponenten und Dimensionen. Sie erscheint als eine weitest gehende, die Welt des Säuglings von der des Erwachsenen durch eine grundlegende Andersheit scheidende Mangelhaftigkeit, die durch sehr langsame und nicht immer voll gelingende, in einer bestimmten Sequenz und Abhängigkeit von einander ablaufende Prozesse progressiv behoben wird. Die Forschung konnte auf diese Weise jeden Prozess der Funktionsausbildung, von den Wahrnehmungsfunktionen (Sehen, Hören, Tasten,...) zu den physiologisch basalen des Saugens, der Verdauung, der Gleichgewichtsregulierung, etc., rekonstruieren. Sie stellte durchwegs fest, dass der Säugling die Welt aus erratischen, hypervividensensoriellen Stücken mühsamst zusammensetzen, sie zu einem Minimum an Konsistenz und Eindeutigkeit bringen muss. Den Gesamtlauf dieser Prozesse habe ich an anderen Stellen die Vereindeutigung der Welt genannt und versucht sie begrifflich genauer zu fassen⁵.

Was uns hier interessiert, ist die Einbettung des Lallens in diesem Urwerden des kleinen Menschen und seiner Welt. Die Spracherwerbung geht über das Lallen und macht einen relativ langen, wenn nicht den längsten unter den neotenisch bestimmten Prozess aus. Sie erstreckt sich über Jahre und wird meistens als ein kognitiv markierter Lernprozess aufgefasst. Sie dauert länger an als die Beherrschung des Essens der festen Kost, die Sauberwerdung, die Aneignung der Grundschemata der Motorik des eigenen Körpers, insbesondere jener des Aufrechtgehens.

Sowohl die allgemeine als auch die wissenschaftliche Vorstellung des Spracherwerbs durch den Infans sieht in diesem Prozess einen mimetischen Vorgang. Er geschieht nicht von alleine, sondern unter der Mitwirkung von Sprachlokutoren – die, in der Regel, die nächsten Pflegepersonen sind. Diese sprechen dem Infans Wörter und Sätze vor, in besonders geeigneter Weise, d.h. sehr langsam und mit zusätzlichen, übertriebenen Betonungen. Dieses Sprechen wird ihnen vom Infans gleichsam abgeguckt. Dieser geht dann probatorisch vor und versucht die gehörten und vorgemachten Laute selber zu produzieren. Das ganze scheint ein durch und durch transparenter Prozess zu sein: Vor den Augen hat man es, wie das Kind versucht, seine Laute zu formen, wie er sich dazu anstrengt, wie es es verfehlt, und bald doch trifft...

Diese Vorstellung der Sprachaneignung beschneidet den Vorgang, dies ist meine erste These, einer ganz wesentlichen Dimension. Zwar kommt die Sprachfunktion nicht wie die Verdauung durch spontane, sich in dritter Person vollziehende Vervollkommnungsprozesse

4 Maßgebend dabei waren die Werke Wallons (*Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris PUF 1949), Piagets (u.a. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel Paris Delachaux et Niestlé 1967) und Spitz' (*De la naissance à la parole: La première année de la vie*, Paris PUF 1968). Einen Überblick über die heutige Forschung gibt das Werk: *Entwicklungspsychologie des Säuglings- und Kindesalters*, herausgegeben von Marcus Hasselhorn und Rainer K. Silbereisen, Göttingen Seattle Hogrefe 2008.

5 Siehe mein: *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010, S. 24ff., 59f., 347ff.

zu ihrem vollen Operationsmodus; zwar geht die interaktive, insbesondere mimetische Lehr- und Lernkomponente bei ihrer Aneignung viel weiter als bei der Aneignung anderer Fähigkeiten, wie der des aufrechten Stehens und Gehens; doch lässt sie sich nicht auf einen geleiteten, kognitiven Vorgang reduzieren, bei dem das lehrende Zutun dritter der maßgebende Faktor ist.

Der Ursprung der Sprache und die Ursprache

Die folgende Überlegung über das Lallen lädt zur Bereitstellung einer anders orientierten Beobachtung der Sprachaneignung durch das Kleinkind ein. Darin lässt sich das Lallen als Ursprung des Sprechens aus den trieblichen Anlagen⁶ der verbal-artikulatorischen Anzeige von Welt rekonstruieren.

Dazu sprechen wir die tragende These der Überlegung aus: Es gibt einen klar erkennbaren Ursprung der Sprache, oder wenn man will, es gibt völlig eindeutig eine „Ursprache“. Dies heißt: Es gibt einen klar erkennbaren Umkreis oder Komplex, Geflecht von trieblichen Phänomenen, die am Ursprung des Spracherwerbs liegen und die im erwachsenen Vollsprecher ausgebildete Sprache weiterhin, wenn auch nur noch verborgen und vestigial, bestimmen.

Die Ursprache ist hier nicht „eine“ Sprache, die unter anderen Einzelsprachen, wie es sich gefügt hat, die allerälteste wäre. Es ist nicht jene Sprache, wonach die klassische Zeit lange gesucht und sie im Hebräischen, Altsyrischen, Altägyptischen oder sonst einer exotischen alten Sprache vermutet hat. Sie ist auch nicht die Sprache aus der sich alle anderen ableiten, wie die Sprachen einer Sprachenfamilie sich von einer Grundsprache ableiten, welche den Zustand der ursprünglich gemeinsamen Sprache abbildet, vor der Differenzierung und Abspaltung der später herausgebildeten Sprachgemeinschaften.

Sie ist die Ursprache im Sinne des ontogenetischen Sprachursprungs in jedem sprechenden Subjekts. In jedem Sprecher entsteht die Sprache aus einer oral / verbal / stimmhaft / vokal-verlautbarenden Artikulation, d.h. einer mit dem physiologischen Sprechapparat des Sprechers erzeugten Artikulation von Lauten, welche aufgehende Dinge in der Welt, merkbar werdende Eingänge von Seiendem in die Welt deiktisch anzeigen⁷. Im Rahmen dieser Auffassung erscheinen der Schrei und die rein affektuellen Interjektionen, d.h. die bloß „lauten“

6 Es ergibt sich hier ein terminologisches Problem beim Versuch diese „triebliche“ Dimension des Sprechens zu bezeichnen. Das Adjektiv ‚triebhaft‘ hat irreführende Konnotationen. Daher unser Vorschlag in unserem Zusammenhang das Adjektiv ‚trieblich‘ zu benutzen, um das, was das Französische oder Englische ohne weiteres mit ‚pulsionel‘ / ‚pulsional‘ ansprechen, äquivalent wiederzugeben. ‚Triebbezogen‘, wenn auch nicht so unüblich wie ‚trieblich‘, heilt leider nicht den Nachteil der Vermittlung einer Umweghaftigkeit im „Bezug“ auf den Trieb. Ivan Fonagy, dessen Buch *La vive voix. Essais de psycho-phonétique* (Paris Payot 1983) einen grundlegenden Beitrag zu unserer Thematik darstellt, betitelt eins seiner Kapitel: „Les bases pulsionnelles de la phonation“ und zeigt damit die Eindeutigkeit und Bequemlichkeit des Gebrauchs des französischen Epitheton. Zudem kommt damit die Überschneidung des Ansatzes Fonagys mit dem unseren zum Ausdruck, dessen Untertitel die Fragestellung in denselben Termini formuliert.

7 Zum Begriff der Artikulation und ihrer Deixis, siehe mein: *Sciences du sens. Perspectives théoriques*. Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg 2006.

Reaktionen auf Ereignisse der Umwelt, als Teile der Ursprache und Teile ihrer Genesis. Sie sind keineswegs diese ganze Sprache und ihren ganzen Ursprung. Die Verkennung dieses Ursprungs führt zu Verkennungen dessen, was die erworbene, ausgebildete, von Erwachsenen benutzte und bediente Sprache ist, auch zu Verkennungen dessen, was ein Träumer oder ein Analysand an Sprachgebilden von sich gibt.

Ich behaupte also, am Ursprung der Sprache liegen triebliche Phänomene, welche die artikulierende Verlautbarung durchstimmen. Aber was heißt eine solche Behauptung oder welche sind die Kriterien, die es erlauben, eine Erscheinung als trieblich zu qualifizieren?

Eine Erscheinung ist trieblich bestimmt, wenn sie sich nicht wie eine außen- oder fremdbestimmte Reaktion auf Stimuli oder Einwirkungen, die das Subjekt treffen, gibt, sondern sich als eine von innen heraus, d.h. vom innen des gefühlten Körpers des Subjekts heraus sich bildende Erscheinung darstellt. Sie kommt wie genötigt zustande und ihre Hervorbringung wird stets an der Erfahrung einer inneren Spannung gekoppelt⁸.

Es sind im Grunde vier Kriterien, die eine psychisch-körperliche Erscheinung als trieblich qualifizieren:

1. Die triebliche Erregung hat ihren Sitz, ihren Angriffspunkt im (inneren) Körper.
2. Sie ist intrinsisch⁹ in dem Sinne, dass sie im Innen des Körpers arbeitet und durch die Intensität ihres Treibwirkens in diesem Innen letztendlich eine Richtung nimmt, die sie vom tiefen innen nach der Oberfläche, nach einer Grenze, die Innen und Außen scheidet, führt.
3. Sie ist gebunden an einer unangenehm gefühlten Spannung, die nach Entladung in intensiven Abreaktionen sucht. Sie entsteht aus einem schmerzlich gefühltem Mangel, der den Körper zur Behebung dieser Unlust antreibt.
4. die Abreaktionen von trieblichen Spannungen fühlen sich wie Vorgänge des Hervorbrechens von Begehrenspotenzialen, die sich in Entladungssequenzen entfalten.

Wenn wir von dieser deskriptiv-begrifflichen Charakterisierung der Trieblichkeit ausgehen und sie auf den Ursprung der Sprache im Lallen anwenden, dann ergibt sich folgendes Bild. Der lallende Säugling ist ein werdendes Subjekt, das in den Besitz seines Sprachvermögens zu treten versucht. Dies tut er nicht mimetisch, sondern prinzipiell und strukturell eigenmächtig, durch die Eigenerlernung der vokal-verbalen Artikulation. Dies tut er wiederum nicht, weil die Beherrschung dieses Vermögens in seinem biologischen Kognitionsprogramm eingeschrieben ist¹⁰, sondern weil er von vielfältigen, drängenden, teilweise

-
- 8 Ich ziehe es vor, den psychoanalytischen Begriff des Triebs nicht vorauszusetzen und mit ihm zu arbeiten, als wäre er verbürgt. Ich rekonstruiere den Begriff aus seinen Grundzügen heraus und bringe ihn dadurch zu einer breiteren Geltung. Zu den Berührungen mit dem psychoanalytischen Begriff, s. Freuds *Entwurf einer Psychologie* (1895), in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, Nachtragsband, London Frankfurt – op. 1950a, S. 375–486; sowie Laplanche, Jean, Pontalis, Jean-Baptiste, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris PUF 1967, den Eintrag: Pulsion.
- 9 *Intrinsicus* heißt inwendig ohne Konnotation einer Richtung, die diese Inwendigkeit irgendwohin orientiert. Es ist hier die Intensität der Inwendigkeit des Wirkens, die dann diesem eine Richtung weg vom Innen gibt.
- 10 Als notwendig zu durchlaufende Stufe der organischen und psychischen Reifung.

quälenden Antrieben durchzogen wird, die seinen Körper von innen her heftig bedrängen und ihn zur Hervorbringung der artikulatorischen Kontorsion (Windung) zwingen¹¹. Bei aller Erregtheit und Rastlosigkeit, die da herrschen, „weiß“ der Lallende um die allem Trieblichen angehängten Lustprämien, die er dann erspät und erfährt.

Das Lallen erscheint auf seiner Oberfläche als ein lustbetontes Agieren des Infans. Dies hat weniger mit durchgängigen Lustvollheit des spielerischen Vorgangs¹², der das Lallen zu sein scheint, als mit der Lustprämierung aller trieblichen Erregung sowie speziell mit der dem Lallen spezifischen Transformation der Lautartikulation (der Versuche des Hervorbringens einer artikulierten Verlautbarung) in ein träumerisches Spiel, einer einlullenden „rêverie“. Prinzipiell bedeutet aber das Lallen eine Arbeit, die sich in die orale Erfahrung und Erzählung von Welt einfügt und eine ihrer wichtigsten Komponenten ausmacht.

Die Ersprechung der Welt

Was ist unter dieser oralen Erfahrung der Welt zu verstehen? Natürlich verweist dies auf die sog. „orale Phase“ der Entwicklung des Kindes, d.h. auf jene Phase, in der der Mund, in all seinen Teilen, zum fast einzigen und allseitig verwendbaren Mittel der Ertastung der Umwelt wird. Man hat den Eindruck, wenn man das Kind beobachtet, dass dieses seine Umwelt erkaut, keineswegs aber verschlingt – wenn kein Missgriff geschieht. Es geht weniger um orale Introjektion in das Innere des Körpers und seines Verdauungsapparats als um eine mit Lippen und Zunge durchgeführte, aufgrund der großen Sensibilität dieser Organe sehr fein erfühlende Erkundung der umliegenden Objekte.

Eine solche Erkundung ist nicht bloß heuristisch und kognitiv. Sie ist trieblich in dem Sinne, dass sie aus einem schmerzlich gefühlten, zur Bewegung seiner Behebung antreibenden Mangel hervorgeht und an ausgeprägten, der Schärfe des Mangels entsprechenden, man könnte sagen ebenso stechenden, Lustprämien gekoppelt ist.

Das Lallen als Ursprung und Aneignung des Sprechens ist nun seinerseits Bestandteil dieser oralen Erfahrung der Welt in ihrer hyperästhetischen Frische mit ihren scharfen Unlust- und Lustmomenten. Wie ist diese Konsolidierung der lallenden Oralität mit der allgemeinen der oralen Phase zu verstehen?

Das Lallen ist genauso wie die taktil-orale Ertastung der Welt eine vokal-orale Ertastung der Welt. Die Welt wird vom Mund sensorieil gelesen. Man bringt die gesamte Welt, mit all ihren Geschmäckern und Fühlgegenwarten, in den Mund und erlallt sie aus ihm

11 Über die Unlust beim Lallen, siehe das oben zitierte Werk Fonagys: *La vive voix*, S. 90, sowie Tischer, Hans, „Schreien, Lallen und erstes Sprechen in der Entwicklung des Säuglings“, *Zeitschrift für Psychologie* 160/1957/ 210-263.

12 Dies ist gebunden an dem, was die Biologen das „feed back auditivo-laryngé“ nennen (s. dazu *La genèse de la parole*, J. P. Bronckart ... [et al.], Symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française, Paris PUF 1977, S. 14). Dieses feed back meint die Fähigkeit, die unter den bekannten Spezies allein den Vögeln und dem Menschen zukommt, sich selbst zu hören und die produzierten Laute am Gehörten zu messen und zu modulieren. Das Sich-hören und das Modulieren der Phonation sind beide, auch in ihrer Kopplung, beim Kleinkind lustvolle Vorgänge.

heraus. Diese Welt mit ihren überfrischen, überintensen, anfänglichen Präsenzen wird im Mund hervorgebracht in einem zweifachen Modus: einmal rein sensoruell und das andere Mal laut-sensoruell.

Im kleinen Subjekt, das mit dem Sprachvermögen begabt ist, entsteht, an einem bestimmten Zeitpunkt seiner Entwicklung, die Erfahrung seines Mundes als Potenz der Verlautbarung. Dies heißt: in ihm entsteht der triebliche Antrieb des Sprechens, der von sich aus, d.h. vom Aufgehen des Schmerzes eines Mangels einsetzt, und vom Lustempfinden seiner laufenden Deckung mit bewegt wird. Der Laut in seiner Vielfalt, die Reihe der verlautbaren, aussprechbaren Laute werden als triebliche Potenz in der Schärfe sowohl ihrer aisthesischen als auch ihrer Unlust und Lust Profile entdeckt und erfahren. Das Lallen ist diese Entdeckung und Erfahrung.

Dabei geht es nicht um den bloßen Laut, sondern um die Lautformung, die Hervorbringung der Laute durch den Vokalapparat. Was sich nötigt und was drängt, was sich in sehr hohen Lustprämien gratifiziert, das ist dieser Prozess der Lautformung als eines kardinalen Vorgangs der oralen Durchfühlung der Welt¹³.

Die Schwierigkeit, der man hier begegnet, ist, dass in keinem anderen sensorisch-perzeptuellen Feld die Empfindungskomponente des betreffenden Sinnes zu einem Element wird, das die Welt nicht nur wahrnimmt, sondern auch in einem gewissen Sinne dupliziert und ihr antwortet (ant-wortet¹⁴). Mit der Materie des Sehens, den bunten Lichtbildern, die im Prozess der visuellen Wahrnehmung entstehen, lässt sich nicht das machen, was das lallende und später sprechende Subjekt mit den Lauten, die es hervorbringt, macht. Diese duplizieren die Welt in einer besonderen Weise: sie „sagen“ die Welt, zeigen auf sie, indem sie sie ersprechen und dies in genauer Analogie zu ihrem Entstehen im oralen Ertasten und Erschmecken. In der oralen Nachformung ihrer Formen¹⁵ werden die Laute zum Ort einer trieblichen Resonanz der Welt. Die mit artikulatorischer Spannung geformten vokalischen

13 Zum Begriff der Artikulation als Lautformung und körperlich lustvolle Leistung, s. Trabant, Jürgen, *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt am Main Suhrkamp 1998, S. 70f.

14 Es ist interessant zu bedenken, dass von allen in der alten Sprache noch recht zahlreichen nominalen und verbalen mit der präfixierten Partikel ‚ant‘ gebildeten Zusammensetzungen in der neueren nur noch zwei weiter bestehen: Antwort und Antlitz – wenn man von den zu ‚ent‘- abgeschwächten Formen des Präfixes absieht. Siehe dazu; Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin New York De Gruyter 1975, den Eintrag ‚ant-‘; aber auch Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, München DTV, repr. 1854 / 1984, Eintrag ‚amt‘, da dieses Wort ebenfalls aus der Partikel ‚ant‘ und dem Substantiv ‚bacht‘ (Achsel) zusammengesetzt ist und nach Grimm reichste etymologische und sachliche Belehrung gibt. Man könnte meinen, dass an diesen beiden Grundwörtern (Antwort und Antlitz) die konstitutive und strukturelle Komponente des (antwortenden) Gegenüberseins nicht abbaubar sei. Der Weltvollzug am Dasein ist, um es mit Heidegger zu denken, außerhalb dieser Strukturierung um ein Ant-worten nicht denkbar noch aktuierbar.

15 Saussure hat den Begriff „image acoustique“ geprägt und damit ein Lautbild gemeint, das das Bezeichnete keineswegs bloß lautlich imitiert, sondern lautlich bespricht und bezeichnet aufgrund eines Spiels von Sinn erzeugenden phonematischen Unterschieden. S. dazu Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, éd. critique de Tullio de Mauro, Paris Payot 1985, S. 98ff.

Gebilde stehen in enger Entsprechung zu dem, was sich in der Welt ebenso oral erfahren, d.h. mit Lippen und Zunge und dem runden Orifizium des Mundes erformen lässt.

Die eine Bewegung bringt den Mund an die Dinge oder die Dinge an den Mund und setzt die prä-objektale „Erdichtung“¹⁶ der Dinge in Gang. Hier ist der Mund am Ding selbst und bemüht sich um seine sequenzielle, nach und nach sich vollziehende Nachformung an und in sich. Letzterer muss stets der Status einer Urformung zuerkannt werden, in der die Dinge erst aus ihrer ursprünglichen Vermischung mit dem Eigenkörper des Säuglings und den halluzinatorischen Phantasmata, die dieser unter dem Frustrationsdruck von sich verzögernden Befriedigungen hervorbringt¹⁷, entstehen.

Die andere Bewegung bringt von innen heraus den Laut zum Mund und lässt im Mund eine neuartige Erfahrung entstehen, die ähnlich strukturiert und genau so reich ist wie die der vorigen Bewegung. Die Laute kommen dahin, die Dinge aus dem Mund (und dem Leib) heraus zu evozieren, man könnte auch sagen: halluzinieren. Der Vorgang ist nämlich jenem sehr ähnlich, den Freud vom frühen Leben des Säuglings beschrieben hat, als dieser in Ermangelung der Nahrung und der den „alimentären Orgasmus“¹⁸ spendenden Brust eine imaginäre Brust halluziniert und an ihr sein Genüge hat.

Der magische Grundsinn des Sprechens

Im Lallen ist der Ursprung der Sprache zu orten, weil aus dem Geiste des Lallens alle Sprache wird, was sie in ihrem Grunde ist: eine, wie man es auch dreht, stets magische Potenz, welche die Welt in ihren Bann schlägt, indem sie sie in allen ihren Stücke beschwören und bewegen kann. Die Laute der Lallensverlautbarung sind eigenmächtig vom Lallenden hervorgebrachte, nach und nach immer gekonnter und beherrschter artikulierte Resonanzen von dem, was in der Welt sich zeigt und wirkt. Sprache ist an ihrem Ursprung, und dies durch alle Kulturen hindurch, immer „magisch“: sie ist ein *carmen*¹⁹, eine Macht, die durch die Lautformung über die Erscheinungen der Welt verfügt. So ist das triebliche Sprechen in seiner Urfrische zu verstehen.

16 Der Doppelsinn des Wortes *dichten* kommt hier sehr gelegen zum Zuge. Die allerfrühesten Verdichtungen dessen, was dem Säugling sensoruell in der Umwelt begegnet, sind noch buchstäbliche „Er-dichtungen“ von Festigkeiten, Biegsamkeiten, Haltbarkeiten, Gestalthaftigkeiten. Diese Qualitäten werden nicht er-dichtet am Objekt, als ob dieses immer schon ihnen voraus vorläge / ihnen zugrunde läge, sondern es entnehmen jene Objektvorgänger, die da anfangen, zu beharren und Züge anzunehmen, aus ihnen die Substanz ihres Anwesens.

17 Die halluzinatorische Selbstbefriedigung des Säuglings hat bekanntlich Freud gelehrt. Er bedient sich dabei des Begriffs der „Wahrnehmungsidentität“ des halluzinierten Objekts mit dem wahren – s. dazu den Eintrag „Identité“ des *Vocabulaire* von Laplanche und Pontalis (S. 194f.).

18 Den Begriff hat bekanntlich Sandor Rado geprägt (in: „Über die psychische Wirkung der Rauschgifte“, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XII 1926.). S. dazu den gleichlautenden Eintrag in *The First Dictionary of Psychoanalysis: A Gift for Sigmund Freud's 80th Birthday*, ed. Richard Sterba, London Karnak 2013, S. 20; sowie Fenichel, Otto, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, London 1946, S. 376ff.

19 Plinius der Ältere, t. XXVII.

In allen Kulturen wird anfänglich dem Wort eine Kraft zuerkannt, die über das vom Wort genannte Ding eine Aszendenz, einen Einfluss gibt. Die Benennung lässt das Benannte sozusagen erstehen, bringt es zum Vorschein, gebiert es in seiner Einheit und Anzeigbarkeit. Sie macht es zu etwas, worauf man wie auf ein schon in seiner Anwesenheit und Beschaffenheit Erkanntes zurückkommen kann.

Die Formung der benennenden Laute und die Ersetzung des von ihnen Benannten sind ein und derselbe Vorgang. Er gebiert die Welt der sprechenden Wesen – die sich von der Umwelt der nicht sprechenden konstitutiv unterscheidet²⁰. Die Welt der Sprache – die Welt, in der das Sein die Sprache behaust, um es mit Heidegger zu sagen²¹ – ist eine der gleichursprünglichen Genese, des gleichzeitigen Entstehens von Wort und Ding²². Die Dinge und ihre Welt liegen nicht schon vor und es kommt dann, weil ein sprechendes Wesen in ihrer Nähe auftritt, zu einer durch dieses Wesen geleisteten Zuweisung von Lautgebilden zu ihnen und ihren Bestandteilen.

Magisch ist die Sprache nicht nur, weil die Macht der die Dinge ersprechenden / besprechenden Wörter jene Dinge „erschafft“ – am Anfang war das Wort und die Schöpfung ist ein Vorgang der Benennung; sondern weil die Sprache durchwegs das Ding unter dem „Einfluss“, der Aszendenz des Wortes hält. Die lautliche Resonanz der Welt in den Lautgebilden der Sprache bringt „Be-deutung“ hervor als eine Form der Modellierung und Beeinflussung der Substanz des Dinges. Sie verbürgt eine Kraft der Gestaltung und Umgestaltung des Dinges, solange die Welt besteht – man müsste mit Heidegger genauer sagen: solange die „Welt weltet“. Sie gewährt dem Ding seine Substanz, sie substanziiert das Ding mit ihrer ihm einwohnenden Potenz. Sie wirkt als jene Macht eines unendlichen Einflusses. Diese ersprochene oder besprochene Be-deutung ist am Ursprung der Sprache im Lallen etwas sehr vages und rein magisches: Be-deuten ist in der „Ursprache“ – wie ich den anfänglichen Zustand, genauer die anfängliche Wirklichkeit der Sprache nenne – die reine Macht der sensorischen, imaginären, halluzinatorischen Formung an der Lautmaterie des Lautgebildes²³.

In diesem Bannen der Dinge durch Lautgebilde – die man von Wörtern noch zu scheiden hat – fallen die Lautwerte der noch lallenden Sprache mit deren Triebwerten (trieblichen Qualitäten und Quantitäten) zusammen. Die „Ursprache“ ist eine Art *prima inventio*, ein inauguraler Prozess des Ersprechens der Sprachelemente (Laute, Lautgebilde, Anrisse von Be-deutungen)²⁴, bei dem die artikulatorischen trieblichen „Werte“ des Lallens mit denen

20 Heidegger hat bekanntlich im Zuge der Konstruktion seiner phänomenologischen Existenzialanalyse die Unterscheidung Welt / Umwelt eingeführt. Zum heideggerschen Weltbegriff, s. Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain Nauwelaerts 1950

21 S. Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt, Klostermann 1985.

22 „kein ding sei wo das wort gebricht“, wie es bei Stephan George heißt, eine Stelle, die durch Heideggers berühmten Kommentar – in *Unterwegs zur Sprache* – ein neue Tiefe erlangt hat.

23 Es geht hier um ein *plattain*, ein plastisches Formen, das diese Materie durchknetet und durchbildet.

24 Es ist hier wichtig zu betonen, dass die Annahme einer so aufgefassten Ursprache uns zur Legitimierung einer inneistischen Denkweise in Bezug auf das Zustandekommen von Sprache im sprechenden Menschen zwingt. Die Hervorbringung der ursprachlichen Laute und Lautgebilde sowie der ihnen

der oralen Dingerformungen und –beschwörungen zusammenfallen. Der Trieb ist hier, möchte man sagen, halluzinatorischer Weltantrieb. Er treibt die Welt aus sich hervor und lässt sie erstehen vor den körperlichen Apparaten, in denen er selbst sich auswirkt. Der orale Apparat der Weltertastung, Erschmeckung und Einverleibung ist derselbe Apparat seiner lautlich trieblichen Appräsentation und fungiert hier als der Ort, in und an dem diese lallsprachliche Weltbeschwörung stattfindet.

Dieser Apparat ist zunächst jener der aspiratorischen und expiratorischen Impulse. Zwischen Zwerchfell, Lunge, Kehlkopf, Mund und Lippen entsteht der Antrieb zur Luftsammlung, dann die Sammlung und die Pressung zum Luftaustrieb (Luftemission). Alle Teile dieses Apparats werden von den nervösen und muskulären Aktivierungen, Antrieben und Spannungen dieser spiratorischen Vorgänge durchzogen. Durch den Druck, der in den unteren Teilen des Apparats sich aufbaut, wird der Luftstrom über die Engen des Apparats geleitet über die Stimmbänder und den Kehlkopf, der den „ersten Mund“ ausmacht, in dem die erste Lautartikulation sich vollzieht. Im eigentlichen Mundwerk werden die Laute weiter geformt²⁵.

Der ganze Prozeß ist ein einziger Durchlauf von hoch sensiblen und hoch gespannten Körpertexturen, die von trieblichen Bereitschaften und Aktivierungen vibrieren. In diesen Kontext gesetzt, erscheint die lallsprachliche Lautbildung als das, was sie ist: ein trieblich durch und durch bestimmter, durchstimmter Prozess, der die phonologischen Grundlagen und Materialien des Sprechens ganz anders verstehen lernt²⁶. Der Säugling ist mit seinen hoch empfindsamen artikulatorischen Apparaten eine Ersprechensmacht und eine Weltdeutungsmatrix. Denn diese kommen mit der Urfrische ihrer Triebdurchsetztheit²⁷ und der sensoriiellen Feinheit ihres Erleidens zur Aktivierung.

Die triebliche Erregtheit des Infans ist eine überbordende. Sie geht mit einer extremen Schärfe der Affiziertheit einher. Sie wird als Flüsse nervlicher Erregung im Körper erfahren,

so eigenen Ursprechweisen verweist nämlich in keiner Hinsicht auf einen nachahmend-lernenden Prozess, der beim Kleinkind die Entwicklung der Ursprache an eine Beibringung durch fürsorgende oder sonst wie mit ihm kommunizierende Erwachsene koppelt. Die empirische Forschung hat zeigen können, dass „die Sprachaspekte, die vom Kind erworben werden müssen, der Nachahmung nicht zugänglich sind“ (*La genèse de la parole*, S. 186.) – wobei dies unabhängig von der Bejahung der These der Egozentrik, bzw. der Sozialität der Sprachaneignung beim Kleinkind behauptet werden kann (s. ebenda, S. 182).

- 25 Über diese phonologischen Vorgänge kann man sich in jedem Handbuch der Phonetik unterrichten. Eine einfache Darstellung findet man in Builles, Jean-Michel, *Manuel de linguistique descriptive. Le point de vue fonctionnaliste*, Paris 1998 Nathan.
- 26 Hier ist die Stelle, an der der von mir vorgeschlagene Ansatz den Ivan Fonagys (in *La vive voix. Essais de psycho-phonétique* Paris Payot 1983) berührt und eine Auseinandersetzung fordert. Diese kann nicht im Rahmen dieses Beitrags geboten werden, weil sie die komplexen Fragestellungen der trieblichen Ein- und Mehrdeutigkeit der Lautwerte sowie der Bildung der Affekt- und Sinnwirkung über Differenz der Laute unter sich (und nicht über schlichte Entsprechung von Laut und Ding) mit sich zieht.
- 27 Damit meine ich die Durchbelebtheit aller Segmente dieser Apparate durch Empfindungs- und Triebaktivierungen mit starken, manchmal anarchischen Effekten.

als Stöße, Stiche, Spitzen, Erregungsüberbietungen, die sich in manchen Geweben und Organen des Körpers entzünden. Diese triebliche Unruhe versteht sich als eine innere, von sich aus einsetzende Unruhe des Körpers, die nicht von der Affizierung durch ein äußeres Objekt, einen äußeren Stimulus hervorgerufen wird. Sie aktiviert Begehren an Stellen des inneren Körpers, der diese immer scharfe, schmerzliche Aktivierung umso stärker erfährt und umso williger ihr folgt, als er selbst ihr nicht auszuweichen weiß. Sie wirkt in ihm, wie sich später eine überstarke äußere Affizierung auswirken würde. Die frühesten Lebensstadien des kleinen Menschen kennen keine „Relationsfunktionen“ (fonctions de relation, wie die französische traditionelle Physiologie sagt²⁸), in denen sich der Säuglingskörper auf Außenbezüge ausrichtet. Dieser kann sich auf nichts anderes ausrichten als auf die innere, überwältigende Erregtheit. Die Außenwelt kommt sozusagen nicht zum Zuge: ihre Affizierungen bleiben weit hinter den inneren, eigenkörperlichen zurück.

Die Entstehung der Sprache ist an diesem Phänomen der primären körperlichen Übererregtheit und Hyperästhesie gebunden, dessen Sitz vornehmlich im Sprechapparat auszumachen ist. Dieser Apparat der Verlautbarung (Phonation) ist quasi identisch in seinen oberen Partien mit dem Verdauungsapparat an seinem einschluckenden – und gegebenenfalls zurückbefördernden – Eingang. Hinzukommt, dass die Abstände zwischen den tieferen Organen der Verdauung und dem Mund im Säuglingskörper äußerst kurz sind, wenn man sie mit denen des erwachsenen Körpers vergleicht. Es ist wie ein direktes und geradewegs führendes Rohr, das beide verbindet und in dem die später zu ihrem funktionalen Sinn gelangenden organischen Biegungen und Verkläusulierungen – möchte man sagen – sich noch nicht ausgebildet haben. Daher erscheinen die Prozesse der Nahrungseinnahme und Verdauung in verkürzter und vereinfachter Form. Der Mund als Hauptorgan der Verlautbarung liegt daher nicht nur direkt an der Außenwelt, sondern auch an der Innenwelt der Verdauung und Ausscheidung. Somit verkürzen sich ebenfalls die Abstände zwischen den trieblichen Netzwerken beider Apparate. Dies hat eine sehr starke Kontaminierung beider durch die Erregtheiten, die im einen und anderen auftreten, zur Folge und führt zu einer Konnotation der Antriebe und Affiziertheiten des einen durch die des anderen. Der Mund (Mundrund) fungiert wie eine hochsensible und erregte Vakuole, wie eine runde Schnittstelle zwischen einer von sich aus trieblich durchwühlten Innen- und einer hyperästhesisch hereinbrechenden Außenwelt. Sie fängt die trieblichen Resonanzen des Körperinneren in sich auf und entfaltet sie lautlich neu²⁹.

28 Stellvertretend für diese Tradition kann man Wallons *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris PUF 1949 heranziehen, zumal dieses Werk eine erhellende Physiologie und Phänomenologie des Kleinkindesalters darbietet.

29 Den Bezug der beiden Sphinkter, des analen und des oralen, des Verdauungsapparats auf einander hat Fonagy thematisiert und versucht, psychoanalytisch zu deuten – dabei legt er Freuds Theorie der analen Libido zu Grunde. Dies führt zu spekulativ anmutenden Deutungen von Lauten, die von ihren trieblichen Werten her erschlossen werden. S. *La vive voix*, S. 90ff.

Der Verlust des Lallens

Man könnte nun versucht sein, ausgehend von einer solchen Beschreibung der Phänomene, den ontogenetischen Fortschritt vom Lallen zur lallfreien Sprache als eine Lockerung dieser Unmittelbarkeiten zu denken³⁰. Die direkte Lage, die Heftung des Körpers und seiner trieblichen Apparate an der Welt, deren unmittelbares Greifen in diese hinein, die sich wie eine Vereinnahmung der Außen- durch die Innenwelt erlebt, treten allmählich zurück. Ein allgemeiner Niedergang von Übererregtheit und Hyperesthesie kennzeichnet die gesamte Entwicklung des Säuglings, welche zu einer völligen Resorption der extremen Erscheinungen der Übermächtigkeit des Triebs gegenüber der Welt und ihrer Realität – wie in der Befriedigungshalluzination – führt. So gesehen, könnte man den Rückgang und das weitgehende Schwinden des Lallens ähnlich auffassen und im Aufkommen von Wörtern, Satzteilen und Sätzen in der voll artikulierenden Sprache einen Prozess des Verlassens der imaginären Fusionen des Lebensanfangs sehen. Rückblickend könnte man die Lallensphase als eine der Unfügsamkeit und Nicht-kastrierbarkeit des Triebs deuten.

Eine solche Auffassung wird verstärkt durch den phänomenologischen Komplex, der das Lallen umgibt und recht eindeutig durch imaginäre Momente und Tonalitäten konnotiert. Das Lallen wird in der Tat oft in schwärmerischer Stimmung und Gelöstheit geübt. Es verbindet sich mit rêverie und soothing (Besänftigung), und wird intuitiv mit dem einlullenden Saugen assoziiert, mit dem sich das Kleinkind in Lagen hypnoider Entspannung bringt. Lustvolle Momente betonen die Geborgenheit der ataraxischen Entspannung und erhöhen den Antrieb zu ihrer Erzeugung. Die Lustprämie scheint hier auf einer Form von ruhigem, stillem, einsamem, dösendem Spiel mit sprachlichen Lauten zu liegen. Eine Verschmelzung mit anderen hedonisch-beruhigenden Tätigkeiten wie Saugen am Daumen oder einem ähnlichen Gegenstand, zarter Selbstberührung wie Streicheln des Ohrläppchens, etc. kann ebenfalls beobachtet werden.

Dies ist der andere Aspekt des Lallens, der den bisher dargestellten ergänzt. Das einlullende Lallen bringt eine andere Qualität der Lust hervor: es ist eher iterativ und bedingt meistens eine graduelle Abnahme der Wachheit. Es liegt seinem Gebahrenssinn und seiner Funktion nach in starkem Gegensatz zum beschriebenen aktiven, die Artikulationen des Sprechens mühsam vorüberenden Lallen – mit seinen gelegentlichen Verzweigungsanfällen, wenn es die anvisierten Laute verfehlt. Man muss dieser Zwiegestalt des Lallens Rechnung tragen und gleichzeitig erkennen, dass das Lallen, das zur Sprache hin leitet, das aktiv lautformende und –fügende ist.

30 Dieser Fortschritt ist nicht linear, stetig und regelmäßig. Die empirischen Beobachtungen der frühen Phasen der Aneignung der Ursprache selbst, in ihrer lallenden und vokal-expressiven Komponenten, weisen Fluktuationen auf, die als Unterbrechungen der fortschreitenden Beherrschung der „émissions vocales“ durch das Kleinkind zu deuten sind (so z.B. der Rückgang dieser Ausstöße zwischen dem 4. und 8. Monat – siehe dazu den Beitrag „De la communication gestuelle au langage verbal“ des oben zitierten Werkes *La genèse de la parole*, S. 82f.). Vom Lallen zum Sprechen ist die Entwicklung ihrerseits sehr empfindlich für alle möglichen – fördernden und beeinträchtigenden – Einflüsse.

Vom Laut zum Wort scheint nun die Entwicklung unbeirrt zu führen. Das Lallen gleitet immer mehr zur Erzeugung von onomastischen Lautgebilden, d.h. von Lauten die Welt Dinge regelrecht benennen. Die Lautgefüge der Lallsprache tendieren immer mehr zur Bildung einer internen Konsistenz der Benennung, welche den „molaren“ Konsistenzen der Dingwelt entspricht oder sie einfach spiegelt³¹. Zu einem Ding entspricht nunmehr, grob gesehen, ein Wort, das aus seiner trieblich artikulatorischen Erzeugungsspannung eine magisch-carminale Macht behält.

Mit dem Aufkommen einer neuen Dichte an den onomastischen Lautgebilden (den neuen Wörtern), die in der Welt eine starke und äußerst stabile Konsistenzentsprechung, nämlich an den Dingen, haben, bereitet sich die kardinale Transformation der Lage um das Lallen und die Anleitung zum frühen Sprechen vor. Der Niedergang der ursprünglichen imaginären Unmittelbarkeiten und Fusionen sowie der Übermächtigung des trieblichen Drängens und seiner Projizierungen von Objekten und Gratifikationen führt zu einem Niedergang der übermächtigen Präsenz als solcher. Alle Präsenz offenbart nunmehr eine fast intrinsische Tendenz zur Repräsentanz, d.h. zu substitutiven, vertretenden Präsenzen, welche die ursprünglich vollen und baren hinfert deutend abblenden oder „symbolisieren“³². Anstelle des *corps à corps*, des innigen Gemenges, von trieblich besetztem Laut und dem von ihm hervorgerufenen Weltstück³³ bildet sich nun eine „image acoustique“ (Saussure³⁴) des Lautes, welche die Wege zur Kopplung, in einer Bedeutung, von Wortlaut und Welt Ding anlegt. Das „verbale Bild“ nimmt dadurch immer mehr Abstand von seinem ursprachlichen Lautmaterial

31 «Molar» ist Deleuze / Guattari entlehnt (*Mille plateaux*, Paris Minuit 1980). Damit meinen wir jene Ebene der Festigkeit des gegenständlich Begegnenden, die der Welt der „Dinge“ des alltäglichen Realitätsbezugs entspricht.

32 Der Übergang vom Lallen zum Sprechen, von der Ursprache zur Sprache wird allgemein als Zustandekommen einer Repräsentationsfunktion, welche die Gegenwart spaltet, Bereiche der Abwesenheit evozierbar und anzeigbar, d.h. ansprechbar macht, so. z.B. die Bereiche des Fernliegenden, Nicht-Wahrgenommenen, des dem Blick, dem Gehör, etc. durch die verschiedensten Umstände Entzogenen, des Vergangenen und Noch-nicht-Gegenwärtigen, aber Erinnerbaren oder Erahnbaren, des Möglichen, Wahrscheinlichen, Unmöglichen, Udenkbaren, Lügenhaften, Widersinnigen... Selbst der sprachliche Bezug auf voll Gegenwärtiges wird zu einem der Repräsentanz, bei dem sich die sprachliche Vermittlung der Anzeige als „Referenz“ eines *representamen* auf eine reale, außer ihm stattfindende Welttatsache strukturiert. Dieser Prozess der Referenzialisierung liegt im Kern der Versprachlichung des Weltbezugs. Der Themenkomplex um ihn ist von großer Komplexität und würde tiefgehende philosophische und epistemologische Erörterungen erfordern, wollte man die allerersten Anfangsgründe der sprachlichen Symbolisierung besprechen. Siehe zur Referenzialisierung, die mit der Arbitrarisierung der Zeichenhaftigkeit der sich versprachlichenden, ursprünglich bloß lallenden Lautgebilde einhergeht, *La genèse de la parole*, S. 26f. – wo die Ansprechbarkeit von Nicht-Gegenwärtigem in die Mitte dieses Prozesses gestellt wird. Der Übergang zur sprachlichen Kommunikation lässt sich ebenfalls als ein Überschreiten der „rein affektiven Kommunikation“ (ebenda, S. 51), das die Dominanz des Tons, der Aussprache und des Gestus zurücknimmt.

33 Es ist wichtig nochmal zu betonen, dass diese Weltstücke Weltkörperstücke sind, da in diesen Stadien des frühen Lebens eine „relationale“ Scheidung – in Relationsfunktionen – von Eigenkörper und Welt nicht möglich ist.

34 Siehe die obige Fußnote 14.

und beginnt, indem es zum Signifikanten wird, die Grundlage für die Willkürlichkeit des sprachlichen Zeichens zu etablieren³⁵.

Während also die Ursprache des Lallens eine war, welche alle denkbaren – d.h. auch konkreten – reinen Lautsprachen in sich wie mögliche Abschattungen ihrer selbst enthält; während sie also wie die Sprache der natürlichen Laute und Zeichen ist, in der eine das Zeichen arbitrarisierende Abspaltung von trieblichem Lautwert und hervorgebrachtem Weltobjekt nicht vollziehbar ist; so erscheint die Hauptfunktion des postbabillatorischen Sprechens die zu sein, diesen natürlichen Zeichen, diesen Lautdingen / Dinglauten willkürliche zu substituieren, d.h. diese Präsenzen durch Repräsentanzen zu ersetzen³⁶. So gesehen, erscheint die Lallsprache als das imaginäre Stadium der Sprache an sich. Die Sprache wird erst zu jener Funktion der „Symbolisierung“, als welche sie angesehen wird, wenn sie alle lallischen / babillatorischen Anlagen und Funktionsweisen von sich abstreift, das heißt ihren genetischen Durchgang durch die Gestalt einer „imaginären“ Sprache vollendet und diese hinter sich lässt.

Eine solche Sichtweise klingt sehr evident und würde sich sehr gut in eine Vielfalt von theoretischen und insbesondere psychoanalytischen Konzeptionen fügen – nämlich in die Lacanianische, welche die Symbolisierung als eine Funktion der Beschneidung der imaginären Fusionen um die Illusion ihrer Erhaltbarkeit konstruiert. Doch ist diese Sichtweise recht problematisch insofern, als die Sprache, wollte man sie derart symbolisieren, jede „Deutung“smöglichkeit verlieren würde.

Meine These ist hier, im Gegensatz zu dieser Tendenz des Denkens, dass der Sprachkörper, oder anders ausgedrückt die Substanz von Sprache, durch und durch als imaginär anzusetzen ist; dass er in seiner Lautlichkeit trieblich durchstimmt und durchspannt ist. Alle Sprachen der Menschheit sind in einer Ursprache begründet und dies ist der Grund, weswegen sie für einander verständlich werden können. Alle Menschen bewohnen dieselbe Welt, weil sie diese selbe Ursprache sprechen und die Welt in ihr erzeugen; weil diese Welt und die Kinderleiber, die sie immer zu ersprechen lernen, von denselben Drängen und Trieben durchstimmt und durchspannt sind.

Die symbolisierende Funktion der Sprache ist gewiss eine der Ritzung und Diskontinuirung dieser trieblichen Durchstimmung und Durchspannung. Sie ist Schöpfung eines Abstandes zwischen Laut und Ding, Trieb und Welt über die Fiktion der Willkürlichkeit des Zeichens, d.h. der Nicht-Haftung des Lautgebildes an einem Signifikat, das von ihm direkt bedeutet wird. Die Sprache kann nämlich keine Signifikanten als die bestimmenden Komponenten ihrer Zeichen aufweisen, wenn diese nicht gleiten. Die Willkürlichkeit des Zeichens hat man in der strukturalistischen Linguistik und den poststrukturalistischen Humanwissenschaften und Philosophie als Grund und Garant eines solchen Gleitens verstanden³⁷. Natürliche, naturalistische Zeichen wären hierfür wesensmäßig ungeeignet.

35 Zur Willkürlichkeit des Zeichens, s. die grundlegenden Ausführungen Saussures in den ersten Paragraphen des ersten Teils seines *Cours de linguistique générale*.

36 Über sprachliche Repräsentanz und Referenz, siehe die Fußnote 30.

37 Lacans Auffassung von der Sprache und der sprachlichen Verfassung des Unbewussten steht und fällt mit der Annahme eines solchen Gleitens des Signifikanten.

Dennoch verliert die Sprache, trotz weitgehender Symbolisierung und Referenzialisierung, nie ihren imaginär-magischen Charakter. Die Sprache der Religion, der Poesie, der mythischen Erzählung, der Rhetorik, der Politik, des Schimpfens, der Eheszene, des Schlachtrufes, ... alle Sprachen, die artikulatorische Betonung und besondere Expressivität benötigen, um ihren Mitteilungssinn zu bekunden, operieren mit den trieblichen Elementen und Ressourcen der Verlautbarung. Sie teilen nicht nur Sinn mit, sondern agieren Affekt aus, während sie Sinn aus ihren Lautgebilden erzeugen.

Man könnte eine anthropologische Perspektive konstruieren, in der die Symbolisierung und Referenzialisierung der Sprache, die sich im Laufe des Zivilisationsprozesses etablieren und verstärken, zu einer weitgehenden De-expressivierung der Sprache und einer Retention des sprachlichen sowie sonstigen Affektausdrucks führen. So verlieren sich die expressiven Weisen des Sprechens mit ihren voziferatorischen, deprekatorischen, jakulatorischen Ausbrüchen (in Zorn, Verdammung, Erflehung, Anrufung,...), aber auch ihren heiteren jokulatorischen Erschütterungen (im Lachen, Jauchzen,...). So werden auch das prophetische Sprechen (in der religiösen Ekstase), der beißende Schrei des Zurufens zum (pogromischen) Angriff³⁸, die charismatische Glossolalie (in allen möglichen und unmöglichen Sprachen³⁹) von Sprechweisen abgelöst, die ihre vielfältigen Wirkmittel in eine leise, feine, subtile Rede fügen. Dies geht vielerorts mit der Disziplinierung von kriegerischen Aristokratien, der Deklassierung von Sänger- und Seherständen einher. Man erlebt die Verwandlung des Palavers und der Wettstreite um Wortgewalt in rhetorische Fechtübungen und Turniere für Literaten. Der Prozess sieht das Aufkommen neuer Menschentypen: des Höflings, des Advokaten, des Galanten, des Persifleurs,...

Dennoch bleibt, selbst unter den neuen Bedingungen, der Gebrauch der Sprach an einer Lust des Artikulierens gebunden, das sich z.B. stark oder extrem verfeinern, bis zur Hauchwerdung der Rede palatalisieren kann, ohne seinen Bezug auf eine triebliche Lustprämie zu verlieren, die im Prozess der lautlichen Ersprechung erzeugt wird. Es geht dabei weiterhin um die ursprüngliche, primäre Lust, etwas im und mit dem Mund zu formen, das die Welt zu erfahren gibt, sie ganz an dieser Lust sich zeigen lässt und von dieser Lust her erschließt. Dies schreibt sich in einer allgemeinen, interaktionellen Lust am Reden fort, die Gift streut, beiläufig zu verstehen gibt, leise insinuiert, schmeichelnd Meinungen ins Ungewisse hebt, still für eine Sache streitet, die Rede eines anderen oder schlichtweg andere mit dem eigenen, ungehemmten Fluss überschwemmt, hysterisch-histrionisch ein solches Genießen an der eigenen Artikulation im eigenen Munde entwickelt, dass sie über sehr lange Strecken hin eine – für andere nicht auszuhaltende – Überspanntheit aushält. Von

38 In der griechischen *boê* oder dem islamischen *istisrach*. Siehe dazu mein *Orexis*, S. 485.

39 Die Glossolalie schöpft unmittelbar, könnte man meinen, in der Ursprache ihre Mittel und ihre Komponenten. Sie ist ein „Reden-in-allen-Sprachen“, weil sie nichts anderes als ursprachliche Sequenzen produziert. In der Ursprache schwindet der Unterschied zwischen wahren, realen, bekannten Sprachen einerseits, und unbekanntem, unerhörtem, möglichen-und-unmöglichen, aber stets sprachförmigen, Sprachen gänzlich.

der Otternzunge, spitz und zischend, bis zu der Engelszunge, geduldig und beredt, über die Varianten der feinen, Affekte nicht offen betonenden, ja sie positiv hemmenden Rede, gehen alle Schattierungen des Sprechens, die von einer Retention der trieblichen Antriebe der Verlautbarung bestimmt sind.

Die Lallsprache ist somit eine Urform des ungehinderten, rein trieblichen Sprechens. Selbst wenn sie onto- / sprachgenetisch notwendigerweise unterzugehen hat und „verloren“ werden soll, so verbleibt sie Ursprung und Paradigma von allem, was wir mit dem Mund tun, wenn wir ihn zur Verlautbarung von bedeutsamen Lautgebilden benutzen. Die Belebung oder Beseelung aller artikulatorisch erzeugten Lautgebilde durch vielfältige, diese voll durchdringende und durchstimmende triebliche Qualitäten und Quantitäten, macht die Sprache zu dem Körper aus, der sie auch auf den höchsten Stufen ihrer zivilisatorischen Verdrängungen ist und bleibt: ein Kreislauf der Erregung und Affizierung, in dem über die Verbindbarkeit, Austauschbarkeit und Ausgleichbarkeit trieblicher Intensitäten Werteverstärkungen stattfinden, die ein stetiges Gleiten aller Signifikanten bedingen. Der extrem retentive Umgang der verfeinerten Formen des Sprechens mit dessen offenkundigen trieblichen Komponenten begünstigt auf seine Weise dieses Gleiten. Dieses hat dann alle tropischen Verwandlungen und Verbindungen von Sinninhalten und Vorstellungen zu verantworten, mit denen sich die Psychoanalyse ob in der Traumbildung, der freien Assoziation oder den Fehlhandlungen primär beschäftigt.

V

Kultur der Schuld, Kultur der Unschuld. Zum heutigen Wandel der Schuldstruktur des Begehrens

I. Freuds Hypothese

Freuds Hypothese zur Entstehung menschlicher Kultur und Gesellung ist mit seinen Thesen zu den psychischen Stellungen und Funktionen beider nicht leicht in Einklang zu bringen.¹ Ich setze mich im folgenden mit dieser Unstimmigkeit auseinander und zeige, wie sie zu einer Gabelung zweier Strömungen innerhalb der psychoanalytischen Bewegung geführt hat. Im Spannungsfeld der entstehenden Optionen psychoanalytischer Theorie und Praxis entwickle ich meine eigenen Thesen zur Beziehung von Kultur, Schuld und Unschuld.

Ich fange mit der freudschen Hypothese zur Entstehung von Kultur und Gesellung an. Von *Totem und Tabu* (1912-1913) bis zum *Mann Moses* (1939), von einer relativ frühen Phase seines Schaffens bis in die letzten Monate seines Lebens und Denkens, bleibt Freud der Auffassung einer urgeschichtlichen Tat treu, von der her sich alle Kultur und mit ihr die psychische Strukturierung der menschlichen Subjekte selbst schreiben muss.

Der Mord am Urvater bedingt die auf ihn folgende Reorganisierung des Gruppenseins der Menschen. Die neue Daseinsform ist bestimmt von anders gelagerten Triebverzichtsforderungen und bringt eine neue psychische Ökonomie hervor. Diese ist gekennzeichnet durch strukturelle Züge, die in das psychopathologische Bild der Neurose gehören. Die neue Anlage des menschlichen Daseins, die man die kulturelle nennen könnte, hat einen strukturell neurotischen / neurotisierenden Charakter, in dessen Zentrum die ödipale Struktur liegt.²

-
- 1 Ich stelle im folgenden einige Thesen vor, die ich in *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010, ausgeführt habe. Die Darstellung meines Arguments mag deshalb kursorisch erscheinen und enthält viele Verweise auf Begriffe und Denkfiguren, die in der genannten Arbeit entworfen und sorgfältig ausgearbeitet sind. Ich meine, dass gerade die knappe Entfaltung des Arguments, die auf knappem Raum versuchte Nachkonstruktion seiner zentralen Begriffe und Figuren insgesamt besser erkennen lässt, wohin es steuert.
 - 2 Zur sozialen Reorganisation des Hordengefüges nach dem Urmord, siehe Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris Grasset 1972 – sowie meine eigenen Thesen in Clam, Jean, „Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel“. Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters“, in: *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, Hg. Hegener, Wolfgang, Giessen Psychosozial-Verlag 2006, S. 123-158.

Die Neurose ist daher nicht als eine Pathologie der Seele anzusehen, die dieser aufgrund von ungünstigen Umständen, missglückter Entwicklung etc. zustößt. Sie ist in ihr strukturell angelegt, ja sie vererbt sich in ihr von Geschlecht zu Geschlecht. Sie ist in ihr nicht aufzuheben noch auszumerzen. Sie kehrt immer wieder aus jeglicher Verdrängung zurück und bahnt sich Wege in das Ereignis der geschichtlichen Gegenwart. Sie kann sozusagen nicht untergehen. Sie ist der Psyche koextensiv. Sie erstreckt sich genau so weit wie jene und durchdringt all ihre Spannungen und Strebungen.

Die Freud'sche Hypothese stiftet einen Doppelplan, der für die psychoanalytische Theorie einige Schwierigkeiten mit sich bringt. Sie fordert die Ansetzung einer doppelten Problematik: einer ontogenetischen, in der sich die psychische Strukturierung vollzieht und sich über die Entwicklung vom Kleinkind zum Erwachsenen verzeitlicht; einer phylogenetischen, welche die Zyklen von Verdrängung der Urtat und Rückkehr der Urtat aus der Verdrängung bestimmt, entsprechend den Geschehnissen der politischen und Religionsgeschichte.

Die Freud'sche Hypothese besagt, auf diesem ihren Doppelplan: Kultur als Bezugsraum all dessen, was infolge der Urtat in die neue Strukturierung kippte, ist aus der Schuld erwachsen und durchgehend von der Schuld durchdrungen. Kultur ist Schuld. Sie entsteht mit dieser zusammen aus einem Zuvor, in dem es weder die eine noch die andere gab. Schuld entsteht mit einer Übertretung, die das Gesetz, das ihren Tatbestand zu einer Übertretung macht, erst mit sich bringt. Der Mord am Urvater war an sich von keinem Gesetz verboten. Er konnte daher nicht als Übertretung gelten. Der Urvater wird im und durch den Mord an ihm zum „Vater“. Die Urtat (des Urmordes) bringt alles in einem hervor: Gesetz, Schuld, Kultur, in einem: Sprache, wie Lacan sagen würde, denn Sprache hat für ihn einen strukturellen Gebotsgehalt – sie birgt in sich, in ihren Artikulationen und Enunziationen die (zehn) Gebote des Gesetzes.³ Die Tat verwandelt sich selbst, indem sie sich ereignet, in Missetat. Sie ist der Ort des Vollzugs einer Strukturverwandlung – die sie zuallererst an sich selbst erfährt und vollbringt.

Schuld wohnt der Kultur inne, nährt alle ihre Antriebe. Sie ist das, was hinter der Dynamik ihrer Verwicklung und Knotung um die Kernsignifikanten ihrer Sinnordnungen, liegt. Mit der Schuld steht die Kultur, als Dimension ihrer Entfaltung und Auswirkung, im Zeichen einer typischen Komplexität. Sie prägt sich in besonderen Figuren der Anerkennung, Verkenning, Verneinung, Verdrängung, Verwechslung etc. aus. Schuld / Kultur ist der Bereich, in dem die Triebtrajekte auf Bahnen gelenkt werden, die diese Trajekte über alle Stationen der Verknotung des Begehrens mit seinen Signifikanten und Objekten führen.

II. Schuld / Kultur in ihrer allgemeinsten Prägung als geschuldete symbolische Beschneidung

Die Freud'sche Hypothese der Entstehung und Vererbung der Neurose hat eine sehr starke Plausibilität in (fast) allen bekannten Kulturen. Diese Plausibilität ist nicht an die

3 Lacan, Jacques, Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil 1986, S. 87ff.

faktische Gegebenheit des Ödipuskomplexes gekoppelt. Sie bewahrheitet sich jenseits jeglicher Engführung auf diesen.

Bei der Erhärtung der Hypothese geht es also weniger um die Plausibilisierung ihres Kerntheorems – des Ödipuskomplexes – als um die Anerkennung des allgemeinen Satzes einer Schuld- und Beschneidungsprägung aller Symbolizität – d.h. aller symbolischen Ordnungen als solcher und als Substanz von Kultur.⁴

Man kann dann offen lassen, ob hinter dieser Prägung die ödipale Problematik - des Vätermordes und ihre Rückkehr aus der Verdrängung – liegt oder eine andere wie auch immer geartete.

Kultur als solche besteht letztlich in der Einprägung in sich, der Beibringung an sich (*applicare ad se*) einer Striktur⁵ auf den (Begehrens)Körper, die ihm Beschneidungen, eine (scharfe) Regel auferlegen, die sich am Körper, seinen Randstrukturen, seinen Hüllen und seinen Öffnungen markiert und ihm Nähe und Ferne zu anderen Körpern, aber vor allem Meidungen von anderen eigens markierten Körpern auferlegt.

Die Kultur ist somit eine von vergesellschafteten Menschengruppen vollzogene Verdoppelung (Reduplizierung) der anankastischen Urstriktur⁶, der urwüchsigen Not des Lebens. Mit diesem Vollzug entsteigen diese Menschengruppen aus dem Horden-Gefüge und treten in die symbolischen Ordnungen der Kultur und der Gesellschaftlichkeit ein.

Diese Beschneidungen sind geschuldete, ob sie explizit von einer mythischen oder historischen Schuld zeugen oder nicht. Sie sind Sache des Menschseins und die Menschen leisten sie, weil sie es der Ordnung und den Instanzen schulden, die für ihr Bestehen in der Welt bürgen.

III. Problematik des Bezugs von Kultur und Schuld zum Bösen und zum Opfer

Universalien der Kultur bedürfen nicht der Aufzählung, denn sie sind keine *items*, die man leicht auseinander halten kann. Es sind allgemeine Komplexe, die sich in ihrer Mannigfaltigkeit und Vieldeutigkeit anzeigen und interpretieren lassen.

Eines dieser Universalien der Kultur ist eine gestaltete Instanz, der Böses, manchmal alles Böse, zugeschrieben wird. Sie fehlt nirgends, wie sekundär sie in manchen mythologischen Stoffen erscheinen mag.

4 Es gibt ausgesprochene Schuldkulturen: Kulturen, die besonders von Schuld gefärbt sind. An sich sind aber alle bekannten Kulturen, solange sie die urwüchsige Not des Lebens durch ein symbolisches Augment, durch Veranstaltungen der Bindung, Straffung der Haltung, der Spannung der Randstrukturen, der Abwehr von ..., der Einprägung am Leib duplizieren von Schuld geprägt.

5 Dies ist einer der zentralen Begriffe einer Theorie der Kultur und ihrer symbolischen Ordnung, die in der oben genannten Arbeit entwickelt wird.

6 Die *anankê* bezeichnet bei Freud die basale Not des Lebens, die urwüchsigen Lebensbedingungen des Menschen, der in äußerster Bedürftigkeit ins Leben eintritt und sich durch dieses schlagen muss. Die Härte dieser Bedingungen lässt sich daher eben als „anankastisch“ charakterisieren. Die Kultur erscheint als eine verdoppelte Striktur, insofern sie die basale Not durch eine neue, selbst auferlegte, eigens erdachte und ausgeübte symbolische Erschwerung der naturhaften Bedingungen dupliziert.

Ein weiteres Universale ist das Opfer. Es fehlt ganz offensichtlich nirgends und stellt den kardinalen Knoten dar, an dem eine symbolische Ordnung festgemacht wird und mit dem sie die Welt hält und fortschreibt.⁷

IV. Die Hinfälligkeit beider Universalien (des Bösen und des Opfers) in der Kultur unserer Gegenwart und die erstmalige Verknüpfung von Kultur und Unschuld

Der Schwund einer strukturierenden Verankerung beider hier aufgeführten Exponenten des Symbolischen – d.h. des Bösen und des Opfers – in unserer heutigen Kultur steht außer Zweifel.

Er zeugt von einem Niedergang der Schuldproblematik und dem Aufkommen eines neuen Selbstverständnisses und eines Vermögens des Subjekts, sich als grundsätzlich unschuldig anzusetzen.

Es entsteht eine Kultur der Unschuld, die über einen unablässigen Meliorismus nur so viel Böses in der Welt behält, wie es eigens verschuldete Menschenschuld hervorbringt. Alles andere Übel ist amoralisch-blind und gehört in die Ordnung des kosmischen Akzidens.

Dagegen liegt die selbstverschuldete Beschädigung der Umwelt durch gierige, unvernünftige Übernutzung, durch Nichtbeachtung einer Forderung der Nachhaltigkeit ihrerseits voll im Bereich einer klaren Schuldproblematik.

V. Die moderne Wandlung des Schuldverständnisses und die Entstehung einer Evidenz der prinzipiellen und ursprünglichen Unschuld

Die Moderne leitete eine Entobjektivierung des Schuldverhältnisses ein. Die neuen Evidenzgrundlagen des Schuld Denkens führten dazu, dass eine als Schicksalsstrafe angesehene, persönlich-subjektiv unverschuldete Schuld in keiner Weise mehr verstanden werden kann. Eine unbeabsichtigte Handlung, ein zufallsbedingter Fehlgriff, eine ungewollte, unabsehbare, akzidentelle, durch keine Vernachlässigung irgendeiner Vorsichtspflicht zustande gekommene Verursachung von strafbaren Tatbeständen können im modernen „Sinn“ keine Schuld begründen. Die Zumutung der Schuld kann hier aus keinen Evidenz- und Anschauungsquellen mehr schöpfen.⁸

In diesen Zusammenhang gehören das „Laute“ und „Betonte“ aller Artikulationen der Unschuld in der heutigen Kultur. Keiner kann gegen die Evidenz der grundsätzlichen

7 Ich verzichte darauf, diesen Punkt auszuführen. Ich zeige ihn an, um seine Stelle im Argument zu kennzeichnen. Ich gehe davon aus, dass die Aussage, so wie sie sich hier gibt – d.h. ohne Anspruch auf theoretische Vertiefung – aufgrund einer ihr zukommenden faktischen Evidenz so stehen bleiben kann.

8 Die griechische Tragödie ist schon voller Ahnung, aber auch voller Abwehr dessen, was später die vollkommene Entschuldigung des Subjekts ergeben wird. Sie spürt die Verlegenheit einer ungewollten, unbeabsichtigten, ja ungewussten schuldhaften Handlung. Sie stellt die Ordnung der Dinge und der Schuld nicht in Frage, jedoch gewährt sie neben dem Schrecken Gefühle des Mitleids mit dem Menschen, der von der objektiven, realen Schuld zermalmt wird.

Unschuld eines Nicht-Täters etwas ausrichten. Selbst wenn man eine kritische, psychoanalytisch motivierte Distanz zu solcher Evidenz an den Tag legt, ist die ernsthafte Behauptung oder Bejahung einer unverschuldeten (Erb)schuld nicht mehr wirklich nachvollziehbar.

In Freuds Hypothese ist das Begehren als fest an eine, man könnte sagen, Psycho-Ontologie der Schuld gekoppelt gedacht. Es ist vollkommen urwüchsig in jener anthropologisch äußerst breiten Schuld/Kultur. Diese deckt die gesamte Menschheitsgeschichte bis zum Aufkommen der europäischen Moderne. Diese Gestalt des Begehrens ist schwerlich kongruent mit den neuen Grundlagen des Menschseins in der neu aufgekommenen Kultur der Unschuld. Es ist hier dem Subjekt unmöglich, sich etwas als Schuld und Sühne zuzuschreiben, das der objektiven Ordnung des realen Dramas des Begehrens angehört.

Eine Spannung entsteht somit zwischen dem psychisch möglichen in der Artikulation von Schuld und Unschuld und der Einsicht in die Entstehung und Vererbung der Urschuld. Einerseits speist sich die Evidenz der Unschuld aus den für den modernen Menschen authentischsten Sinnanschauungsquellen, andererseits lässt sich die psychische Strukturierung des Subjekts und das sich von ihr her entfaltende psychische Leben in seinem neurotisierenden Kern nicht ohne die Ansetzung einer anfänglichen Schulddenken .

Die peinigenen Einschläge der Schuld im Psychischen sind nie und durch keinen Rückgriff auf ein noch so überwältigendes Unschuldserleben auszuschalten. Eine bestimmte Richtung der Psychoanalyse hat eine Heilung des Widerspruchs als möglich angesetzt und sie über die entschuldigende Kulturarbeit zum Programm gemacht.

Eine andere Richtung hielt dagegen die Schuldkonstitution des Subjekts für unabmilderbar – von ihrer Aufhebung durch ein therapeutisches Programm ganz zu schweigen.

Eine solche Gabelung geht auf ein Schwanken der freudschen Theorie selbst zurück.

VI. Die Freud'sche Hypothese und ihre Forderung nach Ich-zentrierter Kulturarbeit führen die Psychoanalyse an einen Scheideweg

Seiner Hypothese über die Entstehung der Kultur und der Verfassung des Begehrens fügt Freud die Forderung nach Ich-werdung dessen, wo / was es war, hinzu. Kultur und Kulturarbeit erscheinen dann als die einzig adäquate Antwort auf die Herausforderungen der Triebproblematiken im Menschen.

Die Entscheidungen, die innerhalb der psychoanalytischen Bewegung an diesem *Scheideweg* gefallen sind, haben diese gespalten. Von ihnen her hat eine Bifurkation stattgefunden, die schematisch zwei Gestalten der Psychoanalyse aus einander geführt hat, die sich aufgrund der Streberichtung der ihnen je intrinsischen Logik immer weiter voneinander entfernen.

Die eine Gestalt orientiert sich an einem Verständnis des Begehrens, das dieses einer Ich-Instanz überantwortet sein lässt. Das Begehren wird vor dem Hintergrund dieser, seiner prinzipiellen Überantwortbarkeit an diese Instanz verstanden. Eine solche Überantwortbarkeit gibt dann den Grund ab, auf dem die Psyche auf ihre tiefen Konflikte hin zu analysieren ist, während die psychoanalytische Kur auf einer Stärkung dieser Instanz aufbaut und darüber ihre therapeutischen Effekte erzielt.

Die andere Gestalt lehnt eine solche Überantwortbarkeit ab und versteht das Begehren als eine schicksalhafte, die Ich-Instanz umfassende Struktur, die diese Instanz als eine lokale, durch Verknennung charakterisierte Anhaftung des psychischen Lebens an dessen (maschinelle, würde der frühe Lacan sagen) Wiederholungsgrundlagen erscheinen lässt. Sie stiftet, über diese – und einige, wenige andere – Negationen ein Verständnis der Psyche, das es unmöglich macht, von einer Ich-Integration Heilung oder Abbau der Neurotizität oder gar Kultur(leistungen) zu erwarten.

Bestimmte Tendenzen innerhalb dieser psychoanalytischen Richtung haben jedoch den Anschein erweckt, als ob über die Forderung nach einer Bejahung des Begehrens eine Deneurotisierung erreicht werden könnte. So stößt man etwa auf Äußerungen, in denen vom Subjekt gefordert wird, zu seinem Begehren zu stehen. Dabei geht es keineswegs um eine Ich-Stärkung und -integration, sondern vielmehr um die Maxime eines „ne pas céder sur son désir“ (nicht nachgeben in Bezug auf sein Begehren). Wenn man sie wörtlich nimmt, scheint sie mit dem Gesamtsinn der Lacan'schen Lehre nicht vereinbar zu sein. Meine These ist, dass sie, so verstanden, gerade das verdeckt, was man in Theorie und Praxis der Psychoanalyse zu voller Geltung bringen und bewahren muss, wenn uns die überwältigenden Evidenzen einer Kultur der Unschuld nicht für die wirklichen Spannungsverhältnisse in der Psyche blind machen sollen.

VII. Die Vorgabe der Großalterität⁹

„Kind gewesen zu sein“ ist die für das psychische Leben konstitutive Tatsache. Man wird als Kind geboren und wächst in Jahren der Bedürftigkeit und Abhängigkeit langsam zu einem der Pflege (durch Kind gewesene Erwachsene) nicht mehr bedürftigen Erwachsenen heran. Diese unabänderliche Tatsache der Kindgeburt, d.h. des nicht erwachsen, sondern als kleines, unreifes, hilfloses Wesen Zurweltkommens des Menschen charakterisiert die reale Ausgesetztheit und die relationale Asymmetrie, welche grundsätzlich die psychische Konstitution des Menschen prägen. Durch die Kindgeburt – Lacan nennt sie „Prämaturation“ und versteht darunter den Umstand* der unzulänglichen Reife des menschlichen Organismus zum Zeitpunkt der Geburt¹⁰ – wird im Menschen die Empfänglichkeit für übergroße Intensitäten des Empfindens gelegt und damit auch die Grundlage der unvermeidlichen, unabwendbaren Verwundbarkeit / Traumatisierbarkeit der Psyche.

Die Prämaturation ist die Matrix der psychischen Strukturierung, da sie den Schauplatz der frühen Kindheit stiftet, von dem her alles weitere psychische Erleben, genauer: alle weitere Suche bzw. Vermeidung von Erleben und damit alle weiteren Bahnungen, Verläufe, Stile, (Wiederholungs-) Zwänge des Erlebens mehrdeutig motiviert wird. Sie bezeichnet letztlich die grundlegende Annahme der Psychoanalyse, die Psyche des Menschen verdanke diesem

9 Es tut not, einen Begriff einzuführen, der die Sache um den großen Anderen benennt. Dies ist mein Vorschlag dazu.

10 Lacan misst dem Prämaturationsmotiv in seinen frühen Seminaren (insbes. 1 und 2) eine große Bedeutung zu. Siehe dazu die Ausführungen des zweiten Kapitels dieses Bandes.

Schauplatz der Herkunft ihre Struktur und ihre Anlagen. Die grundlegende Annahme ist die einer extremen Prägbarkeit des frühen Subjekts durch Erfahrungen des Entzugs, der Verweigerung sowie der Saturierung und der rhythmisch konvulsiven Befriedigung (*jouissance*). Das frühe Subjekt ist sozusagen das Inventar aller Affektbahnen, die durch Gesetzmäßigkeiten der reinen (Über)Intensität bestimmt werden.

Die Kindgeburt stiftet vor allem jene mit ihr korrelierende Tatsache der Großalterität. Dies kann man zunächst als relationale Asymmetrie verstehen, welche auf der einen Seite eine gebärende, in die Welt tragende und bringende, nährnde und pflegende Instanz setzt, der eine absolut bedürftige und hilflose, auf die Pflege jener ersten Instanz angewiesene zweite gegenübersteht. Die physiologische „Unfertigkeit“, die vielfältige Defizienz der körperlichen Organisation des kleinen, neu zur Welt gekommenen Menschen hat aber, im Gegensatz zu bestimmten vergleichbaren Figuren aus der Tierwelt, nicht genug an der Versorgung durch den großen Anderen, sondern ist Ort der Entstehung der schmerzhaften Erfahrung, des hilflosen Ausdrucks und einer aus der Not geborenen Artikulation eines Liebesanspruchs (*demande d'amour*). Die Großalterität als Struktur beherbergt diesen Anspruch, ohne ihn wirklich sättigen zu können.

VIII. Die strukturell missbräuchliche Position der Großalterität und die Unmöglichkeit, sie in Kulturen der Unschuld zu halten

Der Platz, den die Großalteritätsstruktur der pflegenden und „er-ziehenden“ Instanz zuweist, ist gekennzeichnet durch unaufhebbare Züge der Bestialität und Obszönität („*obscène et féroce*“, wie Lacan sagt¹¹). Solange die Menschheit in der Verantwortung ihrer symbolischen Ordnungen lebte und diese Struktur Tatsachen des Seelischen mit Schuld/Kultur, d.h. mit der klaren, ausdrücklichen Übernahme und Auflage von symbolischen Strikturen beantwortete, welche die naturwüchsigen duplizierten und auffingen, konnte die Großalteritätsstruktur als solche nicht problematisch werden.

Eine gewaltige Veränderung läßt sich in dieser psychischen Ökonomie der Vererbung von Schuld/Kultur und Neurose beobachten, als die überwältigende Evidenz der Unschuld und der unwiderstehliche Drang zur Entschuldung der Kultur alles Menschliche seiner „patientialen“ (duldenden) Hüllen entkleidete und es wie enthäutet allem Unbill der großalterischen Fürsorge und des zwischenmenschlichen Verkehrs aussetzte. Der Mensch kann, in dieser seiner neuen Stellung, nicht bestehen. Ohne das dicke Fell seiner Annahme der eigenen Kondition als Dulder eines Lebens, in dem sein laufendes, oft dramatisches Verderben eingeschrieben ist, ist der Mensch nicht fähig, die Not des Lebens und die Not seines eigenen Begehrens als Dulder zu ertragen. Ohne die symbolischen Schuld/Kulturhüllen steht er nackt da und erleidet alle Strikturen seines Lebens und Begehrens als wild und obszön verletzende.

Mit dem Heraufkommen der Unschuldskultur (der Gegenwart) fallen diese Hüllen tatsächlich weg. Eine Kultur der Unschuld hat die Eigenheit, diese ihre Enthäutung und ihr der

11 Lacan, Jacques, Séminaire VII: *L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil 1986, S. 15.

Verletzung Ausgesetztsein mit der imaginären Empfindlichkeit eines Kindes zu verknüpfen, die ihrerseits an eine imaginäre kindliche Unschuld gekoppelt ist. Das Kind erregt bei der geringsten Verletzung seiner zarten Haut die innigste Anteilnahme. Als Inbegriff der Unschuld wird es zum Bild schlechthin für Verwundbarkeit und zum Symbol für die Unerträglichkeit der Vorstellung eines ihm zugefügten Harms. Ganz abscheulich erscheint seine absichtliche, schuldhaft vorgenommene Verwundung. Uns Heutigen ist es der einzige Ort, an dem wir uns noch eine vergeltende, vielleicht sogar mit dem Tode strafende Justiz vorstellen.

Der Inbegriff der Unschuld ist hier zugleich Inbegriff der Empfindlichkeit und Verwundbarkeit. Die Verbindung beider erzeugt ein ganz besonders einprägsames Gefüge, das hinter sehr vielen unserer Bezugsweisen steht. Kulturen der Unschuld disseminieren Unschuld. Sie neigen dazu, Unschuld überall vorauszusetzen, nunmehr weit über die Menschenart hinaus. Und es ist immer imaginär das Kind, das diese Vorstellungen der Unschuld, der Verwundbarkeit, des Verschont-, Beschützt-, Gepflegt-, Geliebtwerdenmüssens trägt. Dieser Repräsentant der Unschuld ist nämlich der Urrepräsentant der Bedürftigkeit und der Hilflosigkeit.

Ungleich einem Sokrates oder einem Jesus, ist es nicht nur unschuldig. Beide sind unschuldig und weigern sich, sich gegen die sie treffende Ungerechtigkeit zu wehren. Sie werden zum Tode verurteilt und hingerichtet. Das Kind kann sich nicht wehren und kann sich daher auch nicht nicht wehren wollen. An ihm wird nicht gelebte und verantwortete Unschuld anschaulich, sondern klaffende, unbeholfene, im ungeschützten Fleisch der höchsten Empfindlichkeit inkarnierte Unschuld. Am Kind kann nicht einmal eine Strafe für keine Schuld vollzogen werden.

Kulturen der Unschuld können die Großalteritätsstruktur nicht mehr wirklich tragen. Es sind die ersten Kulturen, denen der Kindesbezug des (Kind gewesenen) Erwachsenen in seiner unbewussten *féroçité et obscénité* problematisch wird. Sie gestalten ihn nicht nur als den sanftesten, schonendsten und wohlgesinntesten Bezug überhaupt – was das Bestreben vieler sonstiger Schuldkulturen ist –, sondern können die Positionen des Großen Anderen nicht mit Subjekten besetzen, die bereit sind, dem Kind die symbolischen Strikturen in all ihrer Härte beizufügen. Dafür sind sich die Erwachsenen und das Kind in ihrer Empfindungsfähigkeit zu nah und zu ähnlich. Die Erwachsenen haben am Kind den Repräsentanten der lebhaftesten Empfindungsfähigkeit und der lebhaftesten Angst, nach denen sie ihre eigene Empfindungsfähigkeit und Angst in sich empfinden. Für die Erwachsenen spricht aus dem Kind zu viel eigene Unschuld und Verwundbarkeit, als dass es ihnen noch möglich wäre, die symbolische Kastrationen ohne Zaudern und Zögern an ihm zu vollziehen.

IX. Die Verantwortung der Großalterität für die ICH-Voraussetzung und ICH-Bejahung des Begehrens

Die Großen Anderen können sich nicht an dieser Stelle halten, die in den Schuldkulturen stets von einer Maßlosigkeit markiert ist. Ihr unbewusstes Bestreben geht dahin, diese Maßlosigkeit (in der Verkennung der Unschuld und der Beibringung der Verwundung) in sich zurückzunehmen, d.h. alles, was sich davon beobachten lässt, unmittelbar zurückzudrängen und wiedergutzumachen.

Dabei ist die entscheidende, für die gesamte Konfiguration der Unschuldskultur maßgebende Figur die folgende: Das Kind muss begehrt werden, damit es dieser Maßlosigkeit entkommt. Wenn dem Kommen des Kindes ein Begehren vorausgeht, hat man die beste Gewähr dafür, dass diese Maßlosigkeit in Schranken verwiesen wird, wenn es da ist und in der Obhut und Pflege seiner es begehrt habenden Eltern heranwächst.

Die Kultur der Unschuld tendiert dahin, die Gegensätze zwischen dem Subjektiven der Subjektivität und dem Objektiven der Weltobjekte und Weltkräfte, zwischen einer Personalität und Verantwortung des subjektiven und einer Impersonalität des objektiven Pols sehr stark in Anspruch zu nehmen und zu verschärfen. ICH will je nach meinem Vermögen begehren, dieses mein Begehren in die Welt zu tragen, es an frei erwählte Objekte heranzutragen, es aus den Maßlosigkeiten seiner Position auf der Seite der Großalterität zurückzuholen und mit dem Unschuldrepräsentanten, dem Kindgeborenen, zu versöhnen. Und nicht: Es begehrt in mir, in all den Irrungen meiner Tribschicksale, nach dem Gesetz eines Dramas, das sich von sich aus zu meinem macht. Das Gesetz dieses Dramas lässt mein Leben zu einem sich an ihm vollziehenden Begehrenschicksal werden. Ein ICH will sich an den Platz dieses schicksalhaften Unpersönlichen setzen, an die Stelle des Vollzugs einer unvordenklichen Trieb- und Symbolordnung im Begehren. *Wo Es war, soll Ich werden.*

Die Kultur der Unschuld entschuldete prinzipiell und durchgängig das Subjekt – ja bis in seine vorsätzlichen Misshandlungen hinein. Sie meint, sie könne den Zyklus der Vererbung der neurotischen Strukturierung brechen, indem sie das Begehren so denkt, als könne es sich vor die Dinge stellen und die Gewaltigkeit der Großalterität sowie die psychobiographische (in den Wiederholungszwängen angelegte) Schicksalhaftigkeit zurücknehmen.

ICH ist grundlegend unschuldig. Die ihm zugeschriebene Schuld hat es nicht verschuldet. Es ist nicht deren Urheber. Mit einem solchen ICH verliert das Begehren seine Ambivalenz. ICH unterbricht den Puls des Begehrens, der in den Dingen des Subjekts und im Subjekt schlägt. Es schneidet das Subjekt von der Ordnung der Dinge ab und zieht es aus ihr heraus, blank und nackt, rein und ohne jegliche Befleckung, seiner eigenen Substanz fremd, kaum wissend, wie es sie, wenn auch flüchtig, berühren soll. ICH tritt an den Platz des Subjekts / Begehrens / Schicksals, das sich von jeher in einem in der Geschichte immer wiederkehrenden Drama knotet. Darin vollzieht sich eine doppelte Bejahung: Bejahung der Möglichkeit, die Ambivalenz des Begehrens entscheidend zu vermindern, indem man ihm die Gewaltigkeit nimmt, die in der Großalterität verankert ist; Bejahung der Möglichkeit eines Wollens des Geschlechterverhältnisses durch Voransetzung des Begehrens, als ob das Geschlechterverhältnis sich von diesem Begehren her konstituierte.

X. Die Lacan'schen Negationen

Die Lacan'sche Psychoanalyse leugnet schlichtweg die Möglichkeit, dass ein Subjekt sein Begehren ichlich / ego-isch aneignet; dass es sich an den Platz seines Urhebers setzt, um es von sich her kommen zu lassen. Das Subjekt kann sich seinem Begehren gegenüber nicht in ein Verhältnis der Vorgängigkeit setzen.

Das Begehren, wie es sich im Bezugsrahmen dieser Theorie versteht, ist als Mangel und Bedürftigkeit geprägt und strukturiert die Psyche gemäß einer (ödipalen) Knotung, die sie in ihren elementaren Spannungen neurotisiert. Das Begehren in diesem Sinne ist kein ozeanisches Es, kein uferloses Becken von nicht fixierten Trieben. Es ist selber eine Ordnung und ein Gesetz. Weder das Gesetz, das sich das Subjekt gibt, noch ein Wunsch, den es in die Welt hineinträgt. Es ist im Subjekt das, was über es rollt und es einer Reihe von Figuren und Trajekten unterwirft, denen sich jedes begehrende Subjekt anheimgibt – wie die ersten Triebesetzungen der Randstrukturen und Öffnungen des Körpers, die Ambivalenz der ersten Affekte, die Identifikation mit großen Anderen, die spekuläre Identifikation mit sich, usw.

Ein solches Begehren hat das Subjekt immer schon mit einer Barre durchkreuzt, mit einer Markierung, die die Unschuld seines Wunsches leugnet, ihm den freien Fluss zu seinen Objekten verwehrt und auf die aufschiebenden, verhindernden, von Schuld gezeichneten Trajekte seiner Befriedigungen setzt. Indem Lacan das Begehren von allem Anfang an zu jener Sache macht, die sich nur von dieser Spannung und dieser Barre her hält, legt er ihm die (Schuld-) Formel seiner eigenen Perplexität (Verlegenheit) bei. Die strukturelle Konstanz dieser Verlegenheit bringt sie in jeder Generation immer neu hervor und gibt ihr den Status eines in der Geschichte des Menschen stets und ununterbrochen übertragenen Faktums.



VI

Dolor publicus

Psychopathologie et politique de l'affect né de la vue de la souffrance et de la mort multiples

L'Alloquium in Publicis malis

Ayant quelque temps cultivé la lubie, pour des raisons que je n'expliquerai pas ici, d'écrire un court traité philosophique en latin et trouvant les ressources linguistiques et rhétoriques du style scholastique quelque peu limitées, j'ai voulu me plonger dans la latinité précieuse de quelques auteurs philosophants de la Renaissance. C'est ainsi que je suis tombé sur le texte de Justus Lipsius intitulé *De Constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in Publicis malis*. Dans ce traité, l'*alloquium* tourne autour d'une question qui me préoccupe depuis longtemps : celle de l'affect collectif et de sa circulation au sein de la communication sociale. Nous pourrions rendre compte de la situation de départ du dialogue comme d'une sorte de 'talking cure' philosophique dans laquelle interagissent deux hommes liés par une profonde amitié (de modèle ancien). La différence d'âge qui fait de l'un l'ami paternel de l'autre distribue les rôles dans le dialogue et place les interlocuteurs dans des positions complémentaires : le cadet exprime ses sentiments de malaise et d'angoisse face aux malheurs publics qui visitent sa patrie, l'aîné l'écoute et essaye de le rassérer en développant devant lui des argumentations philosophiques ; il lui fait voir, en reprenant les faits et en requalifiant leur incidence dans l'affect, que rien ne peut ébranler une âme qui sait se fortifier par les raisons qui expliquent l'état du monde et l'état de l'âme en lui.

Dans le propos qui suit, il faudra en quelque sorte *inverser l'ordre de l'importance* donnée aux deux interlocuteurs et privilégier la parole ou la plainte du jeune homme aux détriments des analyses, explications, conseils, en somme de la philosophie générale curatrice, du Sage (appelé Langius, dans l'écrit, son jeune interlocuteur portant le nom de l'auteur lui-même, Lipsius)¹. Cette philosophie n'a, en effet, rien de très original et ressasse les préceptes du

1 Cette asymétrie est exprimée dans le sous-titre même du traité, lequel en spécifie le genre. En effet, en qualifiant l'échange entre Langius et Lipsius d'*alloquium*, l'auteur met en avant la primauté de la parole exhortatrice du Sage sur celle de son jeune interlocuteur. Il n'est donc pas question d'un *colloquium*, c'est-à-dire d'un entretien à parts égales entre deux ou plusieurs interlocuteurs, mais d'une conversation où l'une des voix ou l'un des discours est prépondérant et performe l'exhortation ou la consolation souhaitées. L'*alloquium* dénote, dans la langue, ce genre d'*Ansprache*, de parole adressée à un interlocuteur que l'adversité met à l'épreuve et qui, du coup, est en situation d'écoute structurelle



stoïcisme et de l'académisme anciens et modernes. Le genre de l'écrit est celui de la consolation philosophique, genre bien établi depuis ses modèles classiques. La seule originalité affleurant dans le dialogue provient, de fait, du rendu peu stéréotypé des affects dont le jeune interlocuteur fait état. La perspective privilégiée par l'auteur est toutefois la perspective consolatrice et thérapeutique, celle du Sage qui fait le travail d'argumentation devant éclairer et lever la souffrance qui presse son ami. L'ensemble de l'écrit s'intitule et se lit comme un travail de fortification philosophique à consulter « dans les malheurs publics » (*in publicis malis*). La perspective que nous privilégierons dans la suite est celle de l'*analyse affectologique* ou « pathologique »² qui est au centre de l'argument majeur de la Consolation. Cette analyse s'est révélée, en effet, très inspirante qui nous permet de renouer avec des questionnements, assurément centraux, de théorie métapsychologique et de *Massenpsychologie* telles que Freud les a projetées³.

Détresse privée et malheurs publics

L'*alloquium* – que je citerai par la suite en référant à la page, mise entre parenthèse, de l'édition courante⁴ – semble voir dans le mal qui atteint les hommes lorsque leurs patries sont affligées par des *malheurs publics*⁵ une forme spécifique d'épreuve psychique et morale. C'est un *mal particulier* qui, pourrions-nous dire, comme la nostalgie ou le deuil⁶ a son profil

pour ainsi dire. Si la langue garde certes à l'*alloquium* le sens d'un échange, d'une conversation où plus d'une parole est engagée, elle donne à l'une d'elles une primauté essentielle en en faisant la substance de l'entretien. Elle réserve le plus souvent le mot pour l'indication d'un discours dont le but est l'exhortation ou la consolation. C'est ce qui explique la *figura proverbialis* en laquelle le mot s'emploie dans l'expression : *durus alloquiis*, qui qualifie celui qui est inexorable. Cf. sur cet emploi, l'entrée *alloquium* du Calepinus (*Dictionnarium*, Lyon 1581).

- 2 Au sens classique d'une théorie des passions, des *pathê*.
- 3 Nous faisons bien sûr allusion à la partition de la psychologie en *Ich-Psychologie* et *Massenpsychologie* dans la théorie tardive de Freud. Voir Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), *Studienausgabe* Bd. IX, Frankfurt Fischer 1974.
- 4 Iusti Lipsi, *De Constantia*, tertia ed., Antverpiae 1586 (consultable sur google books à l'adresse suivante : <http://books.google.de/books?id=OgY6AAAACAAJ&printsec=frontcover&d>). J'attire l'attention sur le fait que sur quelques pages de cette édition la pagination est double : il s'agit des trois petites pièces introductoires (*Ad lectorem pro constantia mea praescriptio*, *Nobilibus etc. consulibus*, *Ad lectorem de consilio meo scriptionis et fine*) placées en tête de l'écrit dont la pagination recoupe celle de l'écrit à proprement parler. Je distinguerai l'une de l'autre en plaçant, pour les citations de ces trois pièces, la mention 'intro' devant l'indication de la page. Je renvoie également, pour la commodité de la lecture en une langue vivante européenne, à une traduction, quasi contemporaine de l'écrit, en anglais (1594), celle de John Stradling accessible à l'adresse suivante : <http://people.wku.edu/jan.garrett/lipsius1.htm>. Les traductions en anglais de certains passages de l'*alloquium* cités dans la suite de notre texte sont empruntés à ce document. Les traductions en français sont les miennes.
- 5 Il s'agit en particulier, dans l'écrit de Lipsius, des malheurs des guerres civiles (*mala... civilium bellorum* (intro. 2)).
- 6 L'ancienne psychiatrie, ignorante des déterminations biochimiques de la « Stimmung » et des états psychiques, était essentiellement descriptive et tendait à construire ses tableaux nosologiques à grande proximité des descriptions qu'en donnaient les patients eux-mêmes. Elle n'était pas embarrassée, dès

propre, ses motifs, ses rythmes, ses crises et un lot de préoccupations et de sentiments bien à lui. Il se caractérise par un souci et une affliction dont il est très difficile de se dégager, car les malheurs publics ont une manière insistante d'affecter.

Le début du dialogue s'attarde sur la détresse du jeune homme (*adolescens*, Lipsius lui-même) qui fuit son pays parce qu'il ne peut plus supporter la vue de ses malheurs. L'insistance est grande pour souligner et la réalité de la situation (les guerres civiles en Belgique), et la *gravité de la souffrance psychique* éprouvée (*dolor publicus*), et le sérieux de la recherche de consolation dans l'écriture⁷. A tous ces niveaux, c'est toujours la vérité et le sérieux de l'affect et de la démarche qui ressortent fortement. Lipsius décrit de manière répétée ces *mala* comme insupportables (*nam ut videam ista quotidie et feram, non possum (2) quis ... tam firmo et tam ferreo pectore, qui diutius ferendis iis malis sit? (2)*⁸). C'est un *luctus* (affliction) tellement intense qu'il faut le fuir en fuyant sa partie. On ne peut l'affronter, mais uniquement tenter de s'y soustraire en s'éloignant de son « théâtre » – au sens étymologique de ce qu'il offre à voir (*theama*)⁹.

La réponse du Sage à la plainte de son jeune ami est qu'il ne sert de rien de s'éloigner de sa patrie affligée si on porte en soi les affects qui troublent et font souffrir : *non patria fugienda ... sed affectus sit firmandus ... animus ut quies nobis in turbis sit (3) ... in pectore isto circumferas fontem fomitemque tui mali (4)* – il ne s'agit pas de fuir la patrie, mais d'affermir son

lors, de voir dans un complexe affectologique une entité nosologique dont elle devait dessiner avec précision les contours et à qui elle devait donner la plus grande consistance possible par l'observation de son décours et de tout ce qui pouvait, dans sa symptomatique ou la corrélation de ses éléments constitutifs, contribuer à en souligner la spécificité. C'est ainsi que la nostalgie, le deuil, la jalousie ou le doute pouvaient, dans leurs formes ou leurs crises aiguës, constituer des entités psychiatriques descriptibles et spécifiables comme telles. On pourrait ainsi imaginer une nosologisation du *dolor publicus* qui en aurait, en poussant un peu plus avant les descriptions de l'*alloquium*, systématisé la construction pathologique. Un bon exemple de l'approche hyperdescriptive et nosologisante de l'ancienne psychiatrie est le grand traité psychiatrique de Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* (Berlin Heidelberg New York Springer (9^e éd.) 1973). La distance par rapport aux productions plus tardives, mais encore situées avant l'essor de la biochimie cérébrale, peut être mesurée par une comparaison avec le *Manuel de psychiatrie* de Henry Ey et Charles Brisset (Paris Masson 1960).

- 7 *solatia malis publicis quaesivi* (je cherchai des consolations aux malheurs publics – (intro 6)). L'accent est fortement mis sur le caractère personnel de l'écrit et de sa fonction effective comme moyen d'obtenir une sédation de l'inquiétude et de la douleur psychique ressenties. *alia plura aliis mihi scripta; hunc librum praecipue mihi: illa famae at haec salutis* (mes autres écrits je les ai faits pour les autres, ce livre principalement pour moi; les premiers pour la gloire, ce dernier pour [mon] salut) ... *satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus* (il me suffit [qu'il ait] peu de lecteurs, il me suffit qu'il n'en ait qu'un seul, il me suffit qu'il n'en ait aucun – (intro 7)). *philosophia ... instrumentum vitae maxime serium / remedium (non oblectamentum)* (la philosophie ... un moyen de vivre d'un grand sérieux / un remède (non pas un divertissement) – (intro 6)).
- 8 « voir ces malheurs tous les jours et les supporter, je ne puis ... quel est-il qui d'un cœur aussi ferme et aussi trempé est capable de supporter plus longtemps ces malheurs ».
- 9 ... *infesta et infausta Belgica ... et quovis terrarum fugere ... Quod enim malorum istorum effugium, nisi in fuga?* (Belgique éprouvée et malheureuse ... fuir vers d'autres contrées quelles qu'elles soient. Où trouver une échappatoire à ces malheurs, sinon dans la fuite (2)).

affect ... que le cœur soit pour nous comme le calme dans ces troubles ... tu portes dans cette poitrine avec toi la source et l'aliment de ton mal. C'est l'âme elle-même qui en est malade (*animus aegrotat* (5)). Or, les affects que font naître les malheurs publics ont une structure particulière. Ceux-ci sont plus visibles que les autres malheurs et se rappellent à nous sans cesse par ce que nous voyons autour de nous. Plus que les malheurs dont on entend seulement parler et qui sont plus faciles à supporter (*audita mala leuius ad animum accidit quam visa* (3)), les malheurs publics sont plus tenaces (*pertinaciores*) par le spectacle qu'ils laissent après leur passage. Les affects qu'ils suscitent, Lipsius les appelle « invétérés », car ils ne peuvent être influencés par la volonté. Ce sont bien plus eux qui agissent sur l'individu et le conduisent (*inveterati adfectus* (6) ... *non sequuntur te adfectus tui, sed trahent* (6)).

Le cœur de l'argument et le point saillant qui fait l'intérêt du texte pour nous se trouvent à l'endroit où, partant de ces prémisses, Lipsius tente de développer une *affectologie* ou une « pathologie » des affects impliqués dans les malheurs publics.

Constitution du *dolor publicus*

L'idée ici est d'abord de distinguer les manières d'être-affecté par un mal (*dolor*) propre et par un mal général ou public, la thèse étant que le mot *dolor* utilisé pour désigner la souffrance générée par l'un ou l'autre mal est équivoque. Il y a en effet une différence dans la manière de souffrir d'un *dolor publicus* et d'un *dolor privatus* : celui-là « afflige autrement et dans un autre sens, qui fait pleurer la défaite de la patrie, l'exil et la mort d'un grand nombre, que celui qui fait pleurer le malheur d'un seul » (*aliter is luget et alio quodam sensu qui cladem patriae qui exilium exitiumque multorum quam qui unius suum* (19)). Les malheurs publics sont formellement et terminologiquement définis dans l'écrit comme « ceux dont le sens touche plusieurs en un seul et même temps » (*quorum sensus uno eodemque tempore ad plures pertinet* 19) ; les malheurs privés sont définis corrélativement comme ceux qui touchent à chaque fois un seul en même temps (*quorum ad singulos* (19)). Comme exemples des premiers sont donnés « la guerre, la peste, la faim, la tyrannie, la tuerie » (*bellum, pestem, famem, tyrannidem, caedem* (19)) « et les autres [sortes de] maux qui regardent [ce qui a lieu] dehors et en commun » (*et quae alia foras et in commune spectant* (19)) ; comme exemples des seconds « la douleur, l'indigence, l'infamie, la mort » (*dolorem, inopiam, infamiam, mortem* (19)) « ainsi que ce qui se laisse observer en un seul homme pris pour lui-même comme quelque chose qui serait enfermé dans sa maison » (*et siquid velut domo clausum, in uno singuloque homine consideramus* (19)). Dans le *dolor publicus*, la souffrance naît dans l'âme de la vue des maux publics, c'est-à-dire de l'appréhension dans l'âme de la souffrance d'une pluralité de personnes, ce qui rend cette douleur, diversement éprouvée dans cette pluralité de personnes, présente en chacune dans un seul et même temps ; alors que le *dolor privatus* se limite à ce que l'individu éprouve de mal qui le touche concrètement à lui seul.

L'individu a envers cette chose « publique » qu'est sa patrie un attachement intense, nourri en lui dès sa plus tendre enfance par les mythes, la poésie, l'éducation, l'oraison politique¹⁰.

10 *poetae et oratores passim dilaudant et inculcant fervidum amorem patriae* (20).

Il est dès lors amené et leurré, par la «vue» des malheurs qui touchent sa partie, à prendre le mal d'autrui pour son propre mal, c'est-à-dire à *ajouter ce mal aliène au sien propre*, à faire *fusionner les deux dans le vécu individuel* du *dolor publicus*. Ce n'est qu'ainsi que se réalise la figure définitoire de la douleur publique d'être une souffrance présente en même temps dans plusieurs. Par ce biais, le *dolor publicus dépasse toujours* – et de manière illégitime, selon l'argument du Sage – la base réelle de la *souffrance individuelle*. Il représente dès lors un trouble grave de la tranquillité, l'équanimité, l'ataraxie du sujet. C'est en vérité un vice, une intempérance, une déchéance et une chute de l'âme de son assise (... *revera vitium est, intemperies et animi a gradu dejectio ac lapsus* (20)). C'est même une maladie grave, car la souffrance n'y est pas une, mais une *interpénétration du mien et de l'aliène: Sed et gravis morbus ... , quia non unus in eo dolor sed confuse Tuus et Alienus* (20). La souffrance aliène n'est pas simplement une souffrance qui a lieu ailleurs, hors de moi. Elle a une véritable incidence dans le *dolor* en moi, car elle est double: elle touche, sous un premier aspect, des hommes en général – envers lesquels opère une empathie naturelle – et touche de surcroît pour ainsi dire des hommes qui me sont proches et avec qui je partage l'attachement à une patrie commune¹¹.

La *miseratio*

Le *dolor publicus*, ce sont des séquences d'événements, des tableaux d'infortune comme on les connaît des guerres: *the fields are wasted and spoiled, towns are overthrown and burned, men taken captive and murdered, women defiled, virgins deflowered...* (*vides passim agros vastari, diripi, oppida incendi, everti: homines capi, caedi, matronas pollui, virgines imminui...* (20)). A leur vue (*vides*), on ne peut que souffrir d'une vraie souffrance (*Nonne hïc tibi dolor? dolor* (21)). Mais cette *souffrance* est *variée et divisée (sed varius et divisus* (21)), car l'individu n'est pas seul à être affligé par elle, mais il communique en elle avec ses concitoyens et la patrie entière (*quia et te luget, et cives, et patriam ipsam* (21)). Se couper d'elle pour se recentrer sur la seule souffrance réelle du *dolor privatus* et éviter ainsi le trouble de l'âme demande des dispositions psychiques particulières chez un sujet qui pour cela doit être *siccus* (sec) et *sapiens* (sage) et *durus* (dur (21)).

Le *dolor publicus* ne peut se constituer en effet que par la contribution de *trois affects: simulation, pitié et commisération. (tres adfectus qui fautores dolori publico: simulatio, pietas, miseratio* (22)). L'analyse¹² faite de la contribution de ces trois affects va isoler les mécanismes d'*assimilation de la souffrance de l'autre à la mienne* propre, ainsi que son appropriation. Ce sont des mécanismes d'*attraction*, de *contagion* et d'*identification* qui constituent le *dolor publicus*, le mal touchant en réalité un petit nombre de personnes, mais disséminant à partir de là non pas comme mal, mais comme *peur (in magnis istis communibusque cladibus*

11 *Atque alienus item duplex, causa hominum, causa patriae* (20).

12 L'examen plus attentif de la chose révèle en grande partie une certaine divergence entre ce que la langue dit et ce que le cœur sent (*si propius examinas reperies plerumque discidium aliquod linguae et cordis* (22)), dans la mesure où en ces choses de l'affect la confusion est grande qui nous fait prendre certains mobiles d'action pour d'autres et nous fait attribuer certains sentiments à des causes dont l'incidence sur l'affect produit en réalité des effets bien différents.

damnum ad paucos pervenit, metus ad omnes (24) – dans ces grandes détresses collectives le dommage atteint peu de personnes, la peur tous). L'argument étant ici que le *dolor publicus* ne se diffuse qu'*aussi loin que porte la capacité d'empathie* ou de *miseratio*. Ainsi le récit ou même la vue de guerres chez les Ethiopiens ou les Indiens nous laissent inaffectés. Ils ne peuvent nous causer dommage (*damnum*) ou péril (*discrimen*), étant nous-mêmes situés hors de leur cercle de nuisance¹³.

Un sous-argument vient ici préciser la thèse qui affirme que la *capacité d'affection* n'est donnée que là où le mal en question peut réellement constituer un danger ou un dommage pour nous. Il faudrait à ce moment-là exclure la figure d'un *dolor publicus* ressenti dans un exil suffisamment éloigné de la patrie pour nous mettre à l'abri de tout péril réel. Cette considération ne semble pas consistante avec le reste de l'esquisse théorique du *dolor publicus*, car elle n'admet pas, en dernière analyse, que l'ouï-dire, c'est-à-dire la simple rumeur, génère à elle seule ce *dolor*, et *demande toujours que soit donnée la «vue»*, ne serait-ce que des traces, des malheurs publics en sus.

L'inconsistance n'est, au fond, qu'apparente. Car il faut quelque part avoir vu, ne serait-ce qu'une fois, l'acte ou les traces de ces malheurs pour entrer vraiment dans l'affect douloureux. Comme si la rumeur devait se compléter toujours d'une *Anschauung* visuelle de ce que fait un mal qui touche le corps communal et lui inflige destruction de ses biens, souffrances et mort de ses membres¹⁴. Ce qui voudrait dire que l'*ouï-dire de malheurs publics* lointains dont on n'a jamais «vu» des effets sur le corps communal propre ne peuvent avoir d'incidence du type du *dolor publicus* sur l'individu. La lecture des historiens, par exemple, qui décrivent ce genre de malheurs est dès lors : soit de très faible ou de nul effet empathique quand ils décrivent des peuples étrangers n'ayant aucun lien avec le nôtre ou même des peuples ennemis ; soit plus importants, dès le moment où une identification se fait avec le peuple dont l'historien écrit l'histoire. Ainsi, les lecteurs européens des historiens antiques ont constamment eu tendance – à travers le Moyen Age chrétien, la Renaissance humaniste, l'âge classique et le néo-humanisme du 19^e s. – à s'identifier avec les peuples grec et romain et à s'approprier le drame de leur longue histoire. Ils vivaient les vicissitudes de celle-ci comme une succession de malheurs et de bonheurs touchant leur propre patrie. Les lettrés européens sont de ce fait de vrais grecs ou de vrais romains dont les cœurs battent avec ferveur pour Athènes, Sparte, Thèbes ou Rome et dont l'affliction est extrême lorsque ces Cités essuient des revers¹⁵. Surtout la problématique des guerres civiles romaines ainsi que des décadences

13 *ecce bellum si apud Aethiopas aut Indios geratur, nihil moveare (extra discrimen tu sis), si apud Belga; piores, clames, frontem percutias et femur* (24) – Behold, if war be among the Ethiopians or Indians, it moves thee not (thou art out of danger): if it be in Belgica thou weepst, criest out rubbest thy forehead, and smitest thy thigh.

14 Nous reviendrons plus loin sur la conception d'un «corps communal» et sa théorisation par Lior Barshak.

15 Ce genre d'identifications est à la base du parti pris «occidentaliste» de l'histoire européenne et de ses catégorisations «barbarisantes» de l'Orient. L'identification résulte d'une pratique intoxicatoire de la lecture et de l'inculturation morale extrême. Rappelons que c'est Gibbon qui parle d'intoxication à propos de l'appropriation de son sujet d'étude, laquelle lui rend le contact avec ses traces

morales qui les accompagnent ou les causent, touchent ces lecteurs au plus profond de leur sensibilité¹⁶. Lipsius semble cependant exiger, pour que soit réalisée la *figure complète du dolor publicus*, que l'expérience d'une vue de malheurs publics dans sa propre patrie ait été faite, à partir de laquelle les véritables intensités du souffrir : à plusieurs, *en même temps, du même mal* peuvent être atteintes.

Il y a par ailleurs, comme nous l'avons vu un peu plus haut dans notre exposé de la théorie de Lipsius, une forme d'*empathie générale* qui *touche l'humanité dans son ensemble* et que les philosophes stoïciens fondent dans une congénialité universelle du sentir humain¹⁷. De par leur condition commune, leur être régis par une même loi cosmique, leur être exposés à son inflexibilité, leur capacité d'y répondre par un centrément autour du même logos qui fait leur lucidité et leur fortitude, les hommes sont capables d'empathie les uns envers les autres indépendamment de leur appartenance à des corps communaux différents. Cependant, cette empathie est quasi *négligeable dans son intensité*, comparée à celle qui prospère sur le lien corporel-communal. Il est ainsi tout aussi important de souligner, dans l'épure stoïcienne de l'écrit, l'existence de l'empathie humaine générale que le caractère négligeable de son intensité et de ses effets, au vu de la *véritable empathie* et de l'*affect collectif de la souffrance publique* que font naître les maux publics qui frappent le corps communal propre. Il est très important de faire ressortir ce point ici, à cause du renversement relatif de la situation que nous observerons plus loin, quand il s'agira pour nous d'étendre notre considération du *dolor publicus* au monde contemporain.

À suivre l'argument de près, nous pouvons reconstituer les complications qui génèrent la problématique que nous venons d'esquisser. Ainsi, Lipsius plaide pour une extension de l'empathie au genre humain en son entier, alors qu'il semblait plaider tantôt pour une restriction extrême de l'empathie ou de la compassion, pour sa limitation au cercle étroit de l'individu et de ses proches. En effet, le détour fait ici passe par une *critique de l'empathie réservée à la patrie particulière* qui fait que le *dolor publicus* n'affecte que là où un lien (*vinculum*) particulier attache au public affecté dont le *discrimen* (péril) demeure indirectement le mien¹⁸. L'argumentation veut qu'il n'y ait pas empathie là où l'individu au point de vue

réelles – sa visite de la ville de Rome – quasi délirante. Chez Hölderlin, le sujet germanique se fond complètement dans le sujet grec, et c'est une même lamentation qui enveloppe les calamités de l'un et de l'autre (dans son *Hyperion*).

- 16 La décadence des moeurs privées et publiques est bien sûr déjà un thème central chez les historiens et les moralistes antiques eux-mêmes, de Tite-Live à Salluste et de Caton à Sénèque. L'approche décadentiste et moraliste reste vivace jusque au milieu du 19^e s. – avec un Gibbon comme figure de proue –, alors que la recherche d'autres causalités, naturelles ou sociologiques, commence à se faire jour au 18^e s. chez un Montesquieu par exemple.
- 17 Voir entre autres Marc Aurèle, *Tôn eis heauton*, XII, 26 – dans l'édition Loeb : Marcus Aurelius Antoninus, *The Communings with himself*, (*Tôn eis heauton*), Cambridge Mass. Harvard University Press 1961.
- 18 Même s'il ne m'advient aucun péril de son péril (*etiamsi nullum in eius discrimine discrimen* (27). Le monde entier est ma patrie ... à côté de cette immense et commune patrie il en existe une autre plus restreinte et particulière : à laquelle je suis lié de plus près par un certain lien secret de la nature

duquel nous nous plaçons n'est affecté d'aucun *discrimen*, est situé au-delà de la sphère de diffusion du mal public en question. Contre cette empathie en quelque sorte sensualiste et utilitariste, le Sage revendique l'empathie philosophique qui devrait régner partout entre les membres du genre humain. Les mécanismes de fonctionnement de cette dernière empathie ne sont plus ceux d'une *contagion par l'affectus de miseratio*, mais une vue rationnelle donnant lieu à l'affect de miséricorde (*misericordia*).

Il faudrait dès lors reconnaître *deux patries*, une universelle et *idéelle-rationnelle*, étendue à l'œcumène terrestre, l'autre *particulière-charnelle*, qui est celle dans laquelle l'individu a pris corps. La force d'attachement à la patrie est conséquemment décrite comme toute charnelle¹⁹ et liée immédiatement à *l'avoir-été-enfant de l'adulte*²⁰ qui s'y attache et la réclame. Par

(*orbem universum patriam mihi ... praeter haec grandem et communem, aliam mihi esse magis definitam et peculiarem patriam: cui arcano quoddam naturae vinclo propius obstringor* (27)). Ce lien que Lipsius qualifie de futile n'est fondé que dans l'opinion et nous attache à une partie bien définie de la terre (*futili opinionis vinclo astringimur ad certam terrae partem* (25)). Quant au terme *discrimen*, qui sera au centre de notre interprétation du texte de Lipsius, il est intéressant d'apporter à ces usages ici un éclairage étymologisant – probablement spéculatif (selon Ernout / Meillet, entrée *crinis* du *Dictionnaire étymologique de la langue latine*). Cet éclairage provient d'un savant de la première école cartésienne, Pierre Cally, qui l'énonce dans un long commentaire (sa présentation *ad usum delphini*) de l'œuvre de Boèce *De consolatio philosophiae* – reproduit par l'éditeur de Boèce dans la *Patrologia Latina* de Migne (Tom : LXIII, p. 537-870). « *Discrimen idem est quod periculum: sicut enim crinis est à Graeco krinein quod proprie est dirimere; sicut discrimen est a diakrinein, quod etiam dirimere est sive separare: unde capillos a se invicem distinctos vocamus discriminatos... Atqui quo periculo aliquis jactatur, hoc a caeterorum hominum coetu videtur se jungi* » (p. 633 – 'Discrimen' est la même chose que le danger: de même que 'crinis' (cheveu, chevelure) vient du grec 'krinein' (distinguer) qui veut dire proprement *dirimere* (séparer, partager, désunir), de même 'discrimen' provient de 'diakrinein' qui veut dire aussi *dirimere* ou encore *separare*: de là nous appelons des cheveux qui se distinguent l'un de l'autre *discriminatos*... Dans ces conditions, le danger auquel quelqu'un est livré est cause de ce qu'il semble être disjoint du rassemblement des autres hommes). Ainsi le péril apparaît comme consistant essentiellement en l'advenue d'une situation où l'individu se trouve comme séparé du rassemblement des autres hommes. D'ailleurs, un peu plus loin dans le commentaire de Cally, c'est la notion de *crimen* elle-même qui se trouve pareillement étymologisée: « *Nimirum crimen generatim id omne est, quo aliquis a caeteris distinguitur, separaturve* » (p. 239 – 'crimen' est, pour sûr, en général tout ce par quoi quelqu'un est distingué et séparé des autres). Il y aurait ici matière à enchaîner sur une réflexion durkheimienne qui généraliserait et sociologiserait la conception, réduisant le crime à n'être essentiellement que cette séparation d'avec (l'assensus des sentiments forts de) la communauté – ou encore que cette séparation qui résulte de la blessure des sentiments forts de la communauté, qui font la communauté.

19 *Nisi censes vim nullam esse laciendi et attrahendi in natali solo. quod primum corpore isto pressimus, pedibus institimus, cuius aërem hausimus: in quo infantia nostra vagiit, puertia lusit, iuventus exercita et educata est. Ubi familiare oculis coelum, flumina, agri: ubi longa serie cognati, amici, sodales: et tot gaudii illecebrae, quas frustra terrarum alibi quaeram* (*ibid.*, 28): Except you think there be no virtue persuasive nor attractive in that native soil which we first touched with our bodies and pressed with our feet; where we first drew our breath; where we cried in our infancy, played in our childhood, and exercised ourselves in manhood; where our eyes are acquainted with the firmament, floods, and fields; where have been by a long continuance of descents our kinsfolk, friends, and companions, and to many occasions of joy besides, which I may expect in vain in another part of the world.

20 Sur l'avoir-été-enfant (Kind-gewesen-sein), voir mon interprétation du *Moïse* de Freud dans: «Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel'. Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit

opposition, la patrie universelle est celle d'un sage, la sagesse apparaissant comme un être-adulte au sens où l'adulte est celui qui est capable de se couper des affects d'attachement à ses origines contingentes, c'est-à-dire à l'entourage en lequel il a grandi pour devenir l'homme qu'il est.

La *miseratio* est un affect central dans la constitution du *dolor privatus*. Elle est *empathie avec la douleur d'autrui* et doit être méprisée par le sage qui fait preuve de constance (*spernenda a sapiente et constante* (35)), à la différence de la *misericordia* qui n'est pas simple empathie au sens de l'assimilation de douleurs aliènes, mais *inclination à secourir* celles-ci *sans se laisser affecter* et troubler par elles – car celui qui éprouve de la *miseratio* n'est pas loin de la misère qui afflige (*nec longe a miseria est, quisque miseratur* (35)). Car la *miseratio* est une maladie (*vere enim aegritudo* (35)) qui fait que l'individu est abattu et oppressé non seulement par son propre malheur, mais par celui d'un autre (*deicit et contrahit eum non suus solum luctus, sed alienus...* (35)). Au vue du dolent, l'âme du misérant se remplit de douleur (*sic animo, dolere viso dolente* (35)). La *miseratio* est un vice du cœur craintif et faible qui s'affaïsse à la vue du mal aliène (*vitium pusilli minutique animi, ad speciem alieni mali collabentis* (35)). De plus, à la différence des autres affects, le *dolor publicus* n'a ni fin ni objet (*fnis, scopus* (38)). Il est en effet désespéré (*sine nullo spe* 38) : c'est un *luctus* d'une chose qui a déjà eu lieu (*rei praeteritae* (38)), c'est-à-dire contre laquelle on ne peut rien. La position stoïcienne sur les *mala publica* est qu'ils sont des œuvres de la nécessité, non pas aveugle, mais providentielle qui, dès lors, leur donne le sens de l'épreuve visant à corriger et purifier pour améliorer. Contre les malheurs publics, contre leur nécessité cosmique rien ne peut être fait²¹ et tout trouble de l'âme qui s'ensuit étant vain et inutile (*vanus, irritus*), se révèle dès lors nuisible et maladif.

Le texte de Lipsius nous sert, comme nous le disions au début, de document faisant apparaître « en négatif » des *phénomènes d'affectivité collective* qui sont en eux-mêmes d'un grand intérêt. Ce sont encore une fois non pas les considérations et les parénèses stoïques qui sont inspirantes, mais précisément les observations de ces phénomènes d'affectivité dont elles prennent le contre-pied. Ce ne sont pas les leçons de « constance » qui importent, mais la reconstruction des affections et des effondrements psychiques causés par la *vue du malheur distribué* ou si l'on veut *retentissant dans une multiplicité de souffrants et de mourants*. Le texte met le doigt sur une faiblesse empathique intrinsèque de l'individu qui lui fait partager en un seul et même temps un même affect douloureux avec la multitude des individus formant le corps communal dont il fait charnellement partie.

um die Gunst des Vaters », in *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, ed. Hegener, Wolfgang, Psychosozial-Verlag, Giessen, 2006, p. 123-158. Une version française, légèrement modifiée, de ce texte est donnée ici, à la fin de ce volume.

21 Nécessité « de la totalité des choses et des actions qu'aucune force ne peut briser » (*rerum omnium actionumque quam nulla vis rumpat* (56)).

Malheurs publics aujourd'hui et hier

Nous prenons notre départ auprès de cette réflexion antiquisante sur les malheurs publics pour pousser un questionnement sur la pathologie de l'affection par la vue – et l'ouï-dire – de tels malheurs. La *communication mondiale* – au sein de la « société mondiale »²² – est décisivement et *centralement structurée autour de ce qu'elle se donne à voir de ses malheurs publics*. Un sous-système social majeur, celui des médias de masse, est pour une très grande partie centré autour de la fourniture de telles vues. La politique, le droit, l'économie dans toutes les parties de l'œcumène contemporaine organisent leurs débats et sont appelés à orienter leurs décisions autour de la résonance de ces malheurs dans la communication mondiale. Dans un autre plan, qui est celui des faits psychiques et auquel nous nous intéressons en particulier, la *vue des malheurs publics est une source de grande détresse psychique chez les individus*, c'est-à-dire constitue une source de stress très présente, quotidiennisée d'une manière complexe. Il existe des mécanismes très subtils de réception de ce genre de « vues » qui s'imposent à toute attention, tant privée que publique, et qui, par leur omniprésence, créent de l'attention et de la stimulation constantes autour de soi. Diffusées sans relâche par les média mondiaux, elles ont un impact troublant et attristant, producteur de *luctus*, souvent maintenu latent, chez leurs récepteurs²³.

L'*Alloquium* de Lipsius sonne curieusement dans notre *monde contemporain*. Celui-ci semble se partager quasi structurellement en *deux régions* clivant le monde en une moitié essentiellement spectatrice, hors portée de péril (*discrimen*), de ces « vues », d'une part; et une moitié, de l'autre, qui donne spectacle de ces « vues » à la première et subit pleinement le *discrimen* et son *dolor*. Il y a ainsi une sorte de *région « centrale »* qui est à l'abri des malheurs publics, compris comme des faits de l'homme, mais quasi tout autant des catastrophes naturelles (tsunamis, séismes, éruptions volcaniques...), qui sont des faits de la nature; et une région située à la « *périphérie* » de celle-ci *d'où parviennent en permanence des « nouvelles » de malheurs publics*, parfois d'une ampleur ahurissante. La région centrale apparaît comme profondément et définitivement pacifiée, devenant le lieu d'observation privilégiée de ce qui ne se passe pas en elle, ainsi qu'attirant à elle, très naturellement ou nécessairement, les fugitifs venant de l'autre région. Ceux-ci sont souvent appelés à témoigner de ce qu'ils ont vu et vécu dans leurs pays d'origine et participent à la formation d'une « *réception* » *du malheur hétérotopique*. Des questions dès lors se posent quant à la manière dont la vue des malheurs publics d'ailleurs va pouvoir constituer un *dolor privatus*, touchant les individus de la région centrale de l'œcumène.

22 Au sens que Niklas Luhmann donne à ce concept de la Weltgesellschaft. Voir pour une explicitation de la conception luhmannienne: Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt Suhrkamp 2000.

23 On aimerait qu'une recherche psychosociologique s'intéresse très spécialement à ce qu'on pourrait appeler la *Rezeptionsästhetik* de ces phénomènes et s'autonomise disciplinairement autour de leur thématique.

La particularité de la situation « œcuménique »²⁴ contemporaine est d'unifier en un tout la communication sociale mondiale et d'inaugurer des modes de présence de cette communication à elle-même qui étaient inconnus jusque-là. Les *appréhensions du lointain* dans le monde qui a précédé la cristallisation de la *Weltgesellschaft* en une communication sociale mondiale étaient toujours marquées par le *flou spécifique* de ce qui se tenait, dans le monde, à une grande distance et dont on ne pouvait avoir connaissance, « nouvelle », que par une *rumeur*, un ouï-dire. Les nouvelles d'événements réels ayant lieu ailleurs ne pouvaient arriver sous une autre forme que celle de *relations orales ou écrites* transmises de bouches à oreilles ou de mains en mains, des extrémités du monde jusqu'en de lointaines capitales sur l'autre versant de la terre. La nouvelle, par exemple, de l'*invasion mongole* du 14^e s. qui, lancée des confins de la Chine arrive jusqu'aux rivages de la Méditerranée, détruit toute la partie orientale de l'Empire musulman, ne peut se diffuser que de manière très complexe à travers ces distances quasi insoupçonnées, alors même qu'elle détruit les infrastructures existantes de transmission de la « rumeur » que font les faits historiques dans le monde ancien. La diffusion des nouvelles autour de *Jeanne d'Arc* un siècle plus tard à l'intérieur de la France est elle aussi fort complexe qui s'appuiera, dans son premier temps, sur une « rumeur » essentiellement orale se complaisant à donner de l'événement des versions merveilleuses. Plus drastique est la manière dont les nouvelles de malheurs publics réels à proximité du site propre de l'individu se répandent. C'est celle que vise Lipsius quand il parle de la « vue » de ces malheurs.

Dans le monde pré-œcuménique s'accomplit toujours une *structuration des sphères de proximité et d'éloignement* qui donne à la *distinction* entre la *vue* concrète et le simple *ouï-dire* une valeur décisive. C'est, en effet, l'ouïe qui fondait la possibilité d'une *appréhension* (*Vernehmen*) à grande distance, une distance quasi indéfiniment extensible, qui pouvait prendre les dimensions du globe (comme dans l'exemple cité plus haut de la conquête mongole), mais devait se ralentir et perdre en exactitude, gagner en flou à mesure que la distance se faisait plus grande et que son surmontement demandait des réserves de temps de plus en plus importantes. On pourrait ainsi distinguer différents *cercles d'expérience*: celui donné par la vue et celui qui s'étend à la portée de l'ouï-dire. Ce dernier n'est pas restreint à une pure rumeur des lointains, mais peut concerner tout aussi bien celle venant de contrées voisines ou tout simplement des vallées environnantes. Par un déplacement corporel expresse un individu est capable de *convertir en vue propre*, en « autopsie », une *expérience purement rumorale d'un fait*. Une rumeur peut, de son côté, se rapprocher du lieu de séjour d'un individu et le visiter dans ses biens mêmes et les entourages humains qui font sa partie charnelle, lui donnant la vue d'un mal public dont le *discrimen* à présent le frappe directement.

24 J'utilise ce terme au sens que je lui ai donné dans mon *Aperceptions du présent*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010. Ce sens élabore sur la théorie luhmannienne de la *Weltgesellschaft* et lui donne des prolongements anthropologiques qui me semblent nécessaires.

La portée du mal fait dans le malheur public

La *prégnance de la vue* comme mode d'expérience du malheur public provient, dans l'argument de Lipsius, du fait qu'elle correspond en quelque sorte à la *portée du discrimen* ou du *damnum*. La sphère de la vue serait congruente à la sphère de proximité dessinée par les causes prochaines d'un *damnum* qui peut m'atteindre. En quelque sorte, la conquête mongole ne devient «vue», n'est «vue» qu'à partir du moment où elle peut m'infliger un dommage, c'est-à-dire à partir du moment où elle commence à s'accomplir dans la proximité immédiate du cercle de vie, mettant en péril mes récoltes, mes pâturages, mes greniers, laissant des traces «autooptiques» de son passage chez mes voisins, s'il lui arrive d'épargner ce qui m'est strictement propre. D'aussi loin que peut me venir un péril : telle est la définition de la *sphère de la «vue»* et son critère «discriminel», à l'âge du monde où aucune crise financière ayant lieu dans une cité portuaire quelque peu éloignée ne pouvait venir troubler les sphères de vie d'ensembles humains reposant encore dans la quiétude d'économies sans échanges²⁵.

Le cercle du *discrimen* ne cessera cependant de s'étendre à mesure qu'on avance dans la modernité et que les économies du globe s'industrialisent et se monétarisent. L'avancée est ici constante. Régression et «confinement» régionaux de parties du monde deviennent impossibles. En même temps que le *cercle du discrimen s'élargit*, celui-ci tend à être de nature purement économique et monétaire. Avec la pacification quasi définitive de la *région centrale de l'œcumène*, il cessera de prendre la forme d'une violence guerrière ou physique quelconque, pour devenir un tort touchant les intérêts économiques, eux-mêmes fluctuants. Par le jeu de solidarités de plus en plus élargies (régionales, nationales, internationales), les substitutions et les restructurations les plus variées sont capables de surmonter le *discrimen*, de relancer la croissance et d'absorber les crises et leurs dommages. Le *discrimen* ne prend, dans l'œcumène contemporaine, les formes violentes qu'il avait à l'âge pré-œcuménique que dans les régions périphériques de celle-ci et fonde ainsi le clivage, indiqué plus haut, entre les deux régions quant à leur exposition aux malheurs publics.

Nous dirons cependant qu'il n'y a *pas de malheur public sans discrimen drastique*. Si le *discrimen* ne consiste par exemple que dans des inconvénients économiques dont une population pâtirait ou qui ne ferait que l'appauvrir modérément, comme il le fait dans les crises économiques de la région centrale, il n'a pas la *drasticité* nécessaire pour produire la figure que nous construisons d'un malheur public et de son *dolor publicus*. Il faut qu'il *touche des corps, les dépouille, les expose aux injures (iniuriae)* de l'environnement et *leur inflige des souffrances et des «casualités»*, c'est-à-dire des pertes de vie par chance, accident ou hasard. Il faut qu'à un certain moment la «mort tourne» sur le lieu du *discrimen* comme ce qui suit des souffrances qu'il inflige. Il faut que sa tournée prenne l'allure du *casus* (hasard), touchant certains corps au hasard dans la foule des corps de la multitude humaine

25 Sur la portée de l'événement et de ses résonances à travers les cercles de la vie matérielle dans l'Europe renaissance et moderne, voir Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e-XVIII^e siècle*, 3 vol., Paris Armand Colin 1979; *idem*, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, (9^e éd., 3 vol.) Paris Armand Colin 1990.

exposée²⁶. Un malheur public exige, pour se constituer, une *pluralité d'hommes* faisant en quelque sorte la foule d'un *public*, puis une ou des *souffrances* qui touchent directement leurs *corps*, enfin une *mort errant* dans la foule et *ravissant des individus* à la manière d'une puissance aveugle qui ne donne pas à comprendre pourquoi tels et tels corps sont ravies et non pas tels autres²⁷.

Il faut donc un *discrimen* de ce genre pour constituer un malheur public. Il faut que s'imagine (a) une souffrance nombreuse et, parmi (b) la multitude des corps exposés, (c) la chute de corps (indéterminés et plusieurs) dans la mort. Ce n'est que là que la *miseratio spécifique du malheur public* vient à opérer et créer un *dolor publicus*. La *miseratio* est le *pendant* pathologique / *affectologique du malheur public*, l'*affectus* décisif qui transforme, comme nous l'avons interprété chez Lipsius, un *dolor privatus* en *dolor publicus*. Or, la *miseratio* qui est l'opérateur psychique de ce type de malheur doit trouver dans la configuration objective de celui-ci trois facteurs, indiqués à l'instant, et *ne doit pas être confondue avec l'affect qui naît de la vue d'autres types de malheur* – surtout ceux qui sont d'ordre privé, quelle que soit leur généralisation au sein de la multitude concernée.

Les deux liens politiques du mal : misérants et victimes

Il faut donc insister sur la première dimension de cette *publicité*: le malheur public implique une *pluralité indéterminée d'individus formant groupe social* « *public* », alors que le malheur privé touche un ou une pluralité d'individus ne formant pas un tel groupe social – ils peuvent certes former un groupe social privé, telle une famille, qu'un individu peut perdre par exemple dans un accident qui ne touche qu'elle, empêchant la constitution d'une *clades* publique. Or, le malheur public implique *deux publics*, deux pluralités d'individus formant groupe social: d'une part la *pluralité publique des « misérants »* – c'est-à-dire des individus affectés par la *miseratio*; de l'autre, la *pluralité publique des victimes* du mal public, c'est-à-dire

26 L'être-partout (*ubique*) de la mort, sa venue à soi, au regard, de partout (*undique*) est une métaphore qui devient un lieu commun de tous les « tableaux » littéraires classiques de la guerre: la mort entoure de toute part, elle est partout à la ronde, le regard la rencontre partout où il se tourne. *ubique minae, terror undique et tristissima mortis imago* (partout des menaces, de partout la terreur et l'image lugubre de la mort) – pour citer au hasard une plume humaniste, celle de Johannes Herold, dans sa vie de St Eugyppe, édité dans la *Patrologia Latina* de Migne au tome 62, p. 556.

27 Malheureusement l'étymologie du mot *casuality* est très claire et l'évolution de l'emploi du mot dès son entrée dans la langue – savante au départ – ne permet pas de spéculer sur un *casus* qui voudrait dire « chute » – de corps –, alors qu'une telle image peut facilement s'associer à l'emploi contemporain du mot. *Casuality* s'est étymologiquement développé à partir de lat. *casualis* voulant dire: ce qui se fait par hasard. Le *casus* au sens de chute est bien sûr présent dans ce *casualis* (ce qui tombe, arrive par chance), il est la chéance, pour ainsi dire, de ce qui advient sans détermination univoque. Il rejoindrait ce qui est développé dans notre commentaire d'un rôder du *discrimen* et de sa manière de frapper et de s'abattre sur un individu plutôt qu'un autre sans choix aucun. Cependant, ce qui manquera toujours dans ces figures du sens issues de l'étymologie exacte, c'est l'image d'une chute du corps lui-même à la place d'une chute du malheur sur un corps. Pour rendre en français, tel qu'il pourrait s'entendre à partir de sa fausse étymologie, l'anglais *casuality*, il faudrait dire au lieu de pertes humaines, chutes humaines ou tombées de corps.

de ceux qui le subissent et éveillent dans le premier public la *miseratio*. La publicité de la pluralité impliquée dans le malheur public se décide en premier lieu comme celle des personnes touchées par la *miseratio* et non pas comme celle des personnes touchées par le mal, c'est-à-dire celle des victimes du mal qui suscite la *miseratio* et son public.

Les phénomènes de l'empathie avec les malheurs d'un seul ou d'une pluralité non publique de victimes sont précisément très différents de ceux de l'empathie de plusieurs, i.e. de l'empathie publique avec un ou plusieurs individus publics. Dans la *politique contemporaine*, la *miseratio publique ne suppose plus* que la pluralité des victimes soit liée par un *lien particulier* pour former un « public », *mais* suppose toujours que les *miserants forment eux-mêmes un « public »* à un âge politique du monde où la *miseratio* est finalement le *lien social et politique par excellence*. En effet, une thèse majeure de mon ouvrage *Aperceptions du présent*²⁸ rejoint les développements de ce commentaire d'un texte philosophique renaissant : la *miseratio* publique d'une pluralité qui vit et professe son *dolor publicus* face à l'atteinte la plus grave qui fût à la dignité de victimes humaines, constitue le fondement des ordres constitutionnels démocratiques du globe. C'est parce que nous sommes *affectés à plusieurs par la miseratio naissant de la vue d'un mal frappant une multitude de victimes* dont les corps sont tourmentés par un *discrimen* drastique qui y laisse la mort sévir, abattre et enlever des corps au hasard ; c'est parce que nous sommes affectés de la sorte, que nous constituons un corps politique et que notre *dolor* est « public ». Le lien politique qui se construit dans le nouvel ordre constitutionnel émergent à la fin de la Deuxième guerre mondiale associe des hommes qui communient dans la *miseratio* inconditionnelle d'un malheur inconditionnellement horrible. La *variété* ethnique, culturelle, ... des *miserants* n'y change rien, ni l'*homogénéité* de l'écrasante majorité des *victimés*. En effet, la pluralité des victimes qui ont subi le *discrimen* de cette guerre est formée des membres de plusieurs groupes religieux, nationaux ou culturels, dont un a donné au malheur humain et politique absolu son visage, le peuple juif. La *miseratio* déborde largement le cercle de ce peuple et devient l'affaire d'autres groupes ethniques, culturels et sociaux qui ne voient pas d'autre substance au lien qui les unit en tant que les groupes particuliers qu'ils sont que cette *miseratio* et le rejet inconditionnel de l'horreur qui la suscite.

Ce n'est pas parce que nous sommes français ou allemands ou américains et que nous pleurons en tant que telles les victimes d'un malheur qui frappe des français, des allemands ou des américains que notre malheur est « public ». Notre malheur demeure « public », alors même que les victimes peuvent ne pas appartenir à nos communautés respectives ; il le demeure uniquement de la qualité de son affection, d'une part, qui est l'affection spécifique suscitée par la vue de la souffrance nombreuse et de la mort nombreuse et casuelle. Certes ce sont des Haïtiens, des Afghans, ... qui sont victimes d'un tremblement de terre, d'une attaque terroriste, etc., mais ce sont des hommes de toutes nationalités et origines qui meurent lors d'un accident d'avion ou du naufrage d'un paquebot ; la *miseratio* de l'un ou l'autre malheur

28 On trouvera les références de l'ouvrage quelques notes plus haut. Les développements pertinents se trouvent p. 300ss.

est pareillement « publique », faisant du malheur ressenti un malheur « public ». Il n'est donc *pas nécessaire que les victimes du malheur appartiennent à un groupe identifiable* fondé par un lien de « natio » (naissance) ou de volonté pour que le *dolor* qui en est ressenti soit « public ».

Structurations psychiques du début et du milieu de la vie

La proposition de Lipsius est intéressante qui voit dans le *dolor publicus* une sorte de contamination du *dolor privatus* de l'un avec le *dolor privatus* de l'autre. Au fond, ce dont il s'agit ici, c'est d'une *capacité* pathologique / *affectologique de l'homme*, rarement relevée comme telle, par laquelle il se met à même de vivre en soi mille injures et mille morts. Pour éclairer cette capacité il faut déborder les théories psychologiques et psychanalytiques courantes, lesquelles d'ailleurs n'en font nulle part l'objet d'une enquête ou d'une théorie spéciales.

En effet, l'attention de la psychanalyse et de la plupart des théories qu'elle a inspirées a sans doute été trop exclusivement tournée vers la *structuration du psychisme individuel dans l'enfance*. Elle est apparue à un moment de l'histoire de la culture où les structures d'affection de l'enfance se trouvaient « à l'arrière » de la *psychologie adulte*, celle-ci gardant très peu de vestiges de pensée magique en elle. Seuls le primitif et le psychotique constituaient des représentants de l'affectibilité infantile à l'âge adulte. Dès lors, les *vécus de l'âge adulte manquent*, dans une telle esquisse, de la possibilité de se relier à *ce mode d'affection*. Or, parmi ces vécus, certains sont d'une très grande intensité d'affection, laquelle demeure en quelque sorte erratique en l'absence de la possibilité indiquée. Ce sont en particulier les *vécus de la mort*, celle de proches, à l'intérieur de la maison, ou celle locale, survenue dans l'entourage du sujet ; c'est la vue du decubitus et de l'agonie d'un mourant, la vue du cadavre ; c'est la participation à son portage hors de la maison, l'expérience de son entrée dans l'absence – dans un cercueil en terre, ou comme cendre dans l'eau, l'air, etc. ; c'est le ressenti de la présence continuée du mort quelque temps après son décès ; enfin, c'est la participation, dans certaines sociétés, aux rites de son ancestralisation, laquelle donne au mort une forme de présence légitime, permanente et efficace, à proximité des siens, exigeant de leur part culte et soins.

Cela veut dire que dans la vie adulte, et en particulier du jeune adulte guerrier, ainsi que de l'adulte avancé en âge – c'est-à-dire dans la deuxième moitié de sa vie –, apparaît ce *fait psychique de l'expérience de la déchéance mortelle* des corps, de leur « exanimation »²⁹, de leur raideur irrespirante et de leur dégradation en des organismes pourrissants ; de l'expérience de la *répétition* de tels événements, de la constitution de la représentation d'une collectivité des morts, dotée de formes de présence spécifiques, souvent figurée comme située sous terre, dans un règne des ombres, sur l'autre versant du monde des vivants.

29 J'ai livré dans mon ouvrage *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance, 1. Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012, p. 178ss., des descriptions phénoménologiques de la cessation du respir dans la mort. Ces descriptions ont motivé la formation d'un concept spécial de l'« exanimation ».

On pourrait émettre la thèse que la *structuration psychique se ranime au point d'inflexion de cette deuxième moitié de la vie* et que de là elle reflue vers la communauté pour créer les instances et les *postures psychiques qui ouvrent sur les corps morts*, leur traitement par les vivants, leur nombre, l'arrière-monde de leur séjour. C'est dans ce repère que se place toute la phénoménologie de la « *survivance* », *intrinsèque à l'être-en-vie d'un humain animé*. Être un homme vivant, c'est, de tout abord, être un survivant et dans la « *survivance* » à tous ces morts³⁰. Avec l'entrée dans l'âge adulte, l'humain entre dans une classe d'âge d'humains qui non seulement engendrent et enfantent des petits corps nouveaux d'humains, mais aussi portent en terre ou sur le brasier des corps exanimés ayant vécu dans les diverses classes d'âge de l'ensemble humain vivant.

Révision thanatologique d'une perspective freudienne

La rencontre avec la *mort n'est pas inscrite, pour Freud, dans l'inconscient*³¹. On pourrait dire qu'en effet, elle n'est pas inscrite dans l'inconscient infantile qui, s'il connaît certes toutes sortes de fantaisies anxieuses ou hyperanxieuses de l'étouffement, du dépeçage, du morcellement, de la dévoration, de l'abandon, ne semble pas les relier ou les organiser autour d'une représentation de l'exanimation et de la sortie du monde – hypothèse qui peut légitimement ne pas convaincre et qui dès lors poserait la question de la réception telle quelle de la thèse freudienne de l'absence de la mort dans l'inconscient. Quoiqu'il en soit, il faut reconnaître que, de même que la *psychè confronte le sexe* et sa question tout au long de sa *structuration* qui s'étend sur la *première période de la vie* (de la naissance jusqu'au coming of age et le commencement chez le jeune adulte d'une vie sexuelle qui ne changera plus dans sa structure, mais uniquement dans ses modes d'accomplissement) ; la *psychè confronte*, dans d'autres âges de la vie, la *question de la mort comme question de sa survie à des morts dont la connaissance lui parvient* et l'affecte. Dans le premier temps et le premier repère de la structuration du psychisme se situent certes tous les procès de sexualité et de subjectivation dont la métapsychologie freudienne donne la théorie ; c'est dans un autre temps et un autre repère de la structuration du psychisme que doivent se situer les *procès qui forment la psychè à la mortalité*, la dotent d'un *potentiel fantasmatique* qui lui rend le *commerce avec les corps morts et le monde des morts*³² psychiquement opérable.

30 On pourrait mettre cette idée en rapport avec l'intuition développée par Canetti autour de « l'instant de la survie » (Augenblick des Überlebens) comme origine du sentiment de puissance ou encore avec celle développée par Lior Barshak de l'appartenance des ancêtres au corps communal du groupe en vie. Pour Canetti, voir *Masse und Macht*, Frankfurt Fischer 1980 ; quant aux textes de Barshak relatifs au corps communal, voir les références citées dans la note le concernant à la fin de ce chapitre.

31 C'est ce qu'on peut lire dans la deuxième partie (*Unser Verhältnis zum Tod* (Notre relation à la mort)) de l'écrit : *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, 1915b, in *Studienausgabe*, Bd. IX, Frankfurt Fischer 1974.

32 Le monde avers du premier, qui est celui du séjour des âmes et des corps « skiatiques » (tissés d'ombre) des morts. Sur l'imaginaire grec du monde des morts, voir Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, (reprint 2^e éd. Freiburg Leipzig Tübingen 1898) Darmstadt Wbg 1991.

C'est cette *pièce thanatologique* qui manque à la *métapsychologie psychanalytique*. Freud ne pointe, dans son essai de construire une pulsion de mort qui transcende la pulsion sexuelle et son principe de plaisir, que le fantasme du retour à l'inorganique, lequel est tout à fait lié à l'expérience du corps mort, mais ne s'intéresse pas à son émergence, à sa diffusion, aux résistances qu'il rencontre, aux réseaux de fantasmes secondaires qui viennent s'y attacher et constituer l'espace fantasmatique de la mortalité, lequel peut et doit être conçu, d'après nous, de manière analogue à celui de la sexualité.

Il ne s'agit pas de fournir ici la thanatologie qui manque dans la métapsychologie freudienne. Cela demanderait un soin théorique et un détail sans commune mesure avec le propos de cette contribution. Par contre, ce qu'il est possible de présenter, c'est un *fragment de fantasmatique thanatologique* centré autour du *phénomène de la représentation de la mort multiple* et de la contamination des affects de *luctus* propres et aliènes, faisant porter à la psyché la charge fantasmatique de mille et mille morts.

L'angle d'approche ici peut, quant à sa portée, induire en erreur. Il faut certes partir du donné phénoménologique de la survivance dont nous parlions plus haut, comme intrinsèque à l'être-en-vie du vivant en général; toutefois il ne faut pas croire que cette considération nous donne déjà accès aux faits psychiques dont il s'agit. Ceux-ci doivent être cherchés avec plus de finesse.

La mort multiple d'autrui

Rappelons la corrélation cardinale: être-en-vie est toujours un *vivre-après-tout-mort* dès le moment qu'on considère, dans une situation quelconque de cette vie, un mort comme tel. De plus, vivre jusqu'en la deuxième moitié de la vie est assurément toujours un survivre à des humains proches, toujours l'avoir-été-contemporain de leur disparition. Toujours « derrière » l'humain vivant actuellement se trouve une multiplicité d'humains disparus et cela est un moment structurel de l'être-en-vie humain.

Tout cela est évident, sinon tautologique. Car dès lors que les humains se reproduisent à la manière d'espèces vivantes à longévité finie, il est nécessaire que les individus les plus jeunes de l'espèce survivent d'une manière ou d'une autre à leurs parents. La permanence de l'espèce n'est pas celle de ses exemplaires une fois nés, mais de ses exemplaires se suivant dans une séquence générationnelle qui fait que de l'espèce n'est vivante qu'une tranche donnée de ses exemplaires situés entre tous ceux qui furent nés et sont déjà morts et ceux qui naîtront un jour et mourront à leur tour.

Ce genre de considérations est purement *raisonnant* et n'a rien à voir avec le *fait psychique* que nous pointons. La *sensation d'être en vie alors que d'autres sont morts* appartient au *vécu spécifique et cardinal* qui n'émerge qu'à un certain moment de l'*intégration climactérique*³³ de l'individu à une cohorte sociale de ses semblables. Ce moment marque la mise en branle d'une phase de *structuration psychique* qui prépare les formations inconscientes de la deuxième

33 Sur le concept de climactère, voir également *Orexis*, p. 167ss.

moitié de la vie – qui sont celles, dans la psychologie jungienne, de l’individuation du sujet, et dans notre approche ici, celle de la préparation à la mort. Cette sensation peut exister chez l’enfant et le troubler tout autant que l’adulte, sinon plus. La différence entre les deux, c’est que l’enfant ne se met pas en formation psychiquement pour intégrer cette conscience particulière du vivre, alors que l’adulte le fait.

Or, l’intérêt du *malus* et du *dolor publicus* pour cette problématique psycho-thanatologique est tout à fait central. En effet, *tout ce qui donne connaissance d’une mort* (d’homme) *qui suscite la miseratio fait sentir cette mort à l’adulte vivant qui l’apprend comme une possible mort sienne et la cumule avec toutes les autres sensations semblables*. La « nouvelle », la *Kunde*, de la mort enflé et ne cesse de rouler avec toutes les imaginations renaissantes de la mort affectant l’adulte comme de possibles morts siennes, alors qu’en elles-mêmes elles ne sont et ne peuvent être que des morts uniques, sans suite et sans répétition aucune.

Dès lors, le fait psychique en question n’a rien à voir avec la mise en évidence de la corrélation logique entre la vie actuelle de l’individu et la nécessaire précédence d’autres vies à la sienne. Une telle corrélation laisse la psychè parfaitement froide, alors que le roulement de l’imagination de morts siennes nourri par l’arrivée à connaissance d’une mort réelle, en particulier d’une mort qui a eu lieu dans le cadre d’un « malheur public », l’affecte toujours fortement, jusqu’à la déstabiliser complètement parfois³⁴. Le « malheur public » est, comme nous l’avons vu, *indétachable d’un discrimen drastique* qui touche les corps, distribue largement les souffrances et livre les corps à la « casualité » de la mort. L’affection psychique qu’il génère doit être reconsidérée ici avec un certain détail.

Pour cela, prenons notre départ à nouveau dans le texte de Lipsius. Le *dolor publicus* est une sorte d’« injure » (*iniuria*³⁵) qui *ne cesse de se diffuser*, d’enfler, qui cause un *mal renaissant*. Les guerres deviennent ainsi fantasmatiquement des « vues » de souffrances aliènes appropriées par la psychè et démultipliées en elle, comme si elle les vivaient et revivaient sans cesse. Elles cumulent en elle et produisent une figure de la mort immense et multiple, endurée toujours à nouveau. C’est une sorte de passion à laquelle la psychè se livre et où elle s’ouvre à la *fantaisie de toutes sortes de morts* lui arrivant et qu’elle souffre dans l’angoisse et l’horreur. Alors que le *damnum* ne touche réellement que très peu de gens, le *metus* frappe chacun. La *mort ne se limite pas à ce qu’elle est dans le concret du corps mort et de sa vue* ou de

34 On pourrait poser la question si, anthropologiquement, l’intuition d’un malheur public – au sens que nous avons reconstruit ici – est une donnée universelle et structurante de la culture – de même que le serait la mort individuelle et la sépulture. On peut, en effet, imaginer, à des niveaux très primitifs de développement de la culture, des tribus de taille très petite, sans environnements humains notables, et auxquelles serait épargné le malheur public majeur de la guerre. Or, nous avons vu que la publicité du malheur résidait dans le mode spécifique de son partage et de sa contagion, en liaison avec la « casualité » de la mort multiple qui s’en répand. Il est dès lors aisé de voir que ces deux éléments constitutifs du malheur public sont donnés partout où des groupes humains, de quelque taille et de quelque niveau de culture qu’ils soient, vivent.

35 Le mot n’est pas dans le texte de Lipsius. Le fait qu’il soit latin ne devrait pas induire la supposition. Je l’utilise à divers endroits de mes théorisations juridiques, car il est très souvent irremplaçable dans sa manière de dire le dommage ou le mal encourus.

son appréhension perceptive par le toucher ou l'olfaction – telle que semble l'être sa présence chez l'animal qui ne l'appréhende que sur le cadavre, lequel ne rayonne pas pour lui d'inquiétante étrangeté ni ne diffuse fantasmatiquement de rumeur capable de traverser les distances.

L'appréhension circonscrite de la mort à son réel du corps mort et à l'indifférence de ce corps, qui peut dès lors être laissé sur place et pourrir comme n'importe quel autre corps désanimé, ressemble matériellement à l'*appréhension de tout ce qui est sans écho, sans résonance, sans mouvement, sans imaginariation du mouvement comme orexis et animation corporelles*³⁶. Elle ressemble psychiquement à ce qui reste sans résonance fantasmatique, c'est-à-dire à des objets – appelons-les afantasmatiques – qui ne déploient pas, à partir de leur épicycle, d'onde d'affection capable de se diffuser dans toutes les régions du psychisme et de susciter en elles des activations dont les *motifs* circulants sont régulièrement *anxieux* – comme l'enseignait Freud, pour qui l'angoisse est le médium d'échange, la monnaie circulante dans les circuits de l'appareil psychique³⁷.

Défantasmatisation et déterrorisation de la mort

La *défantasmatisation* n'est pas un *procès volontaire* non plus qu'un *procès* que la psychè puisse gouverner ou sur lequel elle puisse véritablement influencer lors de son accomplissement. Cela veut dire que la *défantasmatisation* n'est pas une *option disponible pour le psychisme*, alors même que l'on peut identifier un bon nombre de réductions ou d'anéantisements de la résonance fantasmatique d'objets de la représentation ou du désir. En effet, les défantasmatisations qui nous sont les plus familières ne sont ni instantanées, ni comportementales, ni affaire de la psychè individuelle, mais s'accomplissent dans le *temps long de l'évolution de la culture* et des sociétés³⁸. Cela fait que la défantasmatisation, aussi bien que toute la variété de re-fantasmatisations ou de nouvelles fantasmatisations qui demeurent une virtualité de la vie psychique, sont à situer dans le phénomène général de la *fluctuation lente des potentiels fantasmatiques*, fluctuation qui est toujours en cours dans la psychè.

Pour donner une idée de ce que serait la présentation afantasmatique d'un objet (dès lors: défantasmatisé), il faut recourir à une image forte qui fasse sentir à quel point une *défantasmatisation complète* est un *devenir drastique*, qui reste cependant souvent anonyme, sans mémoire, c'est-à-dire sans indication de ce qu'il a dû être tout au long de son accomplissement. Une fois accompli, il sombre dans l'irremarquabilité et la normalité que rien n'interroge. Du coup, il devient difficile d'en appréhender après coup la drasticité.

36 Sur cette imaginariation du mouvement comme orexis, je renvoie aux développements du premier chap. de mon ouvrage *Orexis*.

37 Voir sur ce statut de l'angoisse: Freud, Sigmund, *Neue Folge der Volesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933 [1932]), in *Studienausgabe*, Bd. I, Frankfurt Fischer 1969, p. 388ss.

38 Je ne parle pas ici de ce que Lacan appelle la « chute de l'objet (a) » et qui revient à un dépouillement de l'objet de son rayonnement fantasmatique, mais uniquement des défantasmatisations observées dans les processus culturels. Sur ce qu'on pourrait appeler, très h t rodoxement, la défantasmatisation lacanienne comme choir de l'objet a, voir *Le séminaire XV. L'acte psychanalytique*, Paris ( ditions de l'Association Lacanienne Internationale) Publication hors commerce 2001, p. 160ss.

L'image que j'évoquerais est la suivante : celle d'un *monde expérimentalement assourdi*, dans lequel aucune rumeur ni aucune résonance strictement physique ne feraient vibrer, au-delà de sa simple vue, la présence. Dans un tel monde, une fusillade qui aurait lieu dans notre dos, à quelques mètres de nous, ne serait même pas perçue par nous, tout aussi peu qu'un obus qui éclaterait à proximité, mais dont les éclats ne nous atteindraient pas par un hasard théorique ou dont un mur nous aurait accidentellement protégé. Un bombardement auquel nous assisterions s'appréhenderait uniquement comme montée subite de nuages de poussière, apparitions de traces d'impact sur des constructions, éventuellement des trous, assez réduits souvent, faits dans une façade (par l'obus d'un char, par exemple). Certes, fusillades et bombardements s'appréhendent, dans ce monde perceptivement assourdi, par l'olfaction, de l'odeur de poudre, et le senti corporel / tactile pour ainsi dire des ondes de choc d'explosions ayant lieu à grande proximité ; mais il faut insister en retour que l'odeur de la poudre en soi peut être agréable ou même désagréable, sans se lier à l'idée de la terreur semée par son explosion et par les sentis organiques aigus qui y sont associés (du tympan, de l'oreille interne, du cœur, de tout le corps). C'est dire qu'elle reste fantasmatiquement sans effet. Cependant, dans l'ensemble, l'*assourdissement « expérimental »* que nous invoquons reste celui d'une expérience de pensée et non pas d'une expérience concrète. En effet, il suffirait sinon d'être sourd pour échapper à toute la terreur des guerres modernes dans lesquelles l'emploi de la force est essentiellement porté par une puissance de feu projetée de loin et opérant systématiquement par des phénomènes d'« explosion » de charges pressées dans des masses physiques métalliques. Or, la diffusion du *metus* se fait par contagion de « vue » en « vue », de lecture de sa propagation d'un visage et d'un corps vers l'autre. L'expérience de pensée que nous faisons consiste à imaginer une dimension esthétique de la perception du monde « enlevée », sans nous soucier de ce que cela peut avoir comme effets dans le sens de reconstitutions (de l'unité) des horizons existentiels de l'expérience du monde autour des dimensions esthétiques restantes³⁹. Nous imaginons simplement ou naïvement ou absurdement un monde sans ouïe, sans rumeur (ouï-dire) et sans résonance de ses charges affectuelles paniques⁴⁰.

39 L'hypothèse peut mener à des absurdités épistémologiques et phénoménologiques. Ainsi, imaginer un homme qui, dès l'origine, n'aurait pas le sens de l'ouïe, qui ne serait pas dès lors un sourd, mais constitutionnellement un vivant hors du repère de l'« entendre », serait imaginer un homme dont la constitution existentielle-perceptive sortirait de ce repère et annulerait tout « entendre » dans les autres dimensions esthétiques de la donation du monde. Cela remettrait en question la possibilité des *Verweisungen* (renvois « horizontaux ») de la constitution du sens dans l'expérience, telles que la phénoménologie husserlienne et heideggerienne les a pensées, et ferait d'une telle « expérience » une non-expérience se faisant hors de la dimension du sens.

40 Il est clair qu'un tel monde est, comme nous le disions, phénoménologiquement une absurdité, c'est-à-dire une impossibilité. Un tel monde n'aurait pas la « forme-monde », car la présence dans le « monde », tel que le comprend la phénoménologie husserlienne et heideggerienne, est transcendance vers des horizons toujours ouverts derrière tous les abords de choses. La structure horizontale-ek-statique de la mondanité phénoménologique recouvre en grande partie ce que j'appelle ici résonance – à partir d'une théorie de la résonance que j'ai développée dans *Sciences du sens* et *Orexis*. L'assourdissement du monde que nous évoquons serait instantané, de courte durée, comme un suspend de la résonance, alors que le monde continue à être monde « derrière ». Sur la Weltform comme forme

On imagine les *effets de déterrorisation* qu'aurait un tel assourdissement sur la psychè. Le *metus* ne peut se répandre que par l'éclat des voix, des explosions, des cris, de l'air réverbérant de lieu en lieu le tremblement panique. On pourrait cependant se demander pourquoi alors Lipsius insiste autant sur la «vue» des malheurs publics. Là il faut se rappeler que pour Lipsius la *vue* est «autoptique», c'est-à-dire une *métaphore de l'appréhension directe de l'événement* du malheur par la vue, l'ouïe, l'olfaction,..., par tous les sens, par la présence corporelle qui plonge dans l'enfer du malheur. L'*ouïe*, la rumeur s'opposent, pour lui, à la «vue», comme la métaphore de ce dont la *nouvelle* nous arrive par *témoignage*, alors que la vue métaphorise ce dont nous avons connaissance directe par co-présence à son événement et «autopsie» de ce qui s'y accomplit. Déterroriser, enlever le *metus* des malheurs publics, c'est finalement empêcher la vue de ces derniers, tant par un *assourdissement* expérimental des sphères de présence des événements que par un *aveuglement*, une *soustraction à la vue des scènes suscitant le luctus*, telles la vue de corps souffrants, désanimés, morcelés, de même que des effets de la terreur (*metus*) répandus sur les visages et les corps des survivants.

L'expérience de pensée d'une telle déterrorisation permet à une conclusion de prendre forme qui ne se présente pas, hors cette expérience, d'elle-même à l'esprit. Cette conclusion ne peut, en effet, être directement atteinte par la représentation d'une déterrorisation de la «vue» elle-même de corps morts ou de corps souffrants se trouvant dans une proximité idéelle et fantasmatique de la mort. On ne peut être présent aux scènes des malheurs publics et ne pas en être affecté, car pour cela il faudrait défantasmatiser la vue elle-même de ces scènes. Aussi est-ce à cela que vise l'effort du Sage de l'*alloquium* qui croit en la possibilité d'une telle *défantasmatisation*, puisqu'il affirme qu'en ne se laissant pas impressionner par ces scènes, en les *réduisant à leur taille réelle*, en empêchant l'assimilation du *dolor privatus* des uns et des autres d'enfler jusqu'à constituer un *dolor publicus*, il *empêche la contagion du metus* en elle. Il faut donc empêcher que ce *metus* n'allume un feu de brousse dans l'âme et ne l'envahisse de ses imaginations sans fondement. Notre thèse est que c'est cela précisément qui n'est *pas possible*, pour des raisons constitutionnelles qu'une métapsychologie des *structurations climactériques tardives des fantasmes thanatologiques* devrait livrer de manière complète.

Impossible récession du fantasme thanatique

Au fond, l'argument stoïcisant de Lipsius ressemble aux *déterrorisations expérimentales* qui peuvent s'imaginer à partir d'une privation de sens déterminés⁴¹. La réduction raisonnante

universelle de la donation du monde, voir Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag Niehof 1969, p. 33 ; quant aux structures de l'horizontalité de la donation du monde, voir les paragraphes centraux sur le concept de monde (Welt) dans *Sein und Zeit*, Tübingen Niemeyer 1979.

41 Bannir ou apprivoiser la peur de la mort, c'est, comme nous le disions, le principal souci et l'urgence première pour ces écoles de pensée, qui y voient la cause du trouble central de l'âme humaine et ce qui la rend chancelante et malheureuse en cette vie. Or, il n'y a aucune raison à laisser à ce trouble sa pleine efficace. La vie peut être vécue, grâce à la réflexion philosophique, sans angoisse et sans tristesse. Un bon exemple de ce genre d'argumentaire et de colloque philosophiques sont les

du *dolor publicus* à un *dolor privatus* est analogue à l'isolation de dimensions esthétiques de la présence et l'empêchement de leur contamination l'une par l'autre. Telle est la stratégie argumentative constante de tous les *alloquia* et *colloquia* pratiqués dans les écoles épicurienne et stoïcienne. Il s'agit toujours en eux d'abolir la peur de la mort qui, de son côté, est à l'origine des fausses croyances, des fausses valorisations et des comportements contraires à la vertu et la vérité dont peut se rendre capable un homme même bien éduqué et bien intentionné. Se libérer de la peur de la mort est le commencement du penser vrai et de la vie vertueuse. Or, pour atteindre à cela, il faut tout simplement se rendre compte que la mort, envisagée en ce qu'elle est vraiment, n'est nullement à craindre, que sa peur s'allume par la présentation d'un fantôme. Il s'agit donc de *se rendre compte que, la mort une fois arrivée, rien ne peut plus arriver au mort*. Un mort ne sent plus rien, il n'est tout simplement plus en vie : son sentir, son imaginer ont cessé et, dès lors, il ne peut être affecté par aucun mal⁴². Il s'agit donc, dans le contexte de notre expérience de pensée, de concevoir la mort d'un ou deux sens, laissant par ailleurs l'organisme et le sujet en vie, pour entrer dans le sens de la déterrorisation dont nous parlons : c'est la *mort partielle à un aspect de la donation du monde* qui permet de concevoir la réduction du *dolor publicus* à un *dolor privatus*, c'est-à-dire à *brider la contagion* et la virulence *du metus* au-delà de effets réels du *discrimen* et du *damnum*.

Dès lors, imaginer, comme nous l'avons déjà pointé, un « théâtre » de guerre civile par exemple où des quartiers résidentiels seraient bombardés, mais qui serait *assourdi* de manière à ce que le *metus* ne soit pas réverbéré, revient à réduire l'impact de chaque explosion, de chaque action de violence guerrière à ses conséquences strictement concrètes : trou creusé dans une façade, éclats et dévastation dans l'espace très réduit d'une ou deux pièces d'un appartement, aucun dommage fait à des personnes pourtant se trouvant à proximité, ou encore blessure très légère d'une ou deux personnes de ces personnes. Tout cela est *incom-mensurable à l'effet anxieux*, produit autrement et *qui enfle* jusqu'à former une angoisse et un *luctus* collectifs déprimant profondément, et parfois dévastant, les âmes en lesquelles ils se diffusent.

Le problème est que la contamination par l'angoisse et le *luctus* n'est pas, au fond, un effet de l'événement, mais bien son repère psychique et la condition de possibilité de son efficace. C'est parce qu'*aucune* « vue » (présence réelle), *aucune* « nouvelle » (apprise par oui-dire sans

Tusculanes de Cicéron. Il faudrait cependant ajouter qu'en même temps que la crainte de la mort s'apprivoise ainsi, tout espoir (d'une vie, d'une rétribution ou de toute autre forme de gratification ou de simple repos) lié à la mort et à tout mode de subsistance qui lui succéderait, se trouve également aboli. La formule antique « *spei metusque* » (d'espoir et de crainte) – renvoyant à *liber, vacuus, solutus (spei metusque)* : être libre, exempt (d'espoir et de crainte), ou à leurs contraires : être plein, perclus, etc. de...) les gémme en une sorte d'entité double. Elle reflète ce couplage strict, cette concomitance des deux affects : ils sont comme les deux faces, les deux valences d'une même et illusoire affectibilité.

42 Exemplaies de cette argumentation sont, encore une fois, les entretiens des *Tusculanes*. Nous renvoyons à l'édition et aux commentaires très soigneux d'Olof Gigon, Cicero, *Gespräche in Tusculum*, München Heimeran 1979.

présence réelle) *de la mort ne peut se détacher de l'imagination fantasmatique de celle-ci* et de son effet intrinsèquement anxieux et résonnant, qu'un bruit fort comme celui d'une explosion ou des cris et des pleurs commencent à se réverbérer comme une menace d'éclatement ou d'écroulement du monde. La valence joyeuse et festive donnée aux mêmes événements, lors de feux d'artifice ou d'un match de foot, ne peut se déployer que comme cette valence opposée ayant sa couleur, ses gratifications, ses jouissances, d'un sentiment inconscient de bannissement de l'autre valence attachée au fantasme thanatique.

Dès lors, il n'y aurait qu'une défantasmatisation de la vue / de la rumeur de la mort qui puisse avoir l'effet déterrorisant recherché par Lipsius. Or, dans ce que nous disions de la défantasmatisation plus haut, nous insistions sur le fait que la dotation ou les potentiels fantasmatiques de la psychè ne sont pas donnés une fois pour toute et, une fois donnés, ne se tiennent pas dans l'invariance. Pensable en principe serait donc une fluctuation, un déclin ou une *récession* complète *du fantasme thanatique*. Notre thèse est cependant qu'une récession franche n'est *pas possible* en raison du rôle psychiquement structurant de ce fantasme dans la vie pulsionnelle – d'après la doctrine freudienne de la pulsion de mort –; elle est également impossible, d'après notre théorie, en raison des restructurations fantasmatiques qui se font au long des âges de la vie et qui installent le fantasme thanatique au centre des maturations de la deuxième moitié de la vie.

L'endurcissement observé dans les malheurs publics où l'on voit souvent des hommes tuer sans pitié ni répit et apparemment sans plus ressentir les affects contagieux que nous décrivons, *trompe* sur la possibilité d'un déclin d'une telle fantasmatisation. Au fond, un tel endurcissement ne fait que l'aggraver. Il constitue, en effet, en lui-même un *sous-fantasme* émergeant régulièrement dans les guerres et qui en aggrave l'horreur. Il fait cortège pour ainsi dire au fantasme thanatique. Il le flanque d'un autre fantasme, celui du devenir sans peur de l'homme devant la mort, libérant celui-ci pour qu'il aille au bout de sa pulsion de mort. Les guerres fratricides sont particulièrement impressionnantes à ce niveau qui dédoublent la violence mortifère d'une violence de souillure du sang propre devant lequel aucune crainte magique, c'est-à-dire aucun fantasme tabouisant, ne fait plus reculer. *Les atteintes faites au fantasme thanatique ne peuvent qu'en redoubler l'horreur.*

Finitude de la douleur réelle et son insoutenable infinitude fantasmatique

La souffrance et la mort multiples des malheurs publics ont intrinsèquement tendance à se représenter sans cesse et de travailler la psychè de leur *luctus*. La psychè est, pourrait-on dire, la caisse de résonance de tous les *dolores*, ceux-ci se régénérant mutuellement de la vivacité de chaque incidence de l'un dans l'autre. Comme aucune psychè ne peut vivre indéfiniment sa propre injure, elle se trouve relancée dans sa passion par les injures encourues par d'autres psychès dont la vie s'est close avec elles. Cette relance la mène non seulement à courir d'une nouvelle injure à l'autre, mais aussi à revenir à celles qu'elle a déjà parcourues, à les répéter, comme si ces souffrances et ces morts n'avaient pas été « parfaites », n'avaient pas chu dans le passé, le déjà arrivé et accompli, le déjà terminé et clos, les *res praeteritae*. *L'iniuria renaît de toutes ses présentations, alors qu'en son présenté, son objet victimaire, elle est*

déjà éteinte et en quelque sorte pacifiée. La victime « repose » déjà en la « paix » que l'excès de la souffrance amène. Elle tire profit de cette loi organique, et quelque part morale aussi, qui fait que tout supplice infligé à un homme trouve une fin qui en arrête l'horreur et que cette fin se trouve tout simplement à la *limite physiologique du pâtir*: un excès (*hyperballon*) de souffrance, l'insupportable douleur se nie elle-même à la limite pathique inscrite dans l'organisation corporelle de l'homme. C'est l'une des consolations les plus profondes, les moins conscientes, mais les plus sûres de l'homme que de savoir que son supplice est nécessairement fini, que toute tentative d'aller vers la *dernière horreur finit par anéantir la victime*, c'est-à-dire par mettre un terme à son supplice. Les capacités pathiques de l'homme sont limitées, leur dépassement transforme le corps souffrant en cadavre, c'est-à-dire en un objet qui se soustrait définitivement à toute volonté de lui infliger des tourments. On peut le souiller, le profaner, figurer sur lui la continuation des supplices, l'attacher à un char et le traîner devant Troie à la vue des personnes qui le chérissaient, fils, époux, père, sœur, compagnon d'armes, etc., son *corps inanimé est au-delà de l'injure*. Le corps de l'homme fraîchement décédé dans le combat ou sous le tourment peut se prêter certes encore, tant qu'il conserve une certaine chaleur et ne montre pas la raideur entièrement cadavérique du mort, à la continuation des gestes de colère et à l'ivresse de sa destruction ; cadavérisé, cependant, il frustre l'affect agressif et l'épuise.

Le *fantasme thanatique* va très exactement à l'encontre de cette consolation et de cette pacification de la présentation de l'injure qui est faite avec l'arrivée à connaissance autoptique ou par oui-dire de souffrances et de morts multiples. Il *maintient les corps chauds* sous le tourment et les maintient *mourants* dans la mort. *Ils ne finissent jamais de souffrir et de mourir*. Leur souffrance et mort tournent dans l'imagination que le misérant se fait d'elles, et comme elles sont multiples, elles ne cessent de se relayer et de se relancer. Elles forment ce feu roulant dans l'âme qui l'élargit jusqu'à lui faire recueillir les *grandes images de grands ensembles pathiques*, grandes fresques toujours vivantes de la souffrance et de la mort, que sont par exemple une grande révolution, les guerres mondiales, l'Holocauste.

En même temps que le fantasme thanatique se nourrit de ces images et de leurs intensités anxieuses, il peut se mettre hors de portée d'affection par des malheurs publics lointains et faire ainsi récession à l'arrière de la vie psychique. On peut « oublier » ce genre d'images tant que la vie ne nous confronte pas avec le *discrimen* qui les produit. On peut « s'habituer » à ces images et y devenir moins sensible, lorsqu'elles prennent des formes canoniques et sont présentées régulièrement à l'attention publique – dans des émissions d'information, dans des films, documentaires, fictions écrites, programmes culturels, etc. Ce n'est pas sans raison que la *vue autoptique et l'expérience propre de malheurs publics* est le cadre principal où sont générés les phénomènes de *stimulation de la fantasmagorie de la mort* avec son appropriation de toutes les morts comme morts propres et une démultiplication indéfinie du mourir. La résistance au fantasme est due assurément à l'inconfort anxieux qu'il suscite ainsi qu'à la volonté d'être tourné vers la vie et son divertissement. Toutefois, *toute fondation de sens dans la vie semble exiger qu'on soutienne les présentations du fantasme*, qu'on s'expose à elles, qu'on les recherche dans une volonté de se soustraire

aux illusionnements du divertissement, que cela prenne des formes ascétiques ou simplement studieuses. Georges Bataille a tenté de formuler une « expérience intérieure » toute entière tournée vers ce fantasme et capable d'en réveiller constamment les imaginations en soi, c'est-à-dire au fond de s'y exposer totalement et sans relâche. Il s'agissait de *vivre et de penser « en face » des « vues »* ou des « connaissances » *de morts aliènes dont l'idée* ou le souvenir *doivent*, pour le sens commun, être oubliés à tout prix *pour que la vie* des humains vivants au jour *soit possible* sans désespérance et sans folie. De telles « connaissances » sont par exemple la photographie du supplice chinois des « Cent morceaux » ou la relation de faits divers d'une prégnance meurtrière particulière. D'autres tentent, dans l'ancienne voie ascétique, de vivre une vie de prière et de méditation dans la contemplation constante de grandes fresques de la mort⁴³ ou tout simplement dans la passion d'une mort sans cesse remise en acte d'un crucifié.

Mémoire, témoignage, corps et lien des vivants et des morts

Dans l'*humain vivant* en son présent et *récepteur de la « connaissance » de ces morts* qui suscitent en lui la *miseratio*, ces morts ravivent les affections qu'elles furent. L'humain vivant ne peut facilement s'en délivrer. Il en est, en son être-affecté par elles et en sa *miseratio*, comme le *lieu de leur permanence*. Il en devient le *témoin* en quelque sorte, et n'entre dans la responsabilité spécifique du témoignage qu'à partir du moment où ces morts demandent à être ravivées sans cesse, à affecter misérationnellement pour ainsi dire – et non pas commisérationnellement, pour reprendre la distinction de Lipsius – sa sensibilité ainsi que celle de tous ceux à qui il transmet son savoir d'elles. Entre le fantasme thanatique propre et ces *demandes des morts elles-mêmes à se maintenir vivantes en lui*, il y a confusion. Certaines morts font à l'individu *devoir moral et mémoriel* de s'en ressouvenir sans cesse, d'autres sont indifférentes à cela, mais vivent très fortement dans les imaginations du fantasme, ayant une capacité d'affecter très vivement l'individu.

Sans vouloir entrer dans la discussion philosophique ou psychanalytique de la question du *témoignage comme devoir* et de la *culpabilité des survivants*, je voudrais conclure par un mot sur cette culpabilité et les effets de la solidarité entre les vivants et les morts qui se fondent du témoignage des vivants comme maintien du souvenir des morts. Il est très souvent dit que le témoignage est un devoir moral envers les morts dont les souffrances et la mort perdraient cruellement tout sens si un souvenir ne venait les remémorer, s'imprégner de leur gravité et, de la sorte, leur donner le sens de ce qui rend impossible la répétition de l'horreur qu'elles furent. L'argument a, dans le plan des faits psychiques, l'absurdité caractéristique des logiques « utilitaristes » : que ces morts « servent », au moins, pourrait-on dire, à prévenir la répétition de l'expérience. *Psychiquement, la pratique mémorielle et son éthique* ne délivrent nullement de la culpabilité. Elles *font prospérer le vivant sur des étendues d'ossements* qui ne sauraient être là pour sa seule prospérité. Il n'y a rien qui puisse donner à un tel sol

43 Une pratique ascétique classique du 'Memento mori!' est la conservation d'un crâne de mort dans la cellule du moine, sous son regard méditant, orant ou tout simplement distrait.

un sens, aussi peu commensuré soit-il avec son *absence de sens* et son tragique béant. Plus profondément, le témoin est psychiquement un survivant qui ne sait pas pourquoi il lui a été réservé, à la différence de tant d'autres, de survivre, et qui s'en veut, irrationnellement, pour cela. C'est un fait de culpabilité que la recherche sur les phénomènes de traumatisation des survivants a mis en évidence.

Plus profondément encore dans ce plan psychique, nous rencontrons un fait que nous n'avons cessé de cerner tout au long de notre réflexion. L'expérience, la souffrance, la passion de la mort par le mort sont toujours, logiquement et phénoménologiquement, des faits passés et clos pour le mort lui-même, mais toujours fantasmatiquement imaginés par le vivant comme siens et tournant dans son esprit. Il ne se délivre de cette suspension, qui est une ouverture sur toutes les morts possibles telles qu'elles se suggèrent dans le fantasme thanatique, qu'en cessant de vivre et en mourant d'une mort unique qui ne sera sienne et unique qu'avec l'accomplissement de sa mort même. En effet, *tant qu'il est en vie, il meurt d'une multiplicité de morts* qui vivent en son fantasme ou, plus exactement, *qui constituent son fantasme thanatique*. Toute « connaissance », toute « nouvelle », tout rapport, toute relation de la mort stimulent ce fantasme et sont des *manières de vivre la mort multiple pour le vivant*. Or, ce *fantasme* est le *plus proprement stimulé*, actif, productif et fertile dans ce que nous avons appelé les « *malheurs publics* ». Cela veut dire que la mort n'affecte de manière à stimuler maximale le fantasme thanatique que quand elle est vue comme propre et multiple: le vivant doit imaginativement la faire sienne et l'encycler dans une pluralité de morts imaginativement siennes.

Est apparue alors l'*hypothèse du lien collectif qui fait les vivants solidaires avec les morts* et pour cela d'autant plus empathiques avec eux. Une telle hypothèse serait confortée par une vision comme celle du « *communal body* », théorisée par Lior Barshak⁴⁴. Le vivant se place dans la lignée qui est sortie des morts et fait partie d'un même corps virtuel ou fantasmatique qui traverse les générations et embrasse tous les individus de ce collectif. Nos analyses ont montré que *ce lien* est *moins une solidarité de corps* qui réunit en une masse les vivants et les morts – ainsi que les générations à naître, élargissement tout à fait nécessaire comme Lior Barshak l'a reconnu et formulé dans sa théorie. Elles ont montré que le *lien liait des misérants* au premier chef *et non pas des victimes ou des victimes et des misérants*. C'est pour cela que devient envisageable et factuelle la *fondation du lien politique sur le lien de misération* ouvrant les communautés humaines et leurs collectivités politiques à la possibilité authentique d'une fondation non particulariste du lien collectif ou de la solidarité sociale. Les *seules grandes évidences et les seuls sentiments forts* dont nous disposons aujourd'hui sont *ceux de la*

44 Nous renvoyons ici aux articles principaux où cette théorie a été énoncée: Barshak, Lior, « Transformations of Kinship and the Acceleration of History Thesis », *Theoretical Inquiries in Law* Volume 8, Number 1 January 2007 Article 9; *idem*, « Time and the Constitution », In: *Icon* Volume 7, Number 4, pp. 553–576; *idem*, « The Communal Body, the Corporate Body, and the Clerical Body: An Anthropological Reading of the Gregorian Reform », in *Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures: New Essays* 101 (Lawrence Besserman ed., 2006); *idem*, « Constituent Power as Body: Outline of a Constitutional Theology », 56 *University of Toronto Law Journal* 185 (2006).

misération suscitée par la vue de la violence qui inflige la souffrance et la mort multiple⁴⁵. Il n'y a donc qu'eux, dans toute la prégnance que leur donnent les « vues » d'un malheur public de dimension universelle et de statut paradigmatique⁴⁶, qui soient capables de matérialiser un lien politique substantiel.

45 L'approche est ici résolument durkheimienne qui voit dans la communion dans des sentiments forts, et précisés, dans des sentiments négatifs forts de rejet d'une injure faite à la sensibilité morale d'un groupe, le fondement de la solidarité et de la cohésion sociale. Voir là-dessus Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris PUF 1991.

46 L'Holocauste est un tel malheur pour l'humanité d'aujourd'hui et pour l'œcumène politique qu'elle constitue. Il y a dès lors clairement une « fonction ». Cet aspect « fonctionnel » est « senti » dans les débats sociaux et, à partir de là, exploité, parfois massivement ou mécaniquement. Du coup, fonctionnalisation et exploitation sont à leur tour « senties » et une distance critique est facilement gagnée par rapport à l'événement et son usage. Il y a ici un très profond malentendu sur la fonction de ce « malheur public », malentendu qui naît du fait que ne sont pas soupçonnées le plus souvent ni la pathologie des affects qu'il produit, ni la substance politique du lien de misération comme seul type de sentiment fort pouvant fonder de la socialité aujourd'hui.





VII

Die Realisierungsmächtigkeit des Geldes

Ein psychoanalytischer Ansatz

zur Deutung des (Un-)wesens des Geldes

Die Ambivalenz des Geldes: Wertverunsicherung und objektale Dichte

In allen Kulturen, die das Geld kennen, entstehen typische Spannungen in Gesinnung und Verhalten, die den Umgang mit ihm belasten. Selbst in prämonetären Wirtschaften und Kulturen kann man, wenn man auf die »tokens«¹ schaut, die partielle Funktionen des Geldes erfüllen, beobachten, wie sich Tendenzen zur Verwicklung und Gewichtung der ethischen und praktischen Zusammenhänge herausbilden, in denen solche tokens gebraucht werden.

Was ist am Geld so eigentümlich, dass es überall, wo es auftaucht, einen ambivalenten Status erhält und wie eine stets besonders bedeutsame Sache behandelt wird? Was »vergiftet« das Objekt Geld als solches und warum droht es stets eine akute Negativität auszustrahlen? Warum begegnet man ihm mit so viel Misstrauen und erwartet, dass z.B. interindividuelle Beziehungen, in denen Geld eine größere Rolle zu spielen beginnt, problematisch werden und sich oft nicht mehr als das, was sie davor waren, halten können?

Gewiss sind kaum Objekte bekannt, denen keine Ambivalenz anhaftet. Schon in der Wahrnehmung und der Identifizierung von Attributen und Qualitäten der Objekte sind Divergenzen der Auffassungsweisen zu beobachten, die zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen der betreffenden Objekte führen. Dies geschieht sowohl beim einzelnen Individuum, das zu einem bestimmten Moment die unterschiedlichsten Gefühle gegenüber dem Objekt in seiner Brust hegt, als auch bei verschiedenen Individuen, die in ihrem Bezug auf dieses Objekt aus Unterschieden des Interesses, des Geschmacks, der Opportunität etc. unter sich stark differieren.

Die Ambivalenz des Geldes ist jedoch von einer anderen, spezifischen Natur. Sie ist ihm intrinsisch und hat, würde man meinen, damit zu tun, dass es ein eminentes Objekt des

1 *Token* ist das englische Wort, das für die Bezeichnung dessen, was Geld *materialiter* ist, fast unverhofft geeignet ist. Im Gegensatz zum dt. »Zeichen«, mit dem es etymologisch verwandt ist, hat sich in seiner Bedeutung ein prägnanter Bezug zum *Zeichending* entwickelt, d.h. zu den Stücken Materie, zu den gedrungenen, verkleinernden, verdichtenden physischen Konkretionen gebildet, an denen der Zeichenverweis sich heftet. Talcott Parsons Theorie der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien setzt beim Geld an und bei diesem an seiner token-Natur. Siehe dazu Parsons 1975, S. 94–120; Clam 2004, S. 35f.



Begehrens ist. Die Ambivalenz des Geldes muss auf alle Fälle als eine innige Wirkung des Geldes in seiner Substanz und seiner Gegebenheit selbst vorgestellt werden.

Betrachten wir genauer die Charaktere des Geldes in Substanz und Gegebenheit und versuchen wir hierbei etwas über die Problematik seiner Ambivalenz zu erfahren. Das erste Charakteristikum ist in der spezifischen Materialität des Geldes anzusiedeln: Geld weist unter allen bekannten Artefakten, unter allen Gegenständen, die von Menschen gemacht werden und von ihnen mit einer gewissen Bedeutung oder Funktion ausgestattet werden, eine ungewöhnliche, ja maximale objektale Verdichtung auf.

Wenn es vor uns da liegt, strahlt es als physisches Objekt den verstörenden Sinn einer unbestimmten Wirksamkeit aus. Es ist gesammelte, in ein token gepresste, verdichtete Wirkpotenzialität: Es ist ein gebündelter Wert, der unmittelbar gilt und in Austausch, Produktion und im Verbrauch von allem, was zum menschlichen Bedürfnissystem gehört und sich in seiner Sphäre bewegt, seine Wirkung entfalten kann. Geld, sagt man, kann alles kaufen, alles Käufliche, fügt man hinzu, um zuletzt noch hinzuzufügen: Geld macht alles käuflich – das ist der Grund, warum es alles kaufen kann.

Geld ist das Mittel des allgemeinen Habens, des Erwerbs all dessen, das sich erwerben lässt. In ihm waltet eine Mächtigkeit der Annäherung der Dinge an eine Mitte heran, in der der Reiche steht. Das Geld ist eine Potenz, welche die Dinge von ihren Aufhalten holen und sie in den Kreis eines Habens, einer Verfügung, eines Gebrauchs und Verbrauchs bringen kann. Geld ist somit eigentlich selbst das Zentrum einer Kraft der Anziehung und Annäherung. Der Reiche erhält seine Aura von dieser Kraft. Er hat sie inne und trägt sie auf all seinen Wegen. Wo immer er auftritt, vergegenwärtigt sich dieser Zulauf der Dinge auf den Kreis seiner Verfügung hin. In seinem Umkreis, mag er stehen oder wandeln, spürt man ein Leichtwerden der Dinge, die wie Bilder oder sonstige an Wänden oder Decken angebrachte Gegenstände sich abhängen und schwebend auf die Mitte des Geldsogs zugehen. Das Geld macht die Dinge in diesem bestimmten Sinne mobil – nicht nur im Simmel'schen Sinne, der mit der »Mobilisierung der Werte« den beschleunigten Umlauf von Wertdingen und Geldwerten meint (Simmel 1977, S. 534–585), sondern auch in dem Sinne, dass sie sich von ihrer Fixierung lösen und in den Umkreis des Wohlhabenden eilen. Die Spur des Reichen lässt sich an solcher Entfestigung und Annäherung der Dinge verfolgen.

Diese Mobilmachung der Dinge und ihre Anziehung auf das Zentrum der Geldhabe ist etwas, das wir nicht ohne Weiteres erfahren, wenn wir selbst keine Reichen sind. Unser Bezug zum Geld ist nicht in der Dimension seiner Pleonexie etabliert. In unseren Gesellschaften wird in der allgemeinen Kommunikation ein Geldbezug unterstellt, der dem Mittelstand zu eigen ist: Ein solcher Bezug ist charakterisiert durch den »Verdienst« des Geldes durch Arbeit und Mühe auf der einen Seite, ein bedachtes und kalkulierendes Ausgeben seiner, das Sparen kleiner Mengen von ihm über lange Zeitperioden, das Nichtverschmerzen von meistens gar bescheidenen Verlusten seiner Beträge auf der anderen Seite. Es ist insgesamt ein pusillanimes, unbeherztes, ängstliches und ängstlich machendes Verhältnis zum Geld, das unseren Blick ausschließlich an das Vorkommen des Geldes in knappen Mengen bindet und die Berührung mit seiner Pleonexie ablehnt und vor ihr flüchtet.

Mit dem wahren, pleonexischen Geld hingegen lassen sich am ehesten Objekte vergleichen, die von starker symbolischer Wirksamkeit beseelt sind, wie Talismane, Prestigeobjekte etc. Im Volksmund, in der gemeinen Weisheit, in der Metaphorik aller Arten der Rede über das Geld kehrt diese Assoziation mit solchen Objekten großer Wirksamkeit zurück. Das sprachliche Register, welches für die Magie reserviert ist, wird in diesem Zusammenhang oft gewählt. Die individuelle und soziale Wertung des Geldes als eines magischen Mittels, das aus dem Zentrum seines Besitzes und seines Einsatzes heraus immer für den Besitzenden und Einsetzenden etwas verändern kann, wird genährt von einer typischen Überschätzung, die oft in eine Agalmatisierung² (beim typischen Geizhals³ z.B.) umschlägt.

Deswegen kam zu Beginn dieses Aufsatzes die Sprache auf das Geld als token. In diesem Begriff findet sich beides verdichtet: Symbolik und Wirksamkeit. Und zwar nicht die lasche Symbolik eines ungefähren Wertrepräsentanten, sondern die handfeste, kalkulatorische eines *numerarius*, der genau an Bruchteilen des Mediums ermittelt wird; sowie nicht unsymbolische Wirksamkeit eines unvermittelt und in allen Lagen gleich wirkenden Giftes oder einer aktiv strahlenden Substanz, sondern die fast magische eines Faszinosum. Das Objekt Geld ist ein von sich aus scharf wirksames Objekt. Seine Wirkung richtet sich nicht nur auf Welt-dinge, sondern auch, durch die Macht, die es über diese Dinge seinem Besitzer verleiht, auf die Psyche, welche diese Dinge begehrt oder besitzt. Im Gegensatz zu den meisten anderen Objekten, die zwar die Menschenpsychen, die sie wahrnehmen und von ihnen Gebrauch machen, in unbestimmter Weise affizieren, wirkt das Geld unmittelbar auf sie ein, in einer Form, die das Ganze der bewussten und unbewussten Einstellungen und Dispositionen berührt und nicht selten tief greifend verändert.

Geld als Vermögen: Intrinsische Pleonexie und ethisch-menschliche Figurationen seiner Negativität

Geld ist und verleiht Vermögen. Wie ich es hier auffasse und wie es sich in jedem allgemeinen Meinen zu verstehen gibt, ist es eine emergente Gegenständlichkeit, die aus dem Umschlag seiner Anhäufung in eine neue Qualität (der Potenz) erwächst. D.h. es wird erst zu dem, was es ist, als was es gemeint wird, wenn seine Anhäufung eine Schwelle überschreitet. »Geld« in diesem Sinne ist eine besondere, beachtliche Menge, eine Fülle an Geld, ein Überschuss an Geldbestand; sonst bleibt es unterhalb der oben beschriebenen Erscheinungsschwelle, seiner Kristallisation als vermögendes Geld. Geld ohne diese Quantität, Geld als eine Ressource, von der bloß kleine Mengen täglich verfügbar sind, die in den Lebensvollzug einfließen, in diesem dann verbraucht werden, aber ihm immer wieder

-
- 2 Verwiesen wird hier auf Lacans Begriff des Agalma – als eines strahlenden Bildes des Objekts und Ursache seines Begehrtseins – und auf seine Lehre von Objekt klein a – die u.a. in Lacans Auslegung des platonischen *Symposium* entwickelt werden (Lacan 1991).
 - 3 Molières Stück *L'avare* ist hier exemplarisch. Lacan geht im oben genannten Seminar auf Molières Geizhals ein und interpretiert dessen Leidenschaft als Agalmatisierung der »cassette« (Kasten), in der er sein Gold verwahrt.

aus irgendeinem Verdienst zufließen – ein solches Geld erreicht die Schwelle nicht, an der dessen Wirksubstanzialität und Vermögensstruktur in Erscheinung und Tätigkeit treten, wie es hier gemeint ist. Und das gilt auch dann, wenn es völlig ausreichend wäre für ein ganz bequemes, befriedigungs- und genussreiches Leben. Ein Geld, das jener infrapleonexischen Figur entspricht, wäre jenes von vielen Ökonomen und Ethikern erwünschte Geld. Es würde nur als Austauschmittel und nur als solches fungieren, im Austausch selbst aber neutral bleiben und damit in seiner Wirkung sowohl makro- als auch mikroökonomisch neutralisiert sein.⁴ Es geht in den Austauschprozess wie eine Schmiere ein, fördert ihn, erleichtert und beschleunigt ihn, ohne irgendeine weitere Wirkung zu entfalten. Man kann es kalkulatorisch zu- und abziehen, ohne die Saldopositionen an einem Moment des Prozesses zu beeinflussen. Erst der Entzug von Geldmengen aus diesem Umlauf des Geldes und ihre »Anlage« in einer Rückzugsposition zum Konsumplan konstituiert Geld als intrinsisch pleonexisches Mittel der Weltwirksamkeit; erst ein solcher Entzug und die anschließende Häufung seiner Mengen macht es zu einem »Vermögen«. Wenn wir von einer intrinsischen (Tendenz zur) Pleonexie des Geldes reden, dann meinen wir damit, dass jedes Geld, alle Geldformen, eine solche Entziehbarkeit aus der Verfügbarkeit erlauben. Diese Tendenz realisiert sich, wenn das Geld dem verbrauchenden Verhältnis zum Fortgang des Lebensvollzugs, in dem es sich infrapleonexisch aufhält und laufend verzehrt, entzogen und aufgehäuft wird. Erst dann kann es in der Mächtigkeit konstituiert werden, die in der Rede vom »Geld« in allen möglichen Kulturen aufscheint.

Nachdem wir einige Charaktereigenschaften des Geldes haben Revue passieren lassen, ergibt sich eine erste These zu dessen Ambivalenz: Sie ist dem Geld intrinsisch und macht seine eigene objektale Kompaktheit aus. Sie ist ihm inkorporiert und wird also von dessen Substanz selbst ausgestrahlt⁵; sie ist selbst Effekt der objektalen Dichte des Objekts und seiner Wirksubstanzialität.

Aus dieser seiner Ambivalenz – das dazu Gesagte möge erst einmal genügen – erwächst dem Geld jene Spannung, die so bezeichnend für seine Ächtung durch die große Mehrheit der Kulturen ist. Das Geld bringt stets ein Unbehagen hervor und gebärdet sich immer wie eine in die Werteordnung eingeführte Verunsicherung. Mit ihm geht ein Riss durch diese Ordnung. Sie ist nicht mehr so leicht in ihrer Gesamtheit und Einheit zu behaupten. Eine besondere Anstrengung ist dann nötig, um die geschaffene Kluft um das Geld zu schließen. Geld wirkt auf jede Werteordnung disruptiv, fügt sich in keine problemlos ein.

-
- 4 Die große Finanzkrise vom Oktober 2008 hat zu Überlegungen und Reformvorschlägen angeregt, die der – desubstanzialisierenden, virtualisierenden – Dynamik selbst der Monetarisierung entgegenwirken und einer Nostalgie der Geldneutralität das Wort sprechen. Konzepte von Vollgeld – als einem strukturell von den Beständen und realisierbaren Anlagen der Realwirtschaft gedeckten Geld – sind wieder in Umlauf gekommen, die in Praxis und Theorie der Dynamik zeitgenössischer Finanzwirtschaft entgegengesetzt wären. Siehe als Beispiel – mit wertvollen bibliografischen Hinweisen zur befürwortenden Position – Teubner 2011.
- 5 Sie ist nicht trennbar vom Objekt selbst, wie eine Qualität, die ihm nur unter bestimmten Bedingungen dazukommen würde, sich ihm nur in bestimmten Kontexten seines Wirkens beilegt wäre.

Natürlich muss man betonen, dass keine Werteordnung spannungsfrei ist und jenseits jeglicher Verunsicherung bestehen kann. Jeder Wert bringt eine Fülle von möglichen Exzessen und Defizienzen in seiner Verwirklichung und in seinem Ausleben mit sich. Jede Werteordnung ist gespannt, nicht nur durch den Widerstreit der Vielfalt ihrer Werte, sondern durch die Tendenz eines jeden ihrer Werte zu exzessiven oder defizienten Modi der Verwirklichung. Jede kennt darüber hinaus einen oder einige wenige kardinale Zwiespalte, welche der Kultur ihre Grundproblematiken und ihr besonderes Gesamtprofil geben.

Allerdings unterscheidet sich das Geld hiervon. Das Geld bezeichnet keinen kardinalen Zwiespalt und keine Grundproblematik einer Kultur – es ist nicht vergleichbar mit der Spannung, die z.B. in der griechischen Kultur die Züge der Tragik um den Widerstreit zwischen kosmischer Ordnung und menschlichem Begehren annimmt. Es bezeichnet vielmehr einen spezifisch transversalen Zwiespalt. Das Unbehagen am Geld drückt sich meistens an Figuren aus, durch die das Geld an einen Menschentypus gebunden wird und damit dem Geld ein personales Gepräge, das Gesicht und die Narration einer Persona gibt. Man denke etwa an den Wucherer, den Geizhals, den Financier, den Wechsler, den Juden, den Spieler, den Verschwender, den Verbrenner (von Geld – den *flambeur*); man denkt aber auch an die Komplementärpersonae der Witwen, Waisenkinder, Bauern, Sparer, Unternehmer, d.h., an alle diejenigen, deren Leben und Arbeiten sich in der Realität des Wirtschaftens und des Sich-Abmühens ansiedeln, während das Geld und seine Leute diese Ebene nicht tangieren und sie sich damit begnügen, die geldlichen Repräsentanten der Dinge virtuell hin und her zu bewegen und sich von der Substanz der realen Mühsal zu nähren.

Eine kultur- und wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung dieser Figurationen des Geldes könnte sie systematisch aufspüren und rekonstruieren. Simmel hat an vielen Stellen seiner *Philosophie des Geldes* solche Figurationen des Geldes nachgezeichnet und versucht, sie als Wirkungen der Mächtigkeit des Geldes im Menschlichen zu verstehen. Die Dynamik des Geldes als eines Mediums, in dem soziale Kommunikation sich vollzieht und durch das diese Kommunikation sich vor allem Wollen und Handeln konfiguriert, bezeugt eben solche Wirkungen der Mächtigkeit, welche als solche zunächst verstanden und erforscht werden müssen.

Simmels Analyse hat das Geld bekanntlich nicht nur als eigendynamisch treibende mediale Struktur verstanden, ablesbar etwa in der Kristallisation bestimmter Kultur prägender Figuren, sondern er hat sie auch als eine Dynamik der Mobilisierung von Werten erschlossen, und damit als die Voraussetzung für das Entstehen einer einzigartigen Individualitätsform. Mit einem solchen Verständnis legte er den Schlüssel zum Verständnis dieser Dynamik in die Hand derjenigen, die sich um das Verständnis der Moderne und ihrer Wandlungen entlang der Stationen des Individualisierungsprozesses in den abendländischen Gesellschaften bemühen.

Uns soll es hier weniger um diese Zusammenhänge gehen als um eine dem Geld innewohnende Effizienz, die an allererster Stelle das Psychische tangiert. Es geht uns um psychische Wirkungen des Geldes, die sich im Gesellschaftlichen niederschlagen, meistens aber im Gewand der Ambivalenz und des Unbehagens, der axiologischen Spannung und Spaltung.

Geld als Mächtigkeit zur Realisierung: Sein Begehren und Nichtbegehren

Meine These ist: Das Geld ist durchweg eine Mächtigkeit zur Realisierung, die als solche der Ausrichtung aller psychischen Symbolisierungen entgegengesetzt ist. Das Geld ist ein Ding, das gewissermaßen aus sich heraus ganze Teile der Welt, insbesondere jene Teile, die man sich am meisten wünscht, zu Wahrnehmung und Besitz geben kann. Das Geld, in großer Menge erworben und einer Person zur Verfügung stehend, untergräbt die Ökonomie der Symbolisierung selbst. Denn Symbolisierung ist intrinsisch auf die Irrealisierung der meisten Bezüge zu Gegenständen des Begehrens ausgerichtet. Daher wird das Geld nicht nur begehrt, sondern zunächst und zumeist unbewusst nicht begehrt.

Geld wird häufig als ein eminentes Objekt des Begehrens vorgestellt, weil es sozusagen die Erfüllung aller möglichen Wünsche herbeiführen kann. Logischerweise müssten alle Menschen, die in monetären Wirtschaftssystemen leben, nach dem Geld streben, weil es das einzige Mittel der Herbeiführung aller denkbaren Befriedigungen ihrer Bedürfnisse und Wünsche ist. Dem Anschein nach geschieht auch genau das, diese Menschen streben allseitig nach dem Erwerb von Geld, das sie für die Erlangung ihrer Befriedigungen einsetzen. Dennoch ist die Sache weder so logisch noch so einfach, wie sie zu sein scheint. Geld wird auch tatsächlich nicht begehrt, das Begehren von Geld wird vermieden, umgangen, hintenangestellt, differiert, vorgetäuscht; sein Nichtbegehren wird allerdings ebenso verstellt, verdrängt, nicht erkannt, und kann dadurch unmöglich offen eingestanden werden. Allerdings geschieht dieses Nichtbegehren des Geldes nicht aus den Motiven der ethischen Ambivalenz des Geldes und seiner akuten Negativität in den unansehnlichen Figurationen, die es typischerweise hervorbringt. Solche Motive können zwar die bewussten Intentionen der Geldaversion und der Abweisung seiner »logischen« Begehrlichkeit im eigenen Begehren in sich enthalten; sie verdecken aber die wirklich seelisch wirksamen Motive des Nichtanstrebens des Geldbesitzes.

Denn Geld kann begehrt, stark und sehr gezielt begehrt werden, ohne dass an ihm das, was es ist, begehrt wird. Geld kann angestrebt, besessen und gehäuft werden, damit es gerade nicht zu seinem Wirken kommt, d.h. zur Entfaltung seiner Realisierungsmächtigkeit. Psychische Komplexe, die am Geld und an den auf es bezogenen Verhaltensweisen haften, erhalten von dieser Doppelbödigkeit des Geldbegehrens und -nichtbegehrens ihre Realität.

Das Geld zu begehren, heißt, das in Wahrnehmung und Besitz Realwerden der Begehrensdinge in Wahrnehmung und Besitz selbst zu begehren. Dies ist keine einfache Formel des Begehrens, mit der nur das von sich aus nicht ohne Weiteres geradewegs auf die realen Erfüllungen seiner Strebungen zusteuernde Begehren gemeint ist. Es ist eben aus der Sicht einer psychoanalytischen Theorie des Begehrens nicht selbstverständlich, dass das Begehren einfach und geradlinig auf seine Verwirklichung in und an den realen, d.h. wahrgenommenen Dingen geht. Ein solches Begehren muss in spezifischen psychischen Entwicklungen zunächst erzeugt werden. Zu dieser Erzeugung gehört eine Art Wandlung der psychischen Einstellung und eine grundlegende Veränderung des Entwurfs von Begehren und seiner Trajekte.

Zentral zu unserer These sind die bereits verwendeten Begriffe: real, Realisierung, irreal, Irrealisierung, sowie Symbol und symbolisch. Aber was heißt hier real? Unter real verstehen

wir nicht das, was Lacan mit diesem Begriff anzuzeigen versuchte, sondern eher das, was Sartre in seinen frühen Schriften in Bezug auf die Unterscheidung real/imaginär entworfen hat. Real bezeichnet eine Gegebenheitsweise der Welt, eine Weise, wie Gegenstände in der Welt uns erscheinen, eine spezifische Bewusstseinsform, eine spezifische Intentionalität, in der Gegenstände gemeint werden. Real intendiert werden Dinge oder Parzellen der Welt, wenn sie perzeptiv gegeben werden, wenn sie sich dem Subjekt in einer Wahrnehmung geben, d.h., wenn sie von ihm wahrgenommen werden und damit als real existierend in der Welt intendiert werden. Einen Gegenstand zu realisieren, hieße dann, ihn in die Wahrnehmung zu überzuführen. Dagegen werden unrealisierend intendierte Objekte in einem bildenden Bewusstsein (*conscience imageante*) als gegeben angesehen. Das irrealer Objekt ist das bloß in der Einbildung (*imagination*) existierende, eingebildete (*imaginaire*). Es ist also das Objekt, welches seinem Sinn nach von dem es konstituierenden Bewusstsein als ein nichtreales angesetzt wird.

Der Unterschied zwischen den beiden Bewusstseinsarten – nämlich der realisierenden und der unrealisierenden – ist kein Unterschied zwischen den in ihnen intendierten Objekten. Während der Objektsinn jeweils ein anderer ist, kann jedoch eine Objektidentität hinter beiden unterschiedlichen Sinnentwürfen bestehen. Die Rede von einer Realisierung des Objekts würde sonst nichts besagen, wenn das imaginäre Objekt als dasselbe, das es ist, in die Wahrnehmung überführt werden könnte. Dabei muss der Unterschied zwischen den beiden gegenstandsintendierenden Bewusstseinsarten als Unterschied zwischen zweierlei Objektsinnen streng durchgehalten werden, weil wir sonst in das, was Sartre die Immanenz-Illusion nennt, zurückfallen würden. Dann wären Bilder von Objekten, die in der Vorstellung als an realen Analoga eingebildete erscheinen, nichts als abgeschwächte Wahrnehmungen. Dies weist Sartre wiederholt zurück.⁶ Es ist das Prinzip, wogegen sein frühes philosophisches Schaffen gerichtet ist und mit dessen Widerlegung es anhebt.

Die psychischen Bedingungen der Realisierung

Die These ist also, dass Geld eine Realisierungsmacht ist. Dies heißt: Geld gibt Zugang zu den Dingen, macht sie real, gibt sie selbst zu Habe und Besitz in der Wahrnehmung. Sein Inhaber kann die Dinge/Dienstleistungen ganz konkret erwerben und sie in seinen Besitz überführen. Hier bieten sie sich ihm perzeptiv, leibhaftig zur Habe an. Ohne das Geld wären sie bestenfalls imaginierend und unrealisiert gemeint worden, d.h., das Bewusstsein hätte von ihnen nur ein Bild entwerfen können und an dieses seine weiteren Intentionen geknüpft.

Was Geld nicht macht, ist, die Dinge unter allen Umständen gleichermaßen zu realisieren. An seinen Realisierungen ist eine epochale Variation feststellbar, die aber nichts an der Gültigkeit der These ändert. Zwischen Kulturen und Epochen, in denen das Geld sehr knapp ist und nur einen Bruchteil der Tauschhandlungen vermittelt, und solchen, die noch weit von der Durchmonetarisierung der Wirtschaft entfernt sind, oder solchen, die, wie die unseren,

⁶ In den beiden aufeinanderfolgenden Werken (*L'imagination* 1936 und *L'imaginaire* 1940) ist die Aufdeckung dieser Immanenz-Illusion ein Hauptanliegen Sartres.

ein globales Finanzsystem ausdifferenziert haben, bestehen weitreichende Unterschiede, die der These unterschiedliche Färbungen geben. Es sind aber Beugungen – wenn auch bedeutungsvolle und interpretationswürdige – des einen Phänomens einer besonderen Mächtigkeit des Realisierens von Objekten durch deren wahrnehmende Habe bzw. Inbesitznahme.

Wer zu Geld kommt, verändert sich. Doch wird auch behauptet, dass Einzelne von Erfolg und Bereicherung »unangefochten« bleiben. An ihnen, ihren persönlichen Eigenschaften, ihrer Freundlichkeit, Bescheidenheit, Hilfsbereitschaft etc. habe sich nichts geändert, ebenso wie an ihrem Verhalten, ihrem Ausgeben, ihrem Beschaffen von Dingen und ihrem Konsum. Dieses Phänomen ist gerade zweideutig und an sich sehr bedeutsam. Denn es bestätigt die These und stellt sie keineswegs in Frage. An ihm wird eine Weise des Nichtbegehrens des Geldes deutlich sowie die Mechanismen der Verweigerung des Sich-Einlassens auf die geldlich vermittelte Realisierung der ansonsten unrealisierten Objektwelt aller Wunschstimulationen. An ihm wird die Weise des Entzugs deutlich, die sich der Realisierung und ihrem Sog verweigert.

Der Wirklichkeitskontakt, der sich aus der Geldhabe unmittelbar leitet, lässt den Reichgewordenen tatsächlich psychisch nicht unverändert. Der Übergang von der einbildenden, begehrenden, aber gleichzeitig unrealisierenden, jede Befriedigung vertagenden Einstellung zu einer wahrnehmenden hat nämlich, dies ist meine These, gewaltige Wirkungen auf die Psyche. Wird dieser Übergang durch die Gunst bereichernder Umstände ausgelöst und durch die Bejahung seiner Geldmächtigkeit vom Individuum vollzogen, muss die Psyche nun eigens einen Begriff und eine Umgangsweise der sich daraus ergebenden Nichtverschiebung eines Objekts und seiner Nicht(-bloß-)Einhegung-im-Wunsch ausbilden. Denn Verschiebung und Einhegung-im-bloßen-Wunsch sind konstitutiver Bestandteil des ursprünglichen Horizontes des Objektbezugs der Psyche. Daher müssen Nichtverschiebung und Nicht-Einhegung-im-Wunsch erst entdeckt, gelernt und habitualisiert werden. Sie müssen in den Horizont der Psyche allmählich eingelassen werden. Die Psyche hat nicht von sich aus die Fähigkeit, massiv realisierend mit der Welt umzugehen. Vielmehr stattet sie sich durch die langjährige Entwicklung in ihrer Frühzeit entlang den ihr »gegebenen«, gewährten, geschenkten Kastrationen⁷ mit dem Grundmodus des unrealisierenden Umgangs mit ihren Objekten aus.

Eine weitere These ist: Die Realisierung nimmt kulturtraditionell Formen an, welche das Geld teilweise sprengt. Sie wird symbolisiert und auf Vertreter bestimmter Stände innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung eingeschränkt. Das Geld reißt sie gerade aus dieser ihrer Einfassung und bietet statt ihrer eine blanke, rohe Realisierung. Das bedeutet, dass die Menschen, die zu »vermögenden« gesellschaftlichen Stellungen bestimmt sind, d.h. zu Stellungen, in denen sie über eine besondere Mächtigkeit der Objektrealisierung verfügen, von Kind auf eigens darauf vorbereitet werden müssen. Diese ihre besondere Mächtigkeit muss erst für sich, für ihre menschliche Umwelt wie für sie selbst, Sinn machen, sie muss

7 Der Begriff der gegebenen – und notwendig zu-gebenden – Kastration ist von Françoise Dolto – im Gefolge Lacans – in die psychoanalytische Theorie eingeführt worden (siehe Dolto 1984).

symbolisiert werden. Dieser Sinn verdichtet sich meistens in einer ständischen Verfassung der Gesellschaft und einem ständischen Selbstverständnis der betroffenen Individuen. Sie werden vorgezeichnet als zu jener anderen Gattung Menschen gehörig, die in ihren Händen Mittel der Realisierung der Weltobjekte besitzen, und dies nicht zufällig. Es liegt in der Ordnung der Gesellschaft und der Welt, die sie umfasst, dass solche Mittel nicht bedachtlos verteilt werden, sondern wenigen, als Stand verfassten, mit einem Bewusstsein ihrer symbolischen Abgetrenntheit ausgestatteten Menschen anvertraut werden.

Es bedarf also immer einer Erziehung zur standesgemäßen (über Macht oder Geld vermittelten) Verfügung über die Mächtigkeit der Realisierung. Diese Erziehung besteht in der Regel in einer speziellen Symbolisierung dieser Mächtigkeit, die eine Selbstfassung des über sie Verfügenden erzeugt, die meistens eine Verpflichtung, eine Haltung, ein An sich Halten, ein sich Fügen unter die Forderung, die Striktur (Clam 2010) einer Sitte, einer selbstauferlegten Beschneidung der Verfügung darstellt.

Dies heißt jedoch nicht, dass man der Verfügung entgegenwirkt, sie in Schranken weist, oder gar sie asketisch kappt oder bekämpft. Im Gegenteil, oft sind die Symbolisierungen, die mit der Entschränkung der Geldverfügung⁸ als Freigabe einer weitreichenden Realisierungsmächtigkeit einhergehen, solche, die das Ausagieren dieser Freigabe verlangen, jedoch diesem Ausagieren strenge symbolische Formen geben: So sind von Geburt Reiche, z.B. Adelige, zu liberalem, prodigalem (großzügigem, verschwenderischem), Geld weder erwerbendem noch zählendem Handeln verpflichtet. Ein geiziger Adelliger verfällt der Derogation und der vollkommenen Verpönung. Die Verpflichtung kann auch formal werden und in Leitourgien⁹ ihren Ausdruck finden, welche ihren öffentlichen und stringenten Charakter betonen – ja ihr ruinöser Charakter gehört manchmal zur Offenbarung ihres Sinnes, des symbolischen Sinnes der Verpflichtetheit durch Rang und Erhabenheit.

Letztlich geht es in der Symbolisierung der Realverfügung, psychisch gesehen, um eine Einhegung der Realisierungspotenz, von der alle Kulturen ahnen, dass sie nicht ohne Weiteres entschränkt, d.h. normalisiert werden kann. Es gibt überall das Wissen darüber, dass realer Besitz der Objekte eine psychische Überforderung darstellt, weil die Symbolisierungen der symbolischen Ordnung sich nur halten können, wenn die Welt prinzipiell und primär irrealisiert wird und in ihrer irrealisierten Imaginarität durchwegs durchgehalten wird.

Die Forderung nach einer materialistischen Realisierung der Welt im Marxismus

Daher lässt sich, wie ich es nun ausführen will, eine strikt materialistische Gesellschaftsordnung nie verwirklichen: Denn dafür müsste man an einer systematischen Entsymbolisierung allen Sinnes arbeiten und an dessen Stelle die Realdinge setzen; d.h. deren schlichte, reale, nicht umweghafte und nicht irgendwie semantisch verbrämte Habe, ihren nunmehr schlichtweg zu habenden, unbedenklichen Genuss setzen.

8 Die wir hier in einem mit der Machtverfügung betrachten.

9 Zur Funktion der spätantiken Leiturgien, siehe Rostovtseff 1988.

Hingegen arbeitet jede Kultur und Gesellschaft an der symbolischen Zurücknahme jeglicher Freigabe von Realobjekten, indem sie entweder den Menschenkreis, dem diese Freigabe zustehen soll, einengt und dazu erzieherisch formt, oder die Realhabe der Objekte über Konstruktionen von Schuld, kompensatorischer Verpflichtetheit, Relativierung oder Abwertung des Realgenusses etc. neu einschränkt. Es geht hier zumeist weiterhin um Erziehung, selbst wenn im Selbstverständnis der Gesellschaft Gleichheit und Demokratie die höchsten Leitwerte darstellen. Wer zu Vermögen kommt, muss damit wachsen und in die richtige Form gelangen. Seine ihm neu zugeteilte Mächtigkeit muss jeden rohen Zug verlieren, den sie bei der logischen Fortschreibung der üblichen Schemata der Wunscheinhegung und Zweckverfolgung angenommen hat. Wenn dies nicht geschehen würde, dann würde die Welt wie ein aufgerissenes Plüschtier offen daliegen, mit seinen Innereien an der Sonne; sie würde ihren Realkern offenbaren und würde den Psychen der Einzelnen zumuten, sich nun dessen bewusst werden, dass es nur um die Realmaterie der Dinge geht, dass diese wahrzunehmen ist, anzustreben und materialiter zu besitzen ist; und dass dies den einzigen und letzten Zweck des Begehrens und Strebens ausmacht.

Ein solcher Gedanke ist selten in der Geschichte der Kulturen entstanden. Es gibt gewiss viele Denkschulen in Ost und West, welche die Abkehr von den Idealismen, den Verbrämtheiten, den übermäßig sublimierenden Tendenzen der Weltauslegung proklamieren und lehren. Eine materialistische Philosophie konnte aber erst entstehen als vollständige, totalisierende Umkehrung eines vollkommen totalisierten Idealismus – wie des Hegel'schen.

Der Marxismus ist auch im Abendland das allererste Denken des Realisierens und war sich der revolutionären Bedeutung seines Projekts bewusst. Er betrieb dieses ganz folgerichtig militant, realisierend, auf seine Erfüllung, sein Wahrwerden hin. Die Welt darf hier nicht mehr unrealisiert werden, von ihren entfernenden Symboliken überzogen werden. Sie muss, so wie sie ist, in die Wahrnehmung aller überführt werden. Keiner der vorgängigen Materialismen ist so weit gegangen, keiner hat solche Schlüsse für die soziale Ordnung gezogen oder war in der Lage, die Existenz solcher Schlüsse anzuerkennen.

Ein solches Denken birgt eine erhebliche Gewalt gegenüber jeglicher Symbolisierung, die sich letztlich immer als Irrealisierung/Imaginarisierung darstellt. Es bejaht nichts außer der Materie und diese stellt sich als die jeden umweghaft symbolisierenden Sinn der Lüge bezichtigende, einzig reale Realität dar. Der Gedanke der Materie, wie er in einer radikal materialistischen Philosophie entworfen wird, ist in sich selbst der Angelpunkt, an dem alle bestehenden Sinnordnungen (Ideologien) sich heben, enttarnen und umwerfen lassen. Der Gedanke lüftet selbst den Schleier des Geldes: Er setzt es in unmittelbare Beziehung zum rohen Bedürfnis und sieht in ihm den einzigen Wahrnehmungsbezug. Indem der Marxismus diesen Gedanken denkt, stellt er eine epochale Wende dar und formuliert die radikalste Forderung, die je in einer Kultur gestellt wurde – die nach der Kappung aller sinnhaften Umwege, die von der Realisierung der Objekte abwenden. Er fordert die Realisierungsmächtigkeit für alle und ahnt deren psychische Unhaltbarkeit nicht.

Bei aller Radikalität kann sich ein solches Denken nicht von jeglicher Symbolisierung vollkommen abwenden. Der Weg zur Realisierung des Realen erhält selbst eine symbolisierende

Wendung, die ihn als einen heroischen entwirft – worüber sich dann wieder alle möglichen Resymbolisierungen einschleichen. Klar bleibt einzig, dass eine Realisierung der Welt durch die in ihr lebenden Subjekte nicht ohne reales Vermögen möglich ist. Dieses muss zunächst gesammelt und gehäuft werden. Es gehört viel Macht dazu, den Realitätsbezug in der Gesellschaft zu ermächtigen. Es gehört viel Macht dazu, zu behaupten, dass die Welt ohne Opium ausgehalten werden kann und gerade, von allem Opium befreit, unbedingt gewollt werden muss. Es gehört viel Macht dazu, plausibel zu machen, dass man der Welt real begegnen, sie real sein lassen und verändern kann.

Eine solche Interpretation des materialistischen Gedankens ist nötig, um die Reichweite und Radikalität eines denkerischen und tätigen Inswerksetzens der Realisierung zu ermessen. Es wird deutlich, was jenes Vermögen des Geldes ist und wie es unmittelbar droht, die Struktur des Symbolischen zu sprengen. Sobald sich Geld zu Vermögen häuft und strukturiert, wird das habende Subjekt vor eine Problematik massiv realer Befriedigungen gestellt. Diese lassen höhere Objektarten des Begehrens nicht unangetastet und fordern ihnen gegenüber die Ablehnung jeglicher imaginierenden Irrealisierung. Die Welt real zu haben, einfach für sich in einer reinen Wahrnehmungsintention leibhaftig zu haben, lüftet jegliche Verschleierung durch Komponenten eines symbolischen Überbaus. Ist das »Wesen« (Treiben) des Geldes nach marxistischer Lehre verschleiert, so wirkt die Verfügung über Geld als Vermögen der Realisierung des Weltrealen entschleiern: Es offenbart das Weben der Symbolisierungen – aller Sinnordnungen und Ideologien – als irrealisierend und sistierend.

Die materialistische Forderung nach Realisierung stößt psychoanalytisch auf die Grenze dessen, was Freud die »Wahrnehmungsidentität« (»identité de perception – identité de pensée«; Laplanche/Pontalis 1967, S. 194f.) genannt hat. Diese ist eine halluzinatorisch erzeugte Identität von Begehrensobjekt und Wahrnehmungsobjekt: Wenn ein Objekt stark begehrt wird, so ist das Begehren in der Lage, es der Wahrnehmung zu präsentieren, selbst wenn es real den Sinnen fern bleibt. Diese Fähigkeit der halluzinatorischen Realisierung von Wunschobjekten bietet die Möglichkeit, das an sich nicht gegenwärtige Objekt durch eine innerpsychische, überintensive Präsentation zu erfahren. Eine solche Präsentation unterscheidet sich durch nichts von einer schlichten Wahrnehmung und lässt damit keinen Raum für ein Fehlen oder ein Differieren der Befriedigung am Objekt. Sie erübrigt jegliche Irrealisierung sowie den ganzen Komplex irrealisierender Bezüge.

Freud hat jedoch eine solche Wahrnehmungsidentität einzig für die ersten Wochen des dyadischen Seins von Mutter und Säugling als möglich und gegeben angesetzt. Danach kann, nach Freud, nicht(s) mehr nach Wunsch »realisiert« werden. Mit der in dieser Zeit sich allmählich etablierenden Tatsache, dass die Realisierung der Wunschdinge nunmehr auf eine Realität bezogen wird, die das Subjekt nicht mehr eigenmächtig herbeiführen kann, bricht die Realisierung-aus-Begehren als solche ein. Von der halluzinatorischen Präsentierbarkeit des Objekts bleibt dann nur die Phantasmatisierung übrig, die fortan jeden Objektbezug vermittelt und in die spezifischen Bahnungen der Irrealisierung verstrickt. Mit Beginn der vollen Auswirkung der Not des Lebens auf ein Subjekt, das die Realität nicht mehr magisch evozieren kann, setzt eine Generalisierung des phantasmatischen Modus der Ausrichtung

des Begehrens auf seine Objekte ein. Selbst wenn diese unmittelbar real gegeben werden können oder tatsächlich gegeben sind, werden sie nun ausschließlich durch das Fenster des Phantasmas vermittelt und erlangt. Alle Begehrensrichtung erweist sich als strukturell phantasmatisch und damit als strukturell unrealisierend. Das Begehren ist in sich unrealisierend und stellt damit die erste und letzte Hürde für eine Freigabe des Realen an die Subjekte.

Es besteht somit ein unheilbarer Gegensatz zwischen Psychoanalyse und materialistischer Theorie und Praxis. Wollte man ihn nicht einfach so stehen lassen, so müsste man den Satz von der Veränderbarkeit der Welt und das als unnachgiebige politische Forderung ausgerufene Postulat der militanten Herbeiführung einer Realität, die in Wahrnehmung und Besitz Objekt der Befriedigung aller werden muss, mit der psychoanalytischen Erkenntnis der endgültigen Hinfälligkeit der Wahrnehmungsidentität für das ganze Leben vermitteln. Dabei muss man bedenken, dass die psychoanalytische Erkenntnis keine freischwebende oder spekulative ist. Sie ist Freilegung des Aufbaus und der Funktionsweise des psychischen Apparats des menschlichen Subjekts und gibt letzte Einsicht in die Verläufe des Begehrens in ihm. Auf der Grundlage dieser Erkenntnis werden die Tribschicksale jedes Subjekts in ihren Verwicklungen und Wiederholungen, in dem ihnen anhaftenden Ausweglosen und Insistenten gedeutet. Es ist also diese Art der Erkenntnis, mit der sich der materialistische Realisierungsgedanke vermitteln muss.

Literatur

- Clam, Jean (2004): *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*. Paris (CNRS Editions).
- Clam, Jean (2010): *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*. Paris (Ganse Arts et Lettres).
- Dolto, Françoise (1984): *L'image inconsciente du corps*. Paris (Seuil).
- Lacan, Jacques (1991): *Séminaire VIII: Le transfert*. Paris (Seuil).
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Baptiste (1967): *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris (Presses Universitaires de France)
- Parsons, Talcott (1975): »Social Structure and the Symbolic Media of Interchange«. In: Blau, P. M.: *Approaches to the Study of the Social Structure*. New York (Free New York Press).
- Rostovtseff, Michel (1988): *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*. Paris (Laffont).
- Sartre, Jean-Paul (1936): *L'imagination*. Paris (Presses Universitaires de France).
- Sartre, Jean-Paul (1940): *L'imaginaire*. Paris (Gallimard).
- Simmel, Georg (1977): *Philosophie des Geldes*. 7. Aufl. Berlin (Duncker & Humblot).
- Teubner, Gunther (2011): *A Constitutional Moment? The Logics of »Hit the Bottom«*. In: *The Financial Crisis in Constitutional Perspective: The Dark Side of Functional Differentiation*, edd. Gunther Teubner / Poul Kjaer, Hart, Oxford, 2011.

VIII

Die Öffentlichkeit des Sexuellen

Zum Abbau der Not des Verbergens

Einführung

Die Scheidung zweier Existenz- und Handlungsbereiche der Privatheit und Öffentlichkeit hat sich als Grundthematik der politischen Philosophie im 20. Jh. mit maßgeblichen Ansätzen wie jenen Hannah Arendts und J. Habermas¹ etabliert. Sie ließ sich sogar als eine solche rückwirkend für alle theoretische Besinnung um das Politische rekonstruieren (von Benjamin Constant und Tocqueville bis zu Aristoteles¹). Die Bindung der Thematik des Privaten und Öffentlichen an die zentrale Fragestellung um das Politische und die Strukturierung aller weiteren Handlungsentwürfe in ihm verunsichert die Befragung der Phänomene aus anderen Perspektiven und Problematiken.

Im Anschluss an neuere Arbeiten von mir² lässt sich das Drängen von intimen und sexuellen Inhalten, Bildern, Umgangsstilen aus dem Bereich des Privaten ins Öffentliche als ein Aufkommen des Sexuellen zur sozialen Zentralität deuten. Die Gewinnung dieser neuen Zentralität muss als solche reflektiert werden.

Dabei werden Phänomene der Aufhebung des *aidôs*, der sittlichen Scheu, in ihrer entscheidenden Tragweite sichtbar. Die geschehende Form der Moderne unserer Gegenwart drängt auf die Förderung dieser Entledigung sexueller Inhalte und Stile der sozialen Kommunikation von allen aidotischen Rücksichten. Es lässt sich zeigen, dass die Flüssigkeitspotentiale, die eine solche Kommunikation heute benötigt, um die funktional ausdifferenzierte Vergesellschaftung zu leisten, die sie tatsächlich leistet, nur in den Entschleierungen des Begehrens und der Körper, in denen sie sich realisiert, gewonnen werden kann.

Die Frage, die wir uns nun hier stellen, ist keineswegs die nach den Wandlungen der „Aidotisierung“, d.h. der Belegung welcher Inhalte mit welchem Grad an Scheu und mit welchen Auswirkungen auf deren Wahrnehmung und Einflüssen auf das rückwirkende

-
- 1 Siehe Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 2^e éd. Chicago University of Chicago Press 1998; Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt Luchterhand 1965; Constant, Benjamin, *Œuvres*, Paris Gallimard (La Pléiade) 1957; Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Paris Laffont Bouquins 1986; Aristotele, *La politique*, Paris Vrin 1977.
 - 2 *L'intime. Genèses, régimes, nouages*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007; *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

Verhalten. Solche Wandlungen sind das Normalste der kulturellen *alloiôsis* (der kulturellen Variation schlechthin) und sind nicht in sich fraglich. Fluktuationen des *aidôs* können in die Richtung einer extremen *anaideia* (Schamlosigkeit) gehen; sie können Herausforderungen für die in der privativen Verschleierung eingeübten Subjekte stellen; sie können das Wehen libertiner Winde durch Epochen oder Jahrzehnte fördern oder hemmen³; doch die heute beobachteten Phänomene sind anders zu interpretieren als solche Fluktuationen. Die Zentralität des Sexuellen ist mehr als die Aufwirbelung freierer Sinnlichkeitsmomente im Raum einer historisch überwiegend strengeren Normalität. Die Phänomene deuten auf Wandlungen der Struktur und auf einen Sinn, aus dem ihre Notwendigkeit verständlich wird.

Die Figur von Sexualität, die heute zur Zentralität drängt, ist eine spezifische – sie ist z.B. keineswegs vergleichbar mit den Figuren des Sexuellen, die in gewissen (u.a. antiken) Kulturen und Religionen durchaus eine Zentralität behaupten können und immer an Numinisierungen (strahlenden Figuren) des Triebes (im Unterschied zum Objekt) orientiert sind⁴. Ich habe sie als „inständige Sexualität“ bezeichnet und versucht, sie begrifflich zu fassen⁵. Als ein Strukturmoment ihrer Inständigkeit wirkt eine Tendenz zu einer immer weitergehenden Entschleierung des Sexuellen, die bis an die Grenze seiner restlosen Öffentlichkeit drängt. Diese Grenze liegt jenseits des Fluktuationbereichs der Belegung mit *aidôs* oder des Abbaus solcher Belege. An ihr geht es um gänzliche Aufhebbarkeit der Verschleierung des Sexuellen und seiner somatischen Instrumentierung. Dies wirft neue Fragen auf, die zu den Geschmacksurteilen um das ‚Wie-weit-es-mir-recht-ist,-dass-die-Veröffentlichung-des-Sexuellen-geht‘ keinen Bezug mehr haben.

Die Differenz öffentlich / privat und deren Dynamik

Beginnen wir mit der Frage nach dem Gegensatz der Qualifikationen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ und betrachten wir sie erstmals am Leitfaden ihrer schlichten Semantik. Bedeutungskonstituierend sind dabei die gegensätzlichen Momente:

- offen; geschlossen
- draußen; innen
- breit, bereit, offen liegend; gesammelt, eingehegt, auf sich zugekehrt
- für alle da; nur für wenige da
- den Zugang verwehrend; den Zugang zulassend
- keine Hülle habend; verhüllt sein.

Damit scheinen die beiden Bereiche des Öffentlichen und Privaten komplementär zu sein wie aneinander angrenzend, jeder aber auf seiner Seite in sich bestehend und gesammelt. Dies wäre eine Vorstellungsweise, welche die entscheidende Einsicht in das, was beide

3 Beeindruckend ist die sittliche Fluktuation, die im europäischen, insbes. frz. 18. Jh. stattgefunden hat.

4 Dies ist eine bekanntlich von Freud eingeführte Unterscheidung.

5 Siehe Clam, Jean, *Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte*, Wien Turia und Kant Verlag 2011.

Bereiche darstellen, völlig verdunkelt. Denn die Grenze, die zwischen beiden verläuft, hat nichts Statisches oder Abgeschlossenes. Sie ist eine Differenz, die beide Bereiche von innen bewegt und sie in einer dynamischen Spannung zueinander und zu sich selbst erhält. Die räumliche Vorstellungsweise, die sich so spontan mit der Scheidung von sozial eben auch räumlich geschiedenen Bereichen verbindet, ist ungeeignet, eine Ahnung von der Bewegtheit und der Unruhe der betreffenden Räume zu geben. Es sind die inneren Dynamiken, die innerhalb des einen sowie des anderen Bereichs tätig sind, welche sowohl die inneren als auch die äußeren Artikulationen der Räume hervorbringen.

Die Grenze ist also eine dynamisch gespannte und wird von einer Leitdifferenz gezogen: Verhülltsein / Nicht-Verhülltsein. Mit dieser Differenz gehen aber Spannungen einher: Das Verhüllen verweist auf ein Verhüllen-, Verheimlichen-, Verbergen-Müssen. Die Bewegung⁶ geht hier vornehmlich von einem Nicht-Verborgensein zu einem Verbergen – im Gegensatz zur Bewegung der Leitdifferenz des Wissens z.B., das von einem Verborgenen ausgeht und, bewegt durch die Spannungen der Differenz, zu seiner Entbergung führt. Die Richtung und Intensität der Bewegung erfährt Fluktuationen in Kultur und Gesellschaft, die bis zu ihrer Umkehrung führen können. Jedoch bleibt deren struktureller Sinn unverändert. Das Verschleiern, sei es auf Scham oder auf Geheimnis ausgerichtet, steht immer sekundär zu einem quasi originären Offenliegen.

Die Spannung der Differenz verborgen / unverborgen und die Problematik ihrer Macht

Wichtig ist nun einzusehen, dass, wie wir sagten, die Spannung auch innerhalb beider Bereiche stets operiert – und nicht nur zwischen beiden oder in einem von beiden. Das heißt: es ist eine Spannung und Differenz des Verhüllens / Verhüllenmüssens im Öffentlichen am Werke. Diese liegt nicht nur auf Seiten des Privaten, sondern findet genauso stark im Öffentlichen statt, ja konstituiert dieses mit.

Damit treten folgende Problematiken in den Vordergrund: Über das Verbergenmüssen entsteht eine Machtdynamik der Kommunikation, die Bildung und Entbildung von Machtpotentialen bedingt. Variationen in der Entsprechung zur Norm oder zur Forderung nach Verhüllung begründen Unterschiede der sozialen Anerkennung und Ermächtigung. In der Tat stiftet jedes gelingende Verbergen gegenüber einem nicht-gelingenden Verbergen ein Machtdifferential. Es bringt nämlich mit sich die Möglichkeit eines strategischen Ausnutzens von Wissensasymmetrien.

6 Eine solche Bewegung kann auch, meinerwegen, als eine dialektische gefasst werden. Es ändert nichts am Ansatz, außer dass die Kontingenz aller Spannungen und Konfigurationen außer Acht gelassen wird, welche sie gerade verständlich machen kann. Die sehr hohe Kontingenz dessen, was aus den Spannungen der Differenz entsteht, d.h. die sehr hohe Kontingenz der sozialen Sinnpoiesen, in denen die Differenz prozessiert, plausibilisiert, probabilisiert oder entplausibilisiert / entprobabilisiert wird, macht einen dialektischen Prozess, wie man ihn nach Hegelschem oder Marxschen Muster vorstellen mag, heuristisch irrelevant.

Man könnte zwei Dynamiken des Aufbaus von Wissensasymmetrien und den damit einhergehenden Machtpotentialen unterscheiden:

- a. die Dynamik des Verbergens von vergrößernden, majorisierenden, magnifizierenden Darstellungen dessen, was der Andere ist und kann. Dies sind Darstellungen, die, betrachtet von einem die Magnifizierung nicht mitmachenden Beobachter, auf Illusion, Täuschung, Glauben-Lassen hin ausgerichtet sind und entsprechende Inhalte in den Vordergrund der Betrachtung ihres Objekts schieben. Es sind die Wege der Mythisierung oder Mystifizierung, die allgemein mit Aufbauschungen positiver Zuschreibungen zu bestimmten Instanzen arbeiten.
- b. die Dynamik des Verbergens von beschämenden Inhalten und Attributen der eigenen Person durch deren weitestmögliche Umgehung und Verdrängung in der sozialen Kommunikation. Diese gehen mit verschweigenden Darstellungen einher, welche Stellen des konstitutionellen Unvermögens oder der konstitutionellen Ohnmacht ausblenden. Sie verhelfen Selbstpräsentationen zu Bestand, die nur Zeigbares in günstiges Licht rücken. Überhaupt ist in diesem Zusammenhang primär günstig jedes Licht, das die Enthüllung von Bestandteilen und Attributen meidet, die sonst – bei Offenlegung – die Selbstpräsentation zum Zusammenbruch bringen würden. Es sind hier also Wege der Verschleierung und Aussparung des nicht öffentlich Kommunizierbaren, die regelmäßig gegangen werden.

Kritik der Latenz von Wissen als Macht: Dekonstruktion der Herrenpositionen

Beide Male zerfällt bei Durchbrechung des Verbergens und bei der Erkenntnis dessen, was das Verborgene an sich ist, die Grundlage des in der Wissensasymmetrie begründeten Machtgewinns. Entkleidet man das Verschleierte systematisch vom Mitteilungssinn seiner Verschleierung und verhindert man jedes umweghafte Bedeuten, das es belegen sollte, so wird bei einer solchen Generalisierung der Durchbrechung seiner Verbergung jede strategische Wissensbegründetheit seiner Macht hinfällig.

(a) Die Typik solcher Durchbrechung ist, in Bezug auf die erste Dynamik, regelmäßig eine solche der Entzauberung, Entmythisierung, Demystifizierung. Sie läuft darauf hinaus, das Verborgene als nicht besonders Bedeutungsvolles, nichts Beeindruckendes zu enthüllen.

Sie enttarnt damit die Latenz des Machtgewinns, indem sie die Personen, Gruppen, Institutionen etc. anzeigt, die jene (ideologischen⁷) Sinnaufbauschungen ins Werk setzen und denen der Asymmetrieaufbau zugutekommt. Die sozialen Positionen dieser Akteure können nicht anders als über jene Mystifizierungen aufrechterhalten bleiben. Sobald diese aufgedeckt werden, werden die besagten Positionen unhaltbar.

7 Mythisierung und Mystifizierung wie ich sie hier verstehe, aber als Begriffe nicht weiter ausarbeite, zeigen in die Richtung von Marx' Ideologiebegriff und Ideologiekritik. Alle Ideologie ist mythisierend und mystifizierend, indem sie erdachte, interessierte Zuschreibungsaufbauschungen vollzieht, die sich „real“ nie rechtfertigen.

Generalisierend kann man sagen, daß Herrenpositionen (von Eltern, Lehrern, Psychoanalytikern, Reichen, Herrschenden, großen Anderen im Allgemeinen) nur über solche Aufbauschungen von Zuschreibungen konstruiert werden.

Ein grundlegender Impuls der modernen Vergesellschaftung gilt dem Abbau solcher Herrenpositionen.

Dies tut sie über Aufklärungen, die im Grunde „Realisierungen“ sind: d.h. Gewährwensprozesse, in denen die hinter den Erscheinungen liegenden realen Sachverhalte als solche offengelegt und dadurch alle mystifizierenden Zuschreibungen zunichte gemacht werden. Es liegen dann eben die realen Sachverhalte offen und verlieren als solche alle Illusionskraft, alles Beeindruckende. Sie sind nunmehr in keiner Weise zu bestaunen, haben nichts Außerordentliches, Bestaunenswertes (*mirabile*) mehr an sich. Sie sind keiner besonderen Macht zuzuschreiben, sondern stellen vorgegebene, strenge, stabile oder evolutive, nicht intentionale Zusammenhänge dar.

Hinter der Hülle ist nichts, was sich in irgendeinem Geheimnis zu verhüllen hat. Das Geheimnis ist hohl, der Blick hinter die Hülle ist ernüchternd.

Dies ist ein grundlegender Mechanismus, den man festhalten muss. Die Entmachtung geschieht durch Einblick ins Latente und die Feststellung, dass dort nichts anders ist als hier⁸. Es ist nichts da, wo man so viel vermutet. Das Verborgene ist armselig.

Kritik der Latenz von Wissen als Macht: Abbau der Not des Verbergens in der Knechtsposition

(b) Die andere Typik der Durchbrechung des Verbergens bezieht sich auf die zweite Dynamik. Darin geht es weniger um Entmythisierung und Demystifizierung als um Abbau der Not des Verbergens selbst. Während oben die Geheimhaltung eine Folge der Illusionschöpfung war, ist hier das Verbergen primär und schlechthin notwendig. Denn hier ist die Erfahrung des radikalen Unvermögens der Körper und der Subjekte die originäre; hier belegt die Erfahrung der Kleinalterität, die das Subjekt an sich macht, die Körper und die Subjekte mit Bestandteilen und Attributen, die von allem Anfang an deren konstitutionelle Ohnmacht in sich sammeln und unbedingt symbolisch zu verbergen sind.

Der Entzug der Größe am großen Anderen ist noch lange keine Verwindung der Not des Klein-Seins des kleinen Anderen ihm gegenüber. Der so genannte, von der Vulgärpsychoanalyse normativ gesetzte „Tod des Vaters“ ist noch lange keine Verwindung der Dürftigkeit des Mangelwesens des Subjekts. Das Kindgewesensein⁹ des Subjekts als frühe und

8 Dies liegt auf einer Linie mit der den Beginn der Moderne anzeigenden Entmythologisierung des Kosmos, der nunmehr als ein in all seinen Teilen gleich beschaffener beobachtet wird, d.h. nicht mehr als ein nach ontologischer Dignität zweigeteilter – wie er sich in der aristotelischen Philosophie zu erkennen gibt.

9 Zu diesem Begriff siehe Clam, Jean, „Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel“. Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters“, in: *Das unmögliche Erbe*.

endgültige Prägung des Ermangelns in ihm lässt sich in keinem Prozess der Befreiung und Selbstermächtigung überwinden.

Der Abbau der Not des Verbergens ist, wiederum im Gegensatz zur ersten Typik, die sich seit Beginn der Moderne als Dekonstruktion der Großalterität und ihrer Herrendiskurse gibt, einer der unwahrscheinlichsten Vorgänge der späten Wandlungen der modernen Kultur selbst.

Desymbolisierungen der Kleinalterität und ihrer so radikal in der Not wurzelnden Erfahrung kommen keineswegs mit der modernen Wandlung der Kultur in Gang. Sie sind offensichtlich viel voraussetzungsreicher als die Ikonoklastie der Figuren von Gottheit und Vaterschaft, die für den Bestand des Kosmischen und Politischen bürgten, und daher auch unwahrscheinlicher und ausgesprochen verspäteter.

Den Anstoß dazu können erst Desinskriptionen (Abtragungen von Einschreibungen) der Begehrensohnmacht aus dem Körper, d.h. Ausradierungen von in den Körper eingezeichneten symbolischen Markierungen, geben, welche, ähnlich wie die obere Typik, so etwas wie einen Abbau von Differenz, eine Vergleichültigung darstellt.

Zwischen den markierten körperlichen Stellen und dem übrigen Körper wird ein Kontinuum des Gleichen oder des nicht wesentlich Unterschiedlichen hergestellt. Bei dieser Entdifferenzierung entfällt jedes Verbergenmüssen jener besonderen Stellen: denn diese verlangen, als Mittelpunkte der Sammlung der Begehrensohnmacht, den besonderen Umgang der Meidung und Verschleierung, die jede Preisgabe dieser Teile zum Anblick oder zur Berührung verwehrt.

Die Entkräftung des Verbergens verläuft ab dann entlang ähnlichen Wegen wie in der oberen Typik. Im Bereich der Kontinuität dessen, was keinen Unterschied mehr macht, macht die Geheimhaltung bestimmter Stellen dieses Kontinuums keinen Sinn. Es gibt keine Not irgendetwas zu verbergen, da das Verborgene ohne Schaden und ohne Umstand erkannt werden kann.

Es kann kein *pudendum* mehr geben, da das, was aus Scham verborgen werden soll, sich in nichts unterscheidet von dem, was schamlos, offen und öffentlich gezeigt werden kann. Man findet kein Kriterium für die Schambelegung mehr, sondern nur relativistische Ansichten über die vielen Variationen solcher Belegungen durch die Kulturen der Welt.

Der Körper verliert seine symbolischen Markierungen als Sollensmarkierungen, die einen Umgang bedingen und verlangen: dass seine Teile als prägnante Träger von Bedeutungen differenziert werden, die sich an ihnen artikulieren; dass er in seiner Ganzheit eine Form ausmacht, die spezifische Rücksichten fordert; dass bestimmte seiner Teile verschweigende, meidende, achtende, hegende Formen der Rücksicht als Scham fordern.

Verliert er diese seine Markierungen, so wird er in all seinen Teilen unbeeindruckend gleichförmig, biologisch und physiologisch determiniert, kulturell geprägt durch diese seine Befreiung von allen unnötigen, nicht-funktionalen symbolischen Rücksichten.

Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse, Hg. Hegener, Wolfgang, Psychosozial-Verlag Giessen 2006, p. 123-158, und die dort angeführten Verweise auf Freuds religions- und kulturtheoretische Schriften.

Der Befreiungseffekt ist kein zu unterschätzender und der Verlust jener Markierungen ist nicht zu beklagen. Dies muss betont werden, weil die theoretische und gesellschaftliche Debatte oft einer solchen unbedachten und falsch verstandenen Beklagung des Verlustes des Symbolischen verfällt, ohne sich überhaupt einen klar artikulierten Begriff dieses Symbolischen zu geben. Es herrscht an vielen Orten der Gesellschaft und der Kultur eine ungeklärte, auf ihre Motive hin nicht befragte Nostalgie jener Symbolhaftigkeit.

Fazit

Genauso wie die Demystifizierung der Herrenpositionen der Großalterität die wichtigste Dynamik der modernen gesellschaftlichen Emanzipationen ausmacht, so stellen die Desymbolisierungen des Körpers den Abbau der eingefleischten Not der Knechtspositionen der Kleinalterität dar. Dieser Abbau ist Kern eines Befreiungsschubs, ohne den die Befreiungen der Moderne für sich ein Ganzes gebildet hätten und als solche abgeschlossen wären. Anders gewendet: mit diesem neuen Befreiungsschub erneuert die Spätmoderne ihre Befreiungsdynamik und dringt aus neuen Ansätzen in eine ungeahnte Richtung vor.

Es sind also hier zwei unterschiedliche Pläne der Dekonstruktion von Macht:

Auf dem einen wird „realisiert“, dass hinter den Erscheinungen kein für sie bürgender großer Anderer da ist; dass dieser aufhört zu sein mit Aussetzung des Vollzugs seiner Magnifizierung durch die von seiner Vorgängigkeit beeindruckten Subjekte, die zu sich nur über Maturationen und Substanziierungen kommen, die von diesem sorgenden Anderen gewährt werden.

Auf dem anderen wird realisiert, dass keine Blöße Blöße-gebend sein soll. Mit diesem zweiten Plan wollen wir uns hier insbesondere beschäftigen.

Zuvor wollen wir uns einen Begriff von dem geben, worauf sich eine solche Dekonstruktion des *aidôs* entwirft, nämlich den Bezugsrahmen aller Kulturen, in denen Symbolisierungen am Leib (Fleischkörper) vorgenommen werden.

Das *aidôs* und seine Dekonstruktionen

Zur Veranschaulichung zunächst zwei Zeugnisse, die beliebig erweitert werden können¹⁰.

Cäsar, als er von den vielen Verschwörern umstellt und niedergestochen wird, wird der Falle gewahr, in die er hineingeraten war, erkennt seine *clades* und das Unausweichliche, das ihn ereilt. Seine letzte und einzige Handlung, die gesammelte Anstrengung und Aufmerksamkeit seiner letzten Augenblicke gilt der Verhüllung seiner *pudenda*¹¹.

Ein *hadith* (*dictum*) des Propheten Muhammad ist überliefert, in dem er der Abscheulichkeit einer Enthüllung der *pudenda* (arabisch: `aoura) Ausdruck verleiht: „mir ist lieber,

10 Zeugnisse dieser Art findet man in Fülle in allen Kulturen. Siehe dazu Duerr, Hans-Peter, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Band 1 bis 4, Frankfurt Suhrkamp 1988-1997.

11 Sueton Caesar, 82, 2: „utque animadvertit ubique se strictis pugionibus peti, toga caput obvoluit, simul sinistra manu sinum ad ima crura deduxit (zog gleichzeitig den Faltenbausch bis zu den Füßen herunter) quo honestius caderet etiam inferiore corporis parte velata.“

dass ich vom Himmel niederstürze und mich entzwei spalte, als dass ich auf die pudenda eines anderen blicke oder dass man auf die meinen blickt“¹².

Die *pudenda* sind in diesen Zusammenhängen das, wessen man sich zu schämen hat ungeachtet des Soseins dieser Körperteile selbst. Sie stellen keineswegs einen persönlichen Makel dar, sondern eine real-symbolische Lücke.

Man schämt sich dieser Sache nicht, weil sie anders als bei anderen, makelbehaftet, fehlerhaft, unterentwickelt, unansehnlich, missgestaltet ist. Eine solche Scham kennt man als typisch von der adoleszenten „Unsicherheit“ und das sie begleitende Gefühl, in vielen nennbaren Hinsichten minderwertig, defizient etc. zu sein. Man findet sie auch in der uns Heutigen recht vertrauten Unsicherheit von Individuen, die in einer das Aussehen so stark prämierenden Kultur, um ihre Aussichten, den Anderen zu gefallen oder vor dem Blick der Anderen zu bestehen, prinzipiell bangen müssen. In beiden Fällen geht es primär um sexuelle Attribute und Kompetenzen, die, von Scham bedeckt, jene Unsicherheit ins Äußerste steigern.

Im Gegensatz zu dieser Form der Scham veranschaulichen unsere beiden Beispiele einen in allen bekannten Kulturen geltenden Zusammenhang zwischen Scham und einem originären Ungenügen des Subjekts. Die Scham belegt einen konstitutionellen Fehler. Jeder muss sich seines konstitutiven Begehrensunvermögens schämen.

Es geht also um ein normatives Scham-Empfinden, ein Scham-Empfindenmüssen. Es ist in keiner Weise Funktion der mehr oder minder guten Ausstattung des Individuums mit sexuellen Attributen. Wie herausragend das Individuum in sexueller Hinsicht beschaffen sein mag, die Scham ist ihm höchste Pflicht und ihr Bruch das Verhassteste, was ihm widerfahren kann. Dies zeigt in aller Klarheit das zitierte dictum des Propheten, der ja von Gottes Gnaden als sexuell potentester Mann aller Zeiten gilt.

Die Nicht-Konstruktion des *aidôs*

Es sind also zwei unterschiedliche Figuren und zwei unterschiedliche Impulse des *aidôs*, die wir hier ausmachen können. Von den einen zu den anderen führen jene Dynamiken, um deren Beschreibung wir uns bemühen müssen.

In diesen Dynamiken koppeln sich konstruktive und dekonstruktive Mechanismen in einer eigentümlichen Weise.

Prinzipiell sollen alle Instanzen, in denen die Figuren der Groß- und Kleinalterität Gestalt annehmen, nicht konstruiert werden. Ihre Konstruktion soll verhindert werden, es muss ihr zuvorgekommen werden, indem ihre Nicht-Konstruktion ins Werk gesetzt wird.

Die Prozesse sind hier recht verwickelt, aber von großer Wichtigkeit.

12 Abû Mûsa al-Harîrî, 2000, *Raghabât an-nafs wal jasad*, Diar Aql, Dâr li-ajlil-ma`rifa (Libanon), S. 56. Zitat aus: al-mabsût, *kitâb al-istihsân*.

Die Nicht-Konstruktion ist kein schlichtes Unterlassen der Konstruktion, sondern ein tätiges ihr Zuvorkommen und ein laufendes Substituieren anderer Konstruktionen zu den ihrigen¹³.

Überall wo dieses tätige Substituieren der Konstruktion nicht ganz gelingt, ist alles darauf angelegt, alles Konstruierte durch gezielte Dekonstruktion zu zersetzen.

Wo Macht über aufbauschende Attributionen und Mythisierungen nicht verhinderbar aufgebaut wird, hat man dann dekonstruktiv an den Mystifizierungen anzusetzen und sie mit den Mitteln der beschriebenen Dynamiken zu entkräften.

Wo man urwüchsig, herkömmliche, in den Körper eingeschriebene, physiologisch und sozial habitualisierte Scham konstruiert, tritt man ihr mit einer freien Artikulierung und Bejahung des Sexuellen entgegen, die sich wie eine systematische Dekonstruktion dieser Konstruktionen auswirkt.

Soll die Pflicht zur Scham, das Sich-Schämen-Müssen, physiologisch, psychisch und sozial gar nicht mehr konstruiert werden, dann muss einiges geschehen, damit die Not dieser Konstruktion entfällt, was nicht einfach damit geschieht, dass die Sexualität z.B. neutral als biologische Funktion aufgefasst wird und man dadurch nicht mehr weiß, warum sie schamvoll sein soll. Es gehört mehr dazu als ein aufgeklärter Wandel der Ansicht.

Von der Pflicht zur schamvollen Verhüllung führt ein Weg zum Recht an der eigenwilligen Verhüllung von Dingen, die nur einen selbst angehen, derer man sich nicht zu schämen braucht, prinzipiell gar nicht zu schämen hat. Jedem kommt das Recht zu, seine Selbstpräsentation so zu gestalten, wie er es für gut hält, die Seiten seiner Person und seiner Erscheinung in den Vordergrund zu stellen, welche der angestrebten Selbstpräsentation dienen oder förderlich sind.

Individuen werden zur Bestimmung über das Ausmaß von Verhüllung und Enthüllung dessen ermächtigt, was in ihrer Verfügung steht. Damit kommt die Verhüllung des Sexuellen als eines *pudendum* in die Nähe des Verbergens von Eigenschaften, die ihrem Träger nicht vorteilhaft zu sein scheinen.

Das Sexuelle und die Bedingungen der Aufhebung des *aidôs* darum

Was soll aber dieses Recht, diese Berechtigung und Ermächtigung zur sozialen Täuschung durch einen Schein, den das Individuum selbst an sich erzeugt? Was macht sie nötig?

Über diese Berechtigung und Ermächtigung, die, mit Absolutheit versehen, in den Verfassungsordnungen der modernen Demokratien verankert wird, eröffnet man wieder die ungleichen Kämpfe um eine Macht, die das gelingende Verbergen und Vortäuschen prämiert.

13 Zum Begriff der Nicht-Konstruktion, siehe meinen (szs. chiral) symmetrischen Entwurf des Begriffs von Nicht-Objekten sozialer Konstruktion, in „Welt und Begehren als Nicht-Objekte sozialer Konstruktion“, in meinem *Globalités paradoxales et ipséités différentielles sans dehors. Constructions du sens social et culturel du présent*, Paris, Ganse Arts et Lettres 2019, p. 169-180.

Um dem, gemäß der beschriebenen Grundtendenz der Dekonstruktion von Macht, zuvorzukommen, wäre eine Aufklärung und Abklärung des Verborgenen selbst zu leisten, die dem schamvoll, d.h. aktiv Verborgenen jede Unterschied-machende Qualität nehmen.

So wird bei der Neutralisierung der aidotischen Rücksicht vor der schambelegten Nacktheit dieser Nacktheit jede sexuelle, insbesondere jede tätig-sexuelle – sowie sonstige, die Kommunikation beschwerende – Relevanz genommen.

Dies ist die Voraussetzung z.B. des nackten Zusammenseins (von Männern und Frauen) in Saunen oder des gemeinsamen Duschens (von Männern einerseits und Frauen andererseits) in Schwimmbädern. Auf der Ebene der Diskurse artikuliert sich eine solche „Ent-aidotisierung“ in allgemein geteilten Vorstellungen wie den folgenden: alle Menschen haben eben Körper, die so oder so beschaffen sein können; der eine ist eben dick, der andere dünn; manche Personen können behindert sein, an der Anatomie anderer können Gebrechen sichtbar sein, z.B. als Folgen von Krankheiten, Operationen, etc.; Genitalien können in Größe und Form variieren usw.

Die Dynamik der Befreiung von der Not des Körpers als Not seines Begehrensunvermögens muss immer an der „Objektivität“ der vorgegebenen Symbolisierungen ansetzen und sie zu neutralisieren versuchen. Es führt kein Weg an diesem Abbau des Symbolischen am Körper vorbei. Die Akzeptanz der Kontingenz und der Biologizität des Körpers ist an einen solchen Abbau gekoppelt. Sie würde nicht im geringsten Maße gelingen, wäre dieser Abbau nicht voranzutreiben.

Hauptmoment dieser Dynamik ist das Unverständlichwerden der Vorgabe, das Sexuelle sei an sich eine Blöße.

So kann es auf die Frage: Warum ist das Sexuelle eben eine Blöße, vielleicht die letzte Blöße?, keine Antwort mehr geben, die sich aus irgendwelchen Evidenzgründen des Symbolischen speist.

Ebenfalls wird unverständlich, warum man sich keine Blöße geben darf; warum jede Blöße zu verhüllen ist; warum überhaupt das Bloße das zu Verhüllende oder warum die Blöße an sich schockierend ist.

Kein Blöße ist blößegebend, auch nicht die sexuelle. Das Statthaben-Dürfen und -Sollen der sexuellen Befriedigung

Es soll nunmehr eben keine Blöße blößegebend sein.

Wie realisiert man ein solches Programm? Zunächst, indem man die Aussage vollständig begründet, d.h. ausschließt, dass sie in einer Hinsicht, in einer möglichen Interpretation, nicht gelten kann.

Man muss sich fragen: gibt es Blößen, die durchaus blößegebend sein sollen, d.h. solche, die man selbst bei sich verwerfen soll, sich selbst vorwerfen soll. Gibt es verwerfbare Blößen? Gibt es Blößen, die einem selbst bzw. Dritten Böses oder Schaden zufügen? Gibt es schuldhaftige Blößen? D.h. solche, die einen zurecht erniedrigen und beschämen? Gibt es Blößen, die als solche in ihrer Beschämungswirkung erhalten bleiben sollen?

Werden verwerfbare Blößen zugegeben, bleibt offen, ob das Individuum, das sie innehat, sie zu verantworten hat; oder ob jede Blöße immer etwas ist, das einem wie ein Übel widerfährt, wofür er nichts kann, und das er sich wünschen würde los zu sein.

Wenn hingegen alle Blößen zu unrecht blößegebend sind, dann darf man sie so nicht gelten lassen.

Wenn Sexualität, sexuelles Begehren keine Blöße sein soll; wenn in Bezug auf sie Verbergen und Verhüllen aus Scham nicht statthaben sollen; wenn sie als solche trotz allem widerstehenden Empfinden akzeptiert werden soll; dann muss sie als Bedürfnis, als Dürftigkeit begriffen oder kodiert werden.

Deren Pein aus Scham darf dann nicht mehr ungesagt, unartikuliert, unausgesprochen, vor allem nicht unverhindert, undekonstruiert bleiben, sondern wie andere Bedürfnisse als dringend, mit aller nötigen kommunikationellen, sozialen Effizienz behoben werden.

Als Dürftigkeit ist Sexualität somit, wie andere Dürftigkeiten, z.B. Krankheit, Gegenstand von Zuwendung, Hilfe, Zuspruch und linderndem Tun. Es müssen ihr Räume und Chancen gewährt werden, in denen die laufende, niemals unnötig ausgesetzte Linderung ihrer Not, ihres Dranges stattfinden kann. Sie muss dann in der sozialen Kommunikation als solche sozial zu lindernde und zu behebende Dürftigkeit konstruiert werden. Allgemein muss sie als Anspruch, Bedürfnis, Begierde gelten, als ein Etwas-aus-Not-Wollen und dessen Haben-Wollen nicht unterlassen können.

Als solcher Anspruch muss sie statthaben dürfen, mit all ihren konsummatorischen – d.h. sie realisierenden, zu ihrem Ende in Befriedigung und Saturierung führenden – Vollzügen.

Der Wandel des Sexualitätsregimes

Dies ist in unserer Kultur bis vor kurzem nie der Fall gewesen – ebenso wenig in anderen Kulturen. Jedoch begegnet man seit einigen Jahrzehnten einer Erscheinung, die im Bereich des Sexuellen einen weitgehenden Wandel darstellt. Es ist die der berechtigten und sozial ermächtigten Homosexualität.

Homosexualität in ihrem neuen Modus ist nicht einfach eine der wenigen möglichen sexuellen Orientierungen. Sie entspricht einer Wandlung der Sexualität, die eine neue Form von Sexualität hervorbringt, welche in sich eine verwandelte Form der Heterosexualität einschließt.

Heterosexualität erscheint vor diesem Hintergrund als epochales Regime der Verdrängung, Verhüllung und Schambelegung von Sexualität; Homosexualität hingegen als das, was in einer besonderen, „späten“ Epoche dieses Regimes in ihm die Keimmomente seiner Verwandlung trug¹⁴.

Sexualität in dieser ihrer verwandelten Form setzt sich kommunikationell offen als Sexualität und als Anspruch, keine Blöße zu sein und stets statthaben zu dürfen und zu sollen. Sie eröffnet und vollzieht Kommunikation, indem sie sich als ihr alleiniges Objekt setzt und

14 Siehe zu dieser These mein oben zitiertes Buch: *Die Gegenwart des Sexuellen*.

dabei die Kommunikation niemals durch Schamrücksichten behindert oder beschwert, sondern sie als eine offene, von keiner Umständlichkeit belegten ablaufen lässt.

Die Kommunikation gibt sich ohne weiteres als auf dieses ihr Objekt zielend, d.h. als ausgerichtet auf ein Tun der freien, in keiner sexuellen fremden Absicht befangenen Lustbefriedigung. In deren unbeschwertem, geläufigem, normalisiertem, verunsicherungsfreiem doppelkontingentem Vollzug liegt keine Umwegigkeit mehr. Es herrscht eine vollkommen klar vorausgesetzte, unbedenkliche Direktheit des Sexuellen als Anliegen und Betätigung.

Das Sexuelle soll in ihr einfach statthaben und hat in ihr faktisch statt, indem es ebenso deutlich angebotene Scripts zu seinem Vollzug benutzt. Die Kommunikation soll alle möglichen sexuellen Vorstellungen und Präferenzen in ihrem Angebot berücksichtigen und erleichternd vermitteln.

Reift eine solche Form der Entblößung der Sexualität heran, entfallen alle Schambelegungen des Sexuellen sowie alle Notwendigkeit der Verhüllung des Sexuellen.

Das Sexuelle könnte ab dann prinzipiell „öffentlich“ werden: wäre die soziale Welt in einem solchen Bezugsraum der Bedeutung von Sexualität beheimatet gewesen, hätte die *fel-latio* eines amerikanischen Präsidenten durch seine junge Sekretärin keine Aufregung erregt. Sie hätte vielleicht sogar halb öffentlich stattfinden können¹⁵.

Es wäre um die Sexskandale, an denen alle möglichen heterosexuellen Politiker in die Enge getrieben werden oder zu Fall kommen, niemals so viel Aufhebens gemacht worden. Im Rückblick hätten sie als Skandale befremdlich gewirkt und wären eben als zur Antiquität eines heterosexuellen Regimes der Sexualität gehörig empfunden worden. Sie hätten ihrerseits Unverständnis oder gar Skandale hervorgerufen.

Wäre die soziale Welt in einem solchen Bezugsraum der Bedeutung von Sexualität beheimatet gewesen, hätte die Öffentlichkeit kaum noch – und wenn schon, dann relativ unaufgeregt – von Enthüllungen des Sexuallebens privater oder prominenter Personen Notiz genommen. Sie wären genauso wenig aufregend gewesen wie Enthüllungen zu Sexpartnerschaften und –praktiken eines Homosexuellen, der sowieso in der Regel keinen Hehl aus seinen sexuellen Vorlieben und Wünschen macht.

Wäre die soziale Welt in einem solchen Bezugsraum verortet, hätten die Medien und das Internet wenig von solchen Leaks gewusst, die das Sexuelle aus seiner originären und normativ geforderten Verborgenheit in das Licht der Öffentlichkeit hinaus filtern. Es hätte der große Inszenierer und Beschleuniger des (Wiki)Leaking nicht selbst vor einem Leck an der eigenen Sexualität die schnelle Flucht ergriffen¹⁶.

15 Hier wäre wahrscheinlich eine Einschränkung zu Geltung gekommen, die mit Rücksicht auf die politische Stellung des Hauptbeteiligten notwendig gewesen wäre. Wir treffen damit auf die (oben herausgearbeitete) erste Dimension der Verquickung von Wissen und Macht, d.h. jene, worin Großalterität gestiftet und zum Gedeihen gebracht wird.

16 Ich denke natürlich an Julian Assange und seine Absetzung nach England nach seiner Beschuldigung der sexuellen Nötigung / Vergewaltigung in Schweden im Sommer 2010.



IX

Was heißt: »Sex haben«?

Zur Semantik der zeitgenössischen Intimität

Die Sexualisierung der Intimität und ihrer Semantiken bestimmt die Gegenwart der intimen Kommunikation. Sie ist im Heute ein offenkundiger Prozess. Besonders beeindruckend ist diese Sexualisierung heute, weil sie gleichzeitig mit einem Aufstieg der Intimität zur sozialen Zentralität geschieht. Dabei muss man die These von diesem Aufstieg richtig fassen: sie ist ein grundlegendes intimitätssoziologisches Theorem, von dem alles auszugehen hat, was sich mit den heutigen Formen intimer Kommunikation beschäftigt. Wir meinen, dass sich diese Sexualisierung semantisch an prägnanten Weisen des Sagens ausmachen lässt. Die Formel »Sex-haben« ist eine davon und könnte den Bezugsrahmen der neuen (sexualisierten) Semantik ziemlich adäquat betiteln.

Mein Beitrag schlägt eine soziologische Annäherung an die Semantik des »Sex-habens« vor. Dabei geht es um die Herausstellung der Eigentümlichkeit der Figur von Sexualität, die sich in der Semantik des »Sex-habens« niederschlägt und von allen anderen Ausformungen ähnlicher Sexualisierungen unterscheidet. Die Emergenz realer Formen der sozialen Kommunikation, in denen die neue Semantik Geltung und Gebrauch hat, scheint besonders voraussetzungsreich zu sein, d. h. besonders unwahrscheinlich. Ein Indiz dafür ist deren Einzigartigkeit: während sie gewiss einige Motive mit anderen betont sexuell orientierten sittlichen Kulturen vormoderner und moderner Zeiten gemeinsam hat, kennt keine dieser Kulturen die generalisierenden Formen der heutigen Sexualisierung der Kultur.

Die Generalisierung ist auch das Problematische an der neuen Semantik und Praxis der sexualisierten Intimität. Denn der generalisierte Anspruch am »Sex-haben« stößt an zwei Grenzen: zum einen, an die des Zugangs, an dessen noch recht hoher Selektivität sehr viele (Sex-Exkludierte) scheitern; zum anderen, an die der nicht-abarbeitbaren Anwartschaft der (unmodernen/periphermodernen) Peripherien der Weltgesellschaft zur neuen Semantik.

Um zu diesen Problemen vorzustoßen, muss zunächst die Gestalt des neuen Intimitätsregimes ausgehend von seiner Semantik nachgezeichnet werden. Dies ist die Kernbemühung der folgenden Überlegungen, nicht aber die Klärung der Probleme, die sich im Horizont des neuen Regimes abzeichnen.

Die semantische Analyse, die ich vorschlage, ist eine beschreibende und interpretierende. Sie geht von der gängigen Benennung der sexuellen Tätigkeit im besagten Ausdruck (des »Sex-habens«) aus und versucht, alle mitschwingenden Bedeutungen und Unterstellungen zu



identifizieren und darzustellen. Dieses Vorgehen rekonstruiert die verschiedenen Momente, in denen sich die Intimitäts- und Sexualitätskultur unserer Gegenwart implizit artikuliert.

Das Vorgehen benötigt eine gewisse interpretatorische Insistenz, erweist sich aber als sehr lohnenswert. Es zeigt sich nämlich, dass semantische Ansätze, seien sie auf historische Epochen oder auf die Gegenwart bezogen, zu allererst einen empfindlichen Sinn für das benötigen, was sich in bestimmten Wendungen des Sagens sedimentiert. Die semantische Materie liegt eigentlich immer vor. Worauf es ankommt, ist das Gespür für die wirkenden Unterscheidungen, die sie birgt, d. h. für das wahrscheinlich gewordene Unwahrscheinliche, das sich in ihr bindet und verdichtet.

Schwierigkeit einer systemtheoretischen Konstruktion der Intimität

Als Erstes soll es uns um die Widerständigkeit der Intimität als Objekt eines systemtheoretischen Ansatzes gehen sowie um ihre Sonderstellung unter den anderen Subsystemen der sozialen Kommunikation. Das soziale System »Intimität« erscheint in der Tat in allen Darstellungen der Theorie, die es als solches verstehen will, als ein sekundäres. Es wird von einer Art recht begrenzten, unsicheren »Passendheit« in das Gesamtgefüge der Theorie belastet. Es ist nämlich kein einfaches Unterfangen, Intimität als ausdifferenziertes Subsystem der sozialen Kommunikation wie Recht, Politik, Religion, Wirtschaft, Wissenschaft, nach demselben theoretischen Paradigma zu konstruieren. Zu viele strukturelle Eigenheiten zeichnen die intime Kommunikation, wenn man sie gegen die rechtliche, politische, etc. hält, aus, als dass eine schlichte Anwendung der Theorie auf sie gelingen kann. Schon bei Fragen nach der Operation, der leitenden Unterscheidung, dem Code, der Kontingenzformel, den Kopplungen zu anderen Subsystemen und vor allem zur anderen (basalen) Autopoiesis des Bewusstseins, stockt die Theoriebildung¹. Dies heißt nicht, dass eine systemtheoretische Durchdringung dieser Art der dualen Kommunikation zum Scheitern verurteilt ist, sondern dass sie eben nur über besonders inventive Anpassungen die kommunikationelle Materie der Intimität mit dem theoretischen Begriffsrahmen und der spezifischen Intellektionsweise einer soziologischen Systemtheorie in einer heuristisch ergiebigen Weise erschließen kann.

Unsere These ist hier, dass es zwei ziemlich sichere Stücke einer Systemtheorie der intimen Kommunikation gibt. Diese beiden theoretischen Stücke haben relative Evidenz und Robustheit und fallen aus dem Rahmen der allgemeinen Schwierigkeit und Widerständigkeit der Theoriebildung heraus. Wir würden sie folgendermaßen kennzeichnen:

- das Theorem der Autonomisierung – wenn nicht der formalen Ausdifferenzierung und operativen Autopoietisierung – der Liebeskommunikation zu Beginn der Neuzeit.
- die Zuverlässigkeit und Ergiebigkeit des systemtheoretischen Ansatzes bei der Semantik, wenn es um intime Kommunikation geht.

Dies heißt insgesamt, dass die Systemtheorie jene Schwierigkeit der Integration der Intimität in ihr Paradigma letztlich berücksichtigt, ohne jedoch sich Rechenschaft über diese

1 Zur Unterscheidung zwischen basaler und derivativer Autopoiesis siehe Clam 2001: 45-79.

Schwierigkeit zu geben. Es ist eine Art implizite Berücksichtigung, die sich allerdings relativ streng am Beispiel Luhmanns selbst orientiert, der der Intimität nicht mehr als eine (beeindruckende und Bahn brechende) Studie gewidmet hat (vgl. Luhmann 1982), die auffälligerweise in das Genre der Studien zur historischen Semantik gehört und sich nicht etwa in die Reihe der Subsystem-Soziologien der späten Jahre von Luhmanns Schaffen eingliedert.

Wir tun es Luhmann und den meisten Systemtheoretikern, die sich für die Intimität interessiert haben, gleich und orientieren uns bei unserem Ansatz an der Semantik. Dies heißt, dass wir uns nicht für die ganz andere Problematik einer Bewältigung der theoretischen Schwierigkeiten interessieren, die sich aus der Anwendung des systemtheoretischen Paradigmas auf die Intimität ergeben.

Sexualisierung der Intimität und ihrer Semantik

Die Sexualisierung der Intimität und ihrer Semantiken ist keine nebensächliche oder akzidentelle Entwicklung im Bereich der sozialen Ausdifferenzierung, sondern eine prägende Gestaltungspotenz aller Kommunikation, die alle Zielverfolgungen, die sich in den verschiedenen ausdifferenzierten Systemen abspielen, auf einen eudamonistischen Letztzweck hin orientieren und in Mittel-Mittelzweck-Zweckketten ordnen. Alle Operationen der Kommunikation sind in eine auf diesen Letztzweck hin aufbauende Architektur eingelassen. Glück sowie alle erdachten, gesteigerten einzelnen Glückserfahrungen werden stets als Sache eines Lebensgenusses projiziert, der sich nirgendwo vorstellen und *realiter* vollziehen lässt als in den intimen Sphären einer Genussprivatheit. Die intime Kommunikation zu zweit, sei sie auf Fragmente atmosphärischen und hedonistischen Wohlseins reduziert oder eher auf ganze Lebensabschnitte von reinen Beziehungen gestreckt und verstetigt, ist immer Kernbestandteil des Letztzweckes aller vom zeitgenössischen Individuum verfolgten Verhaltensziele. Die durchgängige Intimisierung der Konsumkultur ist das beredteste Zeugnis von der beschriebenen Entwicklung².

Nun wird diese zu sozialer Zentralität aufkommende Intimität sexualisiert. Dies heißt, dass damit alle Vollzugsstile von intimisierten Atmosphären, Verhaltensweisen und Zielverfolgungen selber sexualisiert werden. Es vermischen sich in den Materien und Gesten der Kommunikation intimisierte und sexualisierte Momente, die für den Gesamtentwurf des individuellen Handelns und Erlebens entscheidend sind. Ich gehe hier nicht auf das Detail dieser Entwicklungen ein, die ich an anderer Stelle genau beschrieben habe (vgl. Clam 2007). Wichtig ist es erstmals, die soziologische These zur zeitgenössischen Intimität und Intimisierung zu formulieren und so zu erläutern, dass im Folgenden auf sie Bezug genommen werden kann.

2 Dies habe ich ausführlich beschrieben in meinem Aufsatz: »Was ist ein psychisches System? Von der Exteriorisierung der Kommunikation zur Geminierung der Individualität« (vgl. Clam 2006a), inzwischen als letztes Kapitel meines Buches: »Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte« (vgl. Clam 2011).

Wir wollen im Folgenden am Leitfaden ihrer Semantik einen wichtigen Aspekt der zeitgenössischen intimen Kommunikation beschreiben. Hierzu bedarf es einer Verständigung, die unsere Entscheidung, von einer einzigen Redeweise (»Sex-haben«) auszugehen, erklärt und rechtfertigt. So fragen wir: Welches ist das Objekt einer semantischen Studie? Wo ist es zu finden?

Historische – und dazu gehört auch die gegenwartshistorische – Semantik hat relativ eindeutige Objekte: es sind die Diskurse, die in der sozialen Kommunikation umlaufen und die hermeneutischen Deutungsrahmen eines jeden Bedeutungsentwurfs/Sinneffekts, der in der Kommunikation stattfindet, ausmachen. Diese Diskurse sind vornehmlich sprachliche, können aber auch bildliche oder gar institutionelle, d. h. in den Sinn von Institutionen hineintextierte sein.

Die Liebesdiskurse der Gegenwart sind natürlich alle jene Diskurse, in denen es thematisch und ausdrücklich um Liebe geht; aber auch all jene Diskurse oder Teildiskurse, die indirekt mit Liebe zu tun haben, aber die Bedeutungsentwürfe, die in der Liebeskommunikation vollzogen werden, auf irgendeine Weise mit semantischer Substanz nähren (technische, vor allem kommunikations-, konsumtechnische Diskurse können von Belang sein).

»Sex-haben« als eine semantische Emergenz

Es wird in der Liebesinteraktion, gestern wie heute, Vieles gesagt. Es wird auch um sie – vor ihr, nach ihr, ... – und über sie vieles gesagt. Theoretisch ist immer dasjenige Gesagte am interessantesten, das eine »semantische Emergenz« in sich sammelt, d. h. das in sich als sprachlichem oder sonstigem Ausdruck die ganze Materie einer Bedeutung sammelt, die das Aufkommen neuer, anderer Sinngebungen und Sinngebungsweisen kündigt, d. h. einen Inflexionspunkt auf der historischen Trajektorie der betreffenden Semantik bildet.

Meine These ist hier: die Redeweise »Sex-haben« ist ein solcher Ausdruck. Es sammelt in sich die ganze Dichte eines grundlegenden semantischen Wandels. Um dies zu zeigen, muss man die im Ausdruck gesammelte Semantik des Neuen gegen den Horizont der alten Semantik halten, die verlassen wird. Das heißt, dass man es am besten tut, indem man stets beide Semantiken mit einander kontrastiert.

»Sex-haben« ist an sich kein bezeichnendes semantisches Objekt. Bezeichnend ist eher die Art, wie es sich als Bedeutungsentwurf, d. h. als Weise des Intendierens, der Auffassung und der Rede von der Liebe, normalisiert. Was semantisch-soziologisch relevant ist, das sind die sozialen Geschicke dieser Redeweise, vor allem die Tatsache, dass sie von einer äußerst schockierenden, ja aufgeilenden, zu einer ganz schlichten und die Wirklichkeit benennenden wird³.

3 Um dies historisch-empirisch zu zeigen, muss man die Liebesdiskurse der letzten Jahrzehnte durchstreifen, Belege suche, etc. Dies tue ich hier nicht, sondern gehe von sicheren Intuitionen aus, welche Voraussetzung für jedes Verstehen eines semantischen Entwurfs sind, d.h. von solchen Verständlichkeiten, über welche die jeweils kommunizierenden Individuen und sozialen Gruppen verfügen

Die Benennung des Liebesaktes, die sich von dessen »Sagen« und Schildern tief unterscheidet, hat historisch-semantisch eine herausragende Bedeutung (vgl. Cryle 2001). Das hat damit zu tun, dass das Sagen und Schildern des Liebesaktes oder des Vollzugs des Geschlechtsverkehrs in den europäischen Gesellschaften bis ins 20. Jahrhundert hinein recht unüblich und bestimmten, Gender-spezifischen Interaktionskreisen oder einer literarischen Gattung, der erotischen Erzählung, vorbehalten waren. Die erotische Literatur selbst benutzte dafür durch alle Kulturen hindurch, in denen sie sich etablieren konnte, relativ stereotypische Szenarien und Ausdrucksweisen. Nicht anders verfahren jene Kreise, die sich zur Belustigung erotische Machenschaften und Geschichtchen erzählten. Man muss das späte Aufkommen einer ganz auf die Qualitäten und Intensitäten des sexuellen Empfindens ausgerichteten Literatur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts abwarten, bis ein Schildern des sexuellen Tuns und Erlebens zustande kommt, das nicht bei Zugrundelegen von musterhaften Abläufen und Erfahrungen stereotypisch arbeitet. Selbst die libertine Literatur des französischen 18. Jahrhunderts von Crébillon fils und Casanova bis Laclos und Sade kennt dieses detaillierte, die Fehlqualitäten erspürende, bei ihnen lange verweilende Schildern der sexuellen Annäherungen und Verwirklichungen nicht⁴. Somit bleibt die bloße Benennung des sexuellen Tuns mit der in ihr impliziten knappen Andeutung seines Handlungsanzuges die oft einzige Anzeige seines Vollzugs. Deswegen ist sie für eine Beobachtung der Semantik der Intimität besonders relevant.

Von der religiösen Erzählung der Bibel und deren Wortwahl her ist im Abendland über lange Jahrhunderte die Bezeichnung der *copulatio* durch den Standardausdruck des »fleischlichen Erkennens« oder des »Erkennens im Fleisch« bestimmt. Eine solche Ausdrucksweise sagt äußerst wenig vom sexuellen Vollzug selbst und wirkt auf uns Heutige als extrem sublimierend⁵. Sie wird auch meistens archaisierend gebraucht und deutet auf die Unerträglichkeit der Evozierung des Sexuellen in unserer kulturellen Tradition hin. Ironisch ist ihr Gebrauch, wenn man damit auf die überzogene Prüderie heuchlerischer Ohren anspielt.

In starkem Kontrast dazu heißt im Sprachgebrauch der Gegenwart, durch die westlichen Sprachen und Kulturen hindurch, die Anbahnung oder die Vollendung einer sexuellen Paarung, die bezeichnenderweise der Anbahnung oder Knüpfung einer Beziehung parallel läuft, sehr allgemein: ausgehen mit, *sortir avec*, *go out with* – letzteres als Synonym

müssen, damit die von ihnen getätigte Kommunikation gelingt, d.h. Anschluss und Resonanz in der Gesellschaft findet.

- 4 Die Tatsache ist an sich recht überraschend. Denn das Nicht-Schildern, das oft einem stereotypischen Schildern entspricht, rührt hier nicht von einem Mangel an literarischer Lizenz, die vor massiv offenkundigem Sex halt machen würde. Ein Sade hat nirgends auf die Empfindlichkeiten seiner Zeitgenossen Rücksicht genommen und wäre, vom Grad seiner Aufgeschlossenheit und Bereitschaft, alles Sexuelle direkt anzuzeigen her gesehen, durchaus in der Lage, solches Schildern zu liefern. Dass er es nicht tat, ist an sich bedeutsam.
- 5 Der selbe Akt der *copulatio* heißt jeweils anders, je nach seinen normativen Kontexten. Wenn der Sexualakt außerhalb der Ehe, d.h. sitten- und gesetzeswidrig, stattfindet, dann heißt er *fornicatio* und wird »wantonly« vollzogen – wie es die religiöse Formel des Ehesakraments in der anglikanischen Kirche verwerfend ausdrückt. Siehe dazu Sanchez 1637.

von *dating*. Es bezeichnet die intime Paarbildung im allgemeinsten und lässt Vieles offen: ob Liebe, anbrechende, mäßige, starke, passionierte dabei ist oder nur schlichtes Gefallen oder Anmachen; ob sonstige intime Gefühle schon wirken oder nicht; ob man dabei Sex hat oder nicht. Der Ausdruck hat sehr vage Konturen und wird als solcher gebraucht. Seine schillernde Vieldeutigkeit ist das Interessante an ihm.

In »ausgehen mit« ist Sex-haben jedoch die Dimension, die am meisten schillert, nicht die Liebe. Dies ist klares Anzeichen dafür, dass der Ausdruck keineswegs euphemisch ist, als ob dessen Unbestimmtheit dazu dienen würde, das Sexuelle nur anzudeuten und dessen klare oder brutale Anzeige zu vermeiden. Hingegen herrscht bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein eine prüde Verschleierung des Sexuellen – die an das libertine »gazer« erinnert⁶ –, und sich z.B. in der journalistischen Berichterstattung der amerikanischen/englischen Presse niederschlägt, welche den Ausdruck »intimacy took place« benutzt, um zu sagen: »Es ist zum Geschlechtsverkehr gekommen«. Eine solche Verschleierung zeigt nochmal, wie semantisch bedeutsam schon die bloße Benennung des Sexualaktes ist.

Zum Status der Liebe wäre, von hier ausgehend, Vieles zu sagen, vor allem zur Veraltetheit ihrer Muster und zur Verabschiedung der Semantik der Passion zugunsten einer Semantik der intimen, egalitären Verständigung und Harmonie bei emotional und sexuell unverbrauchten Besetzungen. Liebe als solche ist aber hier nicht der Fokus unseres Interesses.

Semantische Analyse des Ausdrucks »Sex-haben«

Gehen wir nun die implizierten Bedeutungsmomente des Ausdrucks »Sex-haben« als Benennung einer sexuell tätigen Intimität durch und versuchen wir, sie durch Kontrastierung mit der Hintergrundsemantik ihrer Emergenz sowie durch Kontextualisierung ihrer eigenen, neuen, emergenten Momente zu verdeutlichen. Was sagt man also, wenn man »Sex-haben« sagt?

a) Zunächst sagt man die völlige *Normalität* der Sache: Sex-haben ist nichts Außerordentliches und hat eine *sozial durchgängige*, in der sozialen Kommunikation stets *mitkonstruierte*, für das Selbstverständnis der liberalen Gesellschaften des Westens sehr wichtige *Wahrscheinlichkeit*. Der Vollzug von Sex soll geläufig sein, was heißt, er soll nicht als prinzipiell unwahrscheinlich, schwierig zu erlangen entworfen werden. Er soll vielmehr in jeder intimen Beziehung ohne weiteres möglich und gängig sein, soll ein primärer Bestandteil davon sein. Und dies an sich, unabhängig vom rechtlichen Status der intimen Beziehung selbst. Solange man rein sexuell begehrend oder intim fühlend, d. h. in freier intimer, gegebenenfalls liebender Einstellung den Vollzug von Sex will, soll dieser, gleichgültig ob vor-, nach- oder außerehelich, ohne Behinderung stattfinden können.

b) Sex-haben ist eine Sache, die *jeder kennt*, sie ist für niemanden schleierhaft oder unpräzise: Es gibt ein *generalisiertes Wissen* von dem, was Sex ist und wie man es macht oder hat.

6 »Gazer« (eine Gaze darauf legen) ist die Standardbezeichnung für die Verschleierung des Sexuellen in der libertinen Literatur des 18. Jahrhunderts. Näheres zum Verfahren findet man bei Peter Cray (2001).

Die Generalisierung dieses Wissens wird in der sozialen Kommunikation nachdrücklich unterstellt und damit gewissermaßen gefordert. Sie wird institutionell ins Werk gesetzt u.a. durch die Einführung der Sexualaufklärung im schulischen Unterricht. Sie wird sozietal und kulturell verbreitet über die Szenarien, Inhalte und Formate intimer Kommunikation, welche die Medien erfinden und in Umlauf setzen. Ihren Publiken wird dabei stets eine selbstverständliche Akzeptanz dieser sexuellen Objekte zugemutet. Dies ist ungeheuerlich entfernt von der bisherigen Unterstellung und sittlichen Normierung des Nicht-Wissens um Sex, vor allem bei Frauen und Sexunerfahrenen⁷. Bei der zeitgenössischen entgegengesetzten Normierung des generalisierten Wissens um den Sex wird ganz im Gegenteil keine Rücksicht auf Einfältige, Minderjährige, Kinder, etc. genommen. Die in allen möglichen Foren der Gesellschaft stattfindende Abwägung zwischen Rücksichtnahme auf Sexscheue, -überforderte, -exkludierte einerseits, und Ermächtigung einer sexbejahenden Liberalität andererseits, wird eindeutig, fast implizit-automatisch zugunsten letzterer entschieden. Dabei wird nach den Nachteilen, die den am Sex und seiner öffentlichen Unterstellung Leidenden entstehen, nicht gefragt. Der hohe Schmerzpreis der Liberalität und der Gesichtspunkt ihrer Opfer kommen erst in einer späten, »reaktionären« Literatur zur Aussprache, deren paradigmatische Vertreter die Romane Michel Houellebecqs sind (vgl. Houellebecq 1999; 2000; 2002; 2005).

c) Sex-haben ist etwas, das *jeder macht*: Es unterstellt eine *Generalisierung der Praxis*, deren Charakteristik nicht nur in der Unterstellung einer sexuellen Aktivität bei allen Sexwilligen, sondern in der Erweiterung der Sexwilligkeit und -fähigkeit in alle Richtungen innerhalb einer Bevölkerung, d. h. vor allem in die Richtung sehr junger und sehr alter Individuen liegt. Insofern verdoppelt sich die Unterstellung der Generalisierung der Praxis unter den Individuen, die als mögliche Praktizierer gelten, um eine Generalisierung der Sexualkompetenz auf alle Altersgruppen mit der strikten Ausnahme von Kindern. Jedoch fällt dieser Ausschluss der Jüngsten aus der Betreibung des Sexes nicht mit einem Ausschluss aus jedem Wissen um ihn. Man führt schon sehr junge Kinder in Sachen Sexualität ein, meistens zu ihrem eigenen Schutz vor möglichem Missbrauch.

d) Sex-haben ist etwas, das *nicht um jeden Preis versteckt* werden muss: Sex braucht nicht in einer undurchbrechbaren Intimität statt zu finden. Es werden *Formen des Mitwissens toleriert*. Es ist nicht unüblich, dass Kinder, Nachbarn, Kollegen, Unbekannte wissen, mitbekommen, dass da (an diesem Ort), die (jene Personen), Sex-haben. Das direkte, reale, offenkundige, ausgesprochene Wissen Dritter um das Sex-haben von Eltern, Verwandten, Nachbarn, (übergeordneten und untergeordneten) Arbeitskollegen, Unbekannten ist Bestandteil des neuen Intimitätsregimes. Dieses integriert, im scharfen Gegensatz zum alten, die gewissermaßen stets mitgedachte, eben unkomplizierte, nicht skandalisierte noch

7 Der Roman der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnt diese Normierung des Nicht-Wissens vor allem bei Frauen als psychisch zerrüttend darzustellen, vor dem Hintergrund des Wissens- und Begehrensasymmetrie gegenüber den Männern in der Ehe. Siehe dazu exemplarisch Maupassants Roman »Une vie«.

skandalisierende Anwesenheit Dritter. Das hat zur Folge, dass emotional heftige/zornige Reaktionen auf solche Anwesenheit immer mehr ihrer Erregungsfeder entbehren (so wie man heute einen Bettler nicht mehr im Zorn abweisen kann⁸). Es wird nicht einmal als schlimm empfunden, wenn Dritte durch Zufall oder halb intendierte Gelegenheit zuschauen. Das Drängen aller möglichen sexuellen Motive (wie nackter Körper und sexuell konnotierter Interaktionen) in den öffentlichen Raum macht die Duldung der Mitanschauung Dritter zu einer Art allgemein geübter Toleranz. Es wird sogar immer mehr bei dieser kaum noch als prevers empfundenen „Triadisierung“ der Interaktion von einer Erhöhung des sexuellen »excitement« relativ schlicht berichtet. Dies führt ebenfalls zu einer erhöhten Toleranz für eine allgemein, mild transgressive Sexualität, die es als lustig-reizvoll empfindet, an halb öffentlichen Orten Sex zu haben.

e) Sex-haben sagt, dass *Sex eine lustvolle, leichte Sache* ist: *Lust ist Normalerwartung und Normalanspruch am Sex*. Sie schwingt im Semantem als etwas Unkompliziertes, stets mit dem Sex Mitgegebenes. Sexuelle Lust wird als leichte, leichtmachende Lust verstanden und erlebt. Sex ist gut, tut gut, weil er diese Lust so einfach gibt. Sexlust wird dargestellt als schöne, hygienische, rekreative, sportliche Lust⁹. Im Gegensatz dazu stehen Ernsthaftigkeit, Dramatik, Beschwerlichkeit, Schuldhaftigkeit der alten Sexualität, Merkmale also, die alle im Bereich der Semantik des Sex-habens verfliegen. Die Semantik des leichten Sexes führt zu einer Art Parenthetisierung des Sex-habens. So heißt es: »Wir haben uns getroffen, haben Sex gehabt, bin dann nach Hause gefahren«. Sex wird so leicht, dass es folgenlos und parenthetisch wird. Er findet in einer Art offener Klammer innerhalb des alltäglichen Lebensablaufs statt, die dann wieder zu geht und das Leben zu seinen gewohnten Vollzügen zurück kehren lässt.

f) Sex-haben ist notwendig; jeder hat Sex in seinem Leben; das *Leben eines jeden umfasst ein Sexualleben*: Zum Leben eines jeden Individuums gehört Sex und Sex-haben. Nicht nur ist Letzteres notwendig, damit das Individuum sich wohlfühlen kann; sondern jedes Individuum hat als ein ihm Eigenes ein Sexualleben. Ein Begriff von »Sexualleben« (vie sexuelle) kommt im Laufe des 20. Jahrhunderts auf. Er ist in historisch-semantischer Perspektive überaus wichtig. So werden fiktionale oder nicht fiktionale, schlicht berichtende »Sexualbiographien« geschrieben, die sich als Literatur geben wie z.B. *La vie sexuelle de Catherine Millet*. Der Begriff sowie die Umstände seines Aufkommens bedürfen einer eingehenden Interpretation, die ich an anderer Stelle versucht habe (vgl. Clam 2006b). Es sei hier in aller Kürze auf das Wesentliche verwiesen: Sexualleben ist etwas, was das moderne Individuum aus der Beschaffenheit seiner Individualität heraus hat¹⁰. Es ist ein wesentliches modernes

-
- 8 Der Niedergang der Regulierung des Bereichs der Sexualität durch starke Affekte und ihre emotionsgeladenen gewaltbereiten Reaktionen ist ein soziologischer Prozess, der von Durkheim und Simmel hervorgehoben und expliziert wird. Die Abweisung des Bettlers im Zorn ist ein Beispiel Simmels aus der »Philosophie des Geldes«.
- 9 Diese Auffassung von Sexualität erleichtert die Übergänge zu immer freieren Formen sexueller Praxis, wie z. B. Gruppensex und Partnertausch. Siehe dazu Welzer-Lang 2005.
- 10 Das Sexualleben hat die Tendenz, eine Sekundärität, eine zweite, Nebenebene des Intimen zu entfalten, die komplementär zu einer Hauptebene, auf der das Individuum sein Individuumsleben

Individualitätsattribut. Es gehört zur Willkürmacht des Individuums, das Sexuelleben, das sein eigenes ist, so zu gestalten, wie es will. Die Bestimmung des Intimen und des Sexuellen in ihren Semantiken und ihren Praktiken durch das Soziale, welche bis in die Postmoderne die Regel war, ist im Verfall begriffen. Das Individuum muss sich in ihnen und durch sie als Ergebnis seiner Selbstwahl (*choix de soi*) entwerfen. Dabei geht es um die Wahl der sexuellen Identität, Orientierung, Praktiken, der Bedeutung, die solchen Praktiken gegeben wird. Andererseits tendiert in diesem Entwurf das Sexuelleben dazu, ein SexualLEBEN zu sein, d. h. der Ausschnitt des Lebens zu sein, in dem am intensivsten gelebt wird und in dem man sich am lebendigsten fühlt. Die Öffnung des Sexuellebens für den laufenden Eintritt von sehr hohen Genießenspotenzialen, die nicht mehr durch Triebverzichtshaltungen und Schuldgefühl abgewehrt werden, hält für alles sexuelle Begehren die Möglichkeit von Gratifikationen parat, die man sich früher nicht erlaubte. Die Einbürgerung und Verallgemeinerung des Begriffs eines Sexuellebens, das nicht vorwiegend auf nicht gratifiziertes, hoch gespanntes sexuelles Begehren, sondern auf reale und laufende Genießensgratifikationen verweist, zeigt, wie sehr man sich von den sozialen, kulturellen und religiösen Landschaften entfernt hat, in denen dem Individuum kein Sexuelleben als eigene biographische und persönlichkeitstragende, individuierende Dimension zuerkannt wird.

g) *Jeder weiss, wie es zum Sex-haben kommt: Sex-haben ist ein Syntagma der intimen Kommunikation.* Es gehört als Modul sozusagen zu ihrer Syntax und kommt in stereotyper Weise an bestimmten Stellen ihrer syntaktischen Verkettungen vor, wie im Ausdruck: »Wir hatten Sex«. Sex wird in der intimen Kommunikation erwartet und in ihr auf Wegen realisiert, die skriptmäßige Qualität haben. Dies hat eine Analogie mit der alteuropäischen Liebessemantik, in der die Liebeserklärung (die »déclaration«) ihre Einbahnungswege fordert, auf denen sie sich probabilisiert und plausibilisiert: über Anzeichen wie »trouble« in Blick und Haltung, Ambiguisierung von Zusammensein, Aufbau von unausgesprochenen Mitwisserschaften (*complicités*) über Beiwohnen oder Kooperation an einem sachlichen oder gesellschaftlichen Tun. Jedoch, im Gegensatz zu diesen Skripten, hat Sex-haben nur noch eine recht niedrige Kontingenz, eine marginale Unwahrscheinlichkeit. Der erste Geschlechtsverkehr bildet heute eher den Beginn der intimen Beziehung als das, worin sie nach langen Wegen gipfelt. Nicht die Ausreifung und Vertiefung der Beziehung führt zu ihrer Besiegelung im ersten Beischlaf, sondern der erste Beischlaf bildet die normale Hinführung zur Beziehung¹¹. Sex-haben gilt daher als Probe der Intimisierung der Beziehung: er markiert den Zeitpunkt, an dem in einer beginnenden Beziehung die Partner sich selbst gegenüber bekunden, dass

mit den entsprechenden biographisch stabilen Zeitrahmen, den dauerhaften Beziehungen, etc. stiftet. Sex-haben befreit diese Ebene von belastenden, exklusiven Rücksichten auf Sexualität und vom Druck des Sexualbedürfnisses. Es macht das Individuum frei für intime Entscheidungen gamischer, d.h. eheähnlicher Qualität.

11 Dies ist die These Jean-Claude Kaufmanns, des bekannten Intimitätsforschers, in seinem Buch: »Premier matin: Comment naît une histoire d'amour« (vgl. 2004). Sie wird aufgrund empirischer Befragungen belegt.

sie eine Beziehung haben. Sie signalisieren sich selbst und einander, dass sie bereit sind, dass »etwas« zwischen ihnen anfängt¹².

h) Sex-haben heißt oft: *es ist (halt) zum Sex-haben gekommen*: Sex-haben braucht keine besonderen Vorkehrungen, die es mit einem besonderen Zauber belegen und aus der Unwahrscheinlichkeit heraus berufen. *Es kommt* vielmehr *auf eine bloße Zulassungsentscheidung an* – man braucht es nur zuzulassen und es geschieht nach einfachem normalisiertem Skript. Die Entscheidung der Zulassung mag sehr individuell und »intim« sein und doch kann man, selbst wenn man es wollte oder es gerne wünschen würde, das Sex-haben nicht so zauberhaft inszenieren, dass es wie wundersam aus den Fluten geboren wird. Der syntagmatische, in der Intimkommunikation eingebaute Normalanspruch des Sexhabens kann nicht leicht neutralisiert werden. Nein sagen zum Sex, wenn man in die intime Kommunikation schon eine Strecke weit engagiert ist, wird schwierig. Es wird oft nicht verstanden und lässt verschiedenartige Zweifel und Fragen aufkommen.

i) Sex-haben unterstellt, dass es als solches die *Erwartung der beiden intimen Partner* ist: Die alte, sehr stark Gender orientierte Differenzierung, die auf dem Wege zum Sex-haben das Neinsagen der Frau als ein mächtiges Hindernis gestellt sein lässt, ist das erste, das in der zeitgenössischen Intimkommunikation hinfällig wird: diese kann sich nämlich nicht entfalten, wenn an Gender-Ungleichheiten und -Asymmetrien festgehalten wird¹³. Die Unterstellung durchgängiger Symmetrie in Begehren und Genießen der Geschlechter ist eine ihrer wichtigsten Voraussetzungen. Sex-haben ist also nicht gendred, wie es in vielen Kulturen und durch lange historische Perioden bis in unsere Gegenwart hinein war und ist. Es ist z.B. nicht (eher) Sache des Mannes, der Sex hat, während seine Partnerin sexuell gehabt/besessen wird. Im Semantem »Sex-haben« spricht die Gleichstellung der Ansprüche von Mann und Frau sowohl an sexuellem Begehren als auch an sexuellem Genießen. Nicht nur der Mann soll begehren und genießen, während die Frau nur genießt, weil sie nicht den Sex als solchen begehren darf, sondern zum Genießen sozusagen akzidentell kommt, indem sie sich vom Mann verführen lässt. Nicht nur der Mann ist Triebträger und nicht nur er ist der Akteur der Sexualität der Frau – in ihrer bloß genießenden Dimension, der sie nur nachgibt¹⁴.

12 Wir sehen von all den Fällen ab, bei denen man den Sex bloß rekreativ betreibt und es bei einem (one night) stand belässt oder es zu mehreren stands kommen lässt, die aber alle ebenso rekreativ bleiben wie der erste und keine Perspektive auf Beziehungsanbahnung eröffnen. Dies tangiert nicht die Tatsache, dass der mit dem Beischlaf gemachte Anfang erstmals probeweise geschieht.

13 Ein Zeugnis dieser Symmetrisierung gibt die Verständigung über den Modus des anzustellenden Sexes. Sie wird belegt in der Semantik der Verhütung und der Beschützung. So heißt es typisch: »wir haben lange immer wieder Sex gehabt, bevor wir uns dazu entschlossen haben, es ›ohne‹ (Preservative) zu machen«. Überlegung, Abwägung und Handlung sind hier Sache des intimen gleichberechtigten, durchwegs symmetrisch konstruierten Paares. Symmetrie wird hier normativ moralisch getönt und bringt es mit sich, dass der weniger weitgehende Wunsch (traditionell der Frauenwunsch) respektvoll berücksichtigt wird – und dem weitergehenden (traditionell männlichen) sein Maß auferlegt.

14 Begehrende Frauen sind Sex wollende Frauen, die durch diese Zulassung des Begehrens in ihrem Körper und Gefühl schon als erniedrigte gelten. Die Bejahung des leiblichen Begehrens des eigenen Ehemannes durch die Ehefrau ist eine sehr späte Errungenschaft der christlichen Moraltheologie.

Die Vergegenwärtigung dieser in der traditionellen Kultur Europas gängigen Vorstellungen wirkt schockierend und zeigt, wie sehr unsere heutige Kultur sich von ihnen entfernt hat.

k) Sex-haben heißt mit unter: *man will guten Sex haben*: Sex-haben ist, für Mann und Frau, ein (Sex) Machen (*make sex, faire l'amour*), das auf hohe Genießensintensitäten aus ist. Durch diese aktive, *auf Gütequalitäten bedachte Anstellung von Sex* wird die geschlechtliche Verbindung desingularisiert. Sex-haben als Guten-Sex-Haben bricht strukturell die monopolare Ausrichtung auf einen Partner und vergegenwärtigt immer die Möglichkeit anderer Sexbetreibensweisen, die aufgrund einer (imaginierten oder realen) Variation der Partner in ihrer Güte variieren, d. h. auch in ihrer Güte gesteigert werden können. Denn die Qualität des Verkehrs kann bei einem Partner nicht so sehr variieren wie bei unterschiedlichen. Dies heißt, dass die Vorstellung von »guten Sex haben« notwendig eine gewisse Variabilität der Partner appräsentiert. Ein Partner, der Sex gibt und nimmt, kann gewiss der Liebespartner sein und dadurch Mängel der Genießensleistung durch affektive Momente wett machen; er kann aber das herrlich Erratische, Selbstgenügsame, Per-se-Bestehende der Handlungs- und Erlebenssphäre des guten-Sex-habens nicht brechen. Diese ist eine phantasmatische Potenz, der er nichts anhaben kann. Es ist viel eher so, dass es diese ist, die von sich aus die Verquickung von Liebe und Sex behindert. Mögen die Partner auf Vereinigung und Fusion so sehr bedacht sein, wie sie auch mögen, es ist ihnen und der Liebe im allgemeinen nicht möglich, die Autonomie des Sexes zu brechen und die Problematik des guten-Sex-habens als eine Vielheit von Partnern und Erfahrungen stets appräsentierend aus dem Weg zu räumen. Letztere Problematik bildet vielmehr den Horizont, darin die Liebesanbindung von Individuen in einem Paar den Lockerungen durch guten-Sex-haben von vornherein ausgesetzt ist. »Wir haben guten sex gehabt« neutralisiert nämlich die gefühlsmäßige Dimension des Exzesses, die der modernen Liebe als Passion zur Herrschaft über die Affektwelt der modernen Individualität verholfen hat¹⁵. Das sexuelle Genießen des Sex-habens besiegelt keine einzigartige gamisch-intime Verbindung, sondern bleibt durchwegs mixisch, d. h. in seinen interindividuellen Verbindungen wechselhaft entworfen und verstanden¹⁶.

Robustheit des Sex-habens

Zuletzt müssen in dieser Aufzählung jene semantischen Momente des Sex-habens Platz finden, die keinen kennzeichnenden Ausdruck in der Wendung der Rede haben. Es geht um jene Momente, die durch alle hier aufgezählten Diskursbruchstücke sprechen, jedoch in keinem allein zur klaren Konstellation kommen. Ich will ein Moment vor allem in den Vordergrund stellen, das nicht nur dahin gehört, sondern ein Schlüsselmoment darstellt, von

15 Luhmann spricht von einem »Gebot des Exzesses« (1982: 83), das die moderne Liebe auszeichnet. Die moderne Liebe wird als Intimkommunikation ausdifferenziert und dadurch autonomisiert oder gar autopoietisiert. Sie ist daher mehr denn je Liebe, von allem Anderen, allen anderen sozialen Rücksichten und Kommunikationsweisen abgelöst. Liebe kann nicht mehr mäßig sein, kann von nichts Anderem gemäßigt werden. Sie wird in ihrer Intensität von vornherein ins Exzessive gesteigert.

16 Die Unterscheidung zwischen Gamos und Mixis habe ich eingeführt in: Clam 2007: 248ff.

dem aus die gesamte besprochene Semantik interpretiert werden muss. Es ist das Moment der Robustheit des Sex-habens, das nichts fürchtet noch zu fürchten hat, was es hemmen oder unsicher machen könnte. Man kann (den guten, normalen, nicht den gefährlichen, ungeschützten, gewaltsamen) Sex haben, wann man will, so viel man will, ohne dass es sich negativ auf das Leben oder die Gesundheit des Individuums auswirkt. Sex-haben kann nur positive, körperlich wohltuende, genussreiche, psychisch stimulierende und ausgleichende Folgen haben. Es lässt die Körper und die Seelen, aber wichtiger noch die Körper, unverehrt. Dies kontrastiert sehr scharf mit der alten Semantik und ihrem dynamischen Kern selbst, der jegliche sexuelle Betätigung, die für sich vorgenommen wird, mit schwerer Schuld verband und dadurch über sie fatale Folgen verhängte: peinigende Geschlechtskrankheiten, unerklärliches Darben, Zersetzen von Kraft und Gesundheit mit tödlichem Ende¹⁷. Das Moment der Robustheit des Sex-habens gegenüber allen möglichen Anfechtungen, das in allen Schattierungen der besprochenen Semantik spricht, ist entscheidender Bestandteil der Emergenz des neuen Intimitätsregimes: die Folgenlosigkeit des Sexes auf die es habenden Körper, vor allem auf die es habenden Frauenkörper. Sex-haben macht nicht schwanger, nicht krank, nicht alt, nicht dick, nicht unförmig, verfleckt nicht das Gesicht, die Haut, hinterlässt keine Spuren, die das Individuum als Sexhingebenen stigmatisieren.

Man könnte mit einer Bemerkung abschließen, die sich von den Problemstellungen inspiriert, die sich an der Psychoanalyse orientieren. Die neue Formel des Begehrensregimes der Intimität lässt sich nämlich mit den Mitteln der überkommenen psychoanalytischen Theorie fast nicht erschließen. »Sex-haben« als gängige und integrierte Form sexualisierter Intimität widerstrebt massiv allen Annahmen dieser Theorie zur Kardinalfunktion der Sexualität als einer des Ermangelns, Verdrängens, Aufschiebens und Scheiterns. Vollzugsmäßig gelingende Sexualität zeichnet sich, für die Theorie, nur auf dem Grund des nicht gelingenden (nach Lacan sogar gar nicht gegebenen) Geschlechterverhältnisses. Dabei scheinen neue Robustheitspotentiale überall zu entstehen, die der angenommenen konstanten Anfälligkeit des Sexuellen entscheidendes Terrain abgewinnen. Eine solide Folgenlosigkeit des »Sex-habens« scheint sich zu etablieren. Sie ermöglicht eine vereinfachende Abspaltung und Verselbständigung der sexuellen Motive, die sie von allen anderen intimen Motiven scheiden und damit eine Vielzahl von kommunikativen Lagen durch Trivialisierung ihrer erotischen Ambivalenz entlasten. Dies stellt letztlich die Annahme eines nur mit äußerster Not und Dürftigkeit belegten Gelingens des Sexuellen in Frage. Das Festhalten der psychoanalytischen Theorie an ihrem »düsteren« Sexualitätsparadigma erscheint, wenn man die Anzeichen der neuen Entwicklung so hinnimmt, als doktrinär und fraglich. Neue analytische Lektüren der Phänomene sind nötig, um die verschiedenen Entwicklungen ins rechte Licht zu rücken.

17 Eine Spur dieser Phantasmatik findet sich noch bei Michel Houellebecq, in dessen Romanen alle sexuell gezeichneten Personen von schweren Krankheiten getroffen werden und oft daran sterben.

Literatur

- Clam, Jean (2001): »The Specific Autopoiesis of Law: between Derivative Autonomy and Generalised Paradox«, in Priban, Jiri, Nelken, David (Hg.), *Law's New Boundaries: The Consequences of Legal Autopoiesis*, Aldershot Ashgate, S. 45-79.
- Clam, Jean (2006a): »Was ist ein psychisches System? Von der Exteriorisierung der Kommunikation zur Geminierung der Individualität«, in *Soziale Systeme* 12, Heft 2, S. 345-369.
- Clam, Jean (2006b): »Le roman de la vie sexuelle. Le dire et le faire de l'intimité contemporaine«, Vortrag am Centre Marc Bloch, Berlin.
- Clam, Jean (2007): *L'intime: Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres.
- Clam, Jean (2011): *Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte*, Wien/Berlin Turia und Kant Verlag.
- Cryle, Peter (2001): *The Telling of the Act. Sexuality as Narrative in Eighteenth- and Nineteenth-Century France*, University of Delaware Press.
- 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.
- Houellebecq, Michel (2005): *La possibilité d'une île*, Paris Fayard.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004): *Premier matin: Comment naît une histoire d'amour*, Pocket.
- Luhmann, Niklas (1982): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Sanchez, Thomas (1637): *De sancto matrimonii sacramento*, Lyon Liber IX (De debito coniugali).
- Welzer-Lang, Daniel (2005): *La planète échangiste. Les sexualités collectives en France*, Paris Payot.



X

On the givenness and constructedness of anatomy The crucial distinction of a deep and a non deep level of organismic constitution of the body

The epistemology of construction and reconstruction

Speaking of the construction of any meaning complex / construct is, seen in its epistemological conditions, always a pretence of observing this construction as being made within social communication. It is an observation of those series of meaning projections, of offers of comprehension addressed to others, of trials of understanding those offers by entering into their material evidence, of current validation of such projections and their texturing into common knowledge, shared beliefs, convictions,...

Thus speaking of the construction of social meaning is always a re-constructive procedure going through the whole process of production of a shared framing and understanding of any world object.

Such a reconstruction can however only proceed if it can presuppose the availability of wider understandings of what is constructed in that meaning construction. That means for instance, and to make it short – the point being a very subtle epistemological and philosophical consideration – that our understanding of sexuality and the concepts we use of it must be wider than those which we are reconstructing by observing their construction within social communication.

This is the paradox of constructivism and its intrinsic radicality. We can only speak of constructed meaning as constructed if we build a wider and ultimately theoretical understanding of that meaning, that means if we are able to implicitly construct an understanding of that meaning (in our present endeavour, sexuality) which stabilises the reference of the constructed meaning while it is observed as constructed, that is while it is reconstructed by the theoretical observer of the lived experience and the communication processes in which that meaning is produced.

I would like to explicitly take these premises into account and shall try to give a glimpse into the notions of sexuality and corporeality we are using while reconstructing the constructions

and reconstructions of sexuality within social communication and the surgical practices it is evolving¹.

I shall thus try to propose a theoretical understanding of sexuality which elucidate what we mean when we speak of sexual body parts, when subjects are affected in them and by them, when they feel an urge to change their natural givenness by intervening on them physically / surgically.

The path of elucidation of these premises leads from biology and evolution theory to anthropology, psychoanalysis and phenomenology. We shall thus construct quite consciously and explicitly a theoretical understanding of sexuality which would build the wider basis for our reconstruction of any social re/construction of sex which we can observe. Such an approach does nothing more than divest the debate from the overloadedness of items like sexuality and the body with unreflected representations and feelings.

Sexuality and the body. Are all bodies sexed, is sexuality always corporeal?

With his reading of feminine sexuality as inflexibly determined by the anatomic givenness of its organismic infrastructure, Freud opened the unending ‘Anatomy-is-destiny’-debate.

My purpose in the contribution is to look more thoroughly at that which is called ‘anatomy’ in that debate. My contention is that a phenomenological divide can be identified along which anatomy as such takes different meanings and elicits different approaches and comprehensions of what the animated and sexed body is.

We have to take a measure of theoretical latitude in order to put the questions which are genuinely relevant for the topic we are dealing with. We will have to begin with the *question* of the *relationship* between the following terms: *sexuality*, the *body*, *anatomy*, *surgery*.

Quite obviously sexuality is a bodily attribute. That is: it has to do with that object we call the body and appears as implanted in its anatomical, physiological and functional fabric.

However there are living bodies which are not sexed. *Not every “body” has thus sexuality as an attribute.*

The great majority of *plants* are not sexed.

The great majority of *micro-organisms* (viruses, protozoaires,...) are not sexed

The *sexuation* of plants and of living organisms in general is seen as an *evolutionary threshold* enabling living systems to produce a much more complex diversity.

Compared with simple meiosis and similar forms of genesis of the same through partition or addition etc. of the same, sexuation appears as a *higher order form of reproduction*.

It presupposes the *differentiation* and the coming to stability and identity within one species of a configuration of mainly *two exemplary parallel organisations*.

1 In previous works of mine I have tried to show that all objects of deixis, all objects we can speak about or otherwise show to ourselves or to others in acts of recognitive intellection, are socially constructed besides two items I termed as non-objects of social construction, desire and the world. See in particular “Welt und Begehren als Nicht-Objekte sozialer Konstruktion”, In my: *Globalités paradoxales et ipsités différentielles sans dehors. Constructions du sens social et culturel du présent*, Paris, Ganse Arts et Lettres 2019, p. 169-180.

It necessitates the special *probabilisation* of a typical and fundamentally risky event implying the interaction of individuals belonging to those exemplary organisations. This event is a “*conjunction*” shaped by *patterns of pulsional pursuit*, that is an internally driven process (a process drawn by an internal drive) implanted in the sexed exemplars of the species. Such a *pursuit*, even in its most instinctive and straight forward determined forms, has to overcome spatial and material separateness and inhibitions. Because it is not a simple mechanical process unfolding as a third person event, it *has to “succeed”* by securing the most favourable conditions of its coming to pass.

Sexual differentiation enhances the emergence of an *individual variety* which tends to be genetically inscribed and from there on promoted.

It determines thus the emergence of a special form of *higher narrativity* compared with the linear event structure of purely mechanical processes.

Individual variety diversifies in particular the styles of – instinctive sexual – pursuit and *dramatises* thus the *sexual* encounter and *conjunction*.

In general it diversifies all patterns of pursuit and living of sexed beings and creates an immensely rich *reserve of alternative conducts*, equipping thus those beings with special possibilities of *variation and invention* opening new and faster lanes of evolution.

That means that sexuation draws a divide across the realms of the living. It endows living bodies with a special *orexis* (drive, dearth, desire), a *special form of lack*, which is very deeply experienced in the body and is the motor of the sexual-conjunctive pursuit.

Shall we be satisfied with this elucidation of the relationship of sexuality and the body? Such an elucidation is designed to enlighten our view of what is sexual in the body and what is bodily in sexuality.

The points we did make are obviously not enough for such an enlightenment.

But we did not seriously exclude the *possibility of a non bodily sexuality*, a non incarnated one, one which would be an attribute

of *non living entities* or

of *non corporal* living ones.

What is then the relationship between sexuality and the body?

We know of (esoteric-philosophical) theories and (religious) visions which endow the non living, i.e. *minerals*, with sexuality, that means essentially with a type of *conjunction* of dimorphic *opposites* (which we characterised as sexual) giving *birth to a third entity* produced into the outside space lying beyond the two “parental” entities.

This is the way *alchemy* represents the “chemical” reaction / interaction / conjunction leading to the formation of a resulting compound (alchemy: mercury + silver + lead + ... : gold; ; modern chemistry: acid + base : salt).

The *sexual* dimension lies in the *reading of the alterity* / opposition of the *conjoined* elements as sexual: masculine / feminine;

in the reading of the tendency / proclivity / tension towards the *conjunction* as an *orectic* energy and tension, that means as a form of *appetition and desire*, as an impulsion born out of a lack and pursuing completion by the opposite element;

in the reading of the whole process as *nuptial*: that is as producing *intense satisfaction, joy, pleasure, enjoyment* (jouissance), this being witnessed and *born by the whole of nature* (the living whole in all its organic parts).

That means that such a type of theory or vision tend to enliven every natural being, the mineral and sidereal / astral realms, to *animate the infra-animal and infra-sexual vegetal* realm and to enshrine at the centre of nature orexis and desire as the animating-moving forces and processes – as well as to see in all opposition a complementary otherness (alterity) splitting pairs of sexed individuals tending towards completion in their conjunction and union. Within such a framework there are *no non living, non sexual entities*: the whole of what we would call physical or mechanical processes are understood as organic and animated by the energies of the cosmic soul (*anima mundi, tou kosmou psuchê*) along the lines of orectic and narrative tension we have adumbrated.

As well: non bodily entities can be seen as subtle, ethereal bodies, animated with a form of desire towards union with other, complementary entities. However...

What we learn is then that:

sexuation individualises the body: it endows it, as an organism which has more than the basic instincts of self-conservation (the *Ich-Triebe* of Freud) with a *higher narrativity*, and thus with higher *individuality*, which is bound with the more open, that is less determined patterns of pursuit. This accounts for the dramatic structure of the eventuality of the sexual conjunction. Sexuation thus *implants a special form of orexis in the body underlining lack* and exacerbating the bodily experience of lack itself, because of the hazards, the stronger varying chances of conjunction itself.

Human sexuality and desire. A psychoanalytic approach

Psychoanalysis has been established by Freud and Lacan as the (conjectural) *science of human desire*.

Human desire has all those characteristics we have identified: higher complexity, individuality, narrativity through the centrality of the pursuit of an often non succeeding conjunction. Psychoanalysis underlines as the *central and decisive attribute of human desire*: its *structural repression*, displacement, differing (postponement), miscarriage, *failure*.

As a constitutive drive of human pulsionality it is the only drive which *lacks univocity* in respect to its objects, satisfactions, goals and modes of exertion.

The corporality / carnality of human sexual desire is its *implantedness in the flesh*.

However the assertion has a double meaning:

- (a). it is a drive which is very deeply rooted in the human body, lack of satisfaction of which would be *felt very painfully* in the innermost parts of the flesh;
- (b). is a drive whose *vicissitudes* (Geschicke) have a *bodily inscription* in the sense that they resound in the body with their own “meanings”: they are bound to be “*somatised*” in the body along lines of inscription which are a sort of *corporeal scripture of their signifiers*.

However painful the frustration of sexual desire is, its implantedness in the flesh is not one that puts body functions under heavy strains and let their continuation appear as algescially unsustainable, like the ego-drives directed at the self-conservation of the body, i.e. hunger and thirst.

Sexual drive is the drive which is foremost and quasi *constantly differed and renounced*. It is the drive whose *frustration* or *castration* we learn very early to sustain and to live with.

Not giving way to this drive is the *primary posture* as well psychically as on the level of our basic behavioural dispositions.

Sexual desire is “*in*” the body in form of circuits of excitation (Erregung) which are *bound to fail*, not to be exerted, not to have their outlet in pulsional satisfactions. Sexual excitation tends to be fixed, bound in the body (gebunden) and to be *discharged circuitously*, so to say crabwise through indirect *substitutive or sublimatory satisfactions*.

Such a differing of direct or complete absorption the excitational potential in adequate or specifically proper satisfactions *leaves in the body* tracks or *traces of excitational lines* which can be *read as lines of “scripture”*, inscribing “meanings” in it.

The resonance of the frustration of sexual desire in the body builds on the *configuration of human corporeality by the primary castrations* of the sexual drive in the infancy of the subject. The human body itself is articulated and configured as that organism which emerges to its own animation by passing through the succession of castrations which *endow* many of its parts with *specific potentials of “signifying”*.

A mouth – in its lips, its tongue, the movements of that tongue in it –, the lobe of an ear, a leg (when repetitively moved), etc. are invested, *cathected with “meanings”*, with potential and intrinsically plural, equivocal, *non univocisable significance*.

The human body is a figure of the *animation* of the corporeality of a living being which is primarily determined by an *orectic structure characterised* (by specularity) and *elusiveness of its constitutive drive*.

Among animals (living beings endowed with sensibility and movement – i.e. not among plants), the *human animal* is the *only one to be castrated* in a decisive dimension of its pulsionality. This dimension comes to bear the whole of that pulsionality which has, following Freud’s drive theory, *Anlehnung* (étayage, anaclisis) on it.

The human animal has thus, from the onset, a specific type of animation. It is animated, has its *vital emotion* or its emotion to life itself and its various functions and pursuits *under this configuration of impeded and differed “desire”*².

In its *animation* itself, in the way it is moved towards any of its internal and external objects, the *human body* presents a *figure of* (infra-motile and motile) *unrest* which *superimposes* upon the physiological figures of basically orectic, organic motion a second *pattern of signifying capture of emotion potentials*.

2 Terminologically one can try to introduce more distinctness in one’s discourse by reserving the term “desire” to that form of human, impeded orexis.

These captured potentials resound in bodily places where bounded, undischarged excitation creates the *specific breach of orectic squaring* typical of purely instinctive drive systems.

The fundamental assumptions of psychoanalysis as the science of human desire can be summed up in the following assertions:

The constitutive moment of *human sexuality* is the *centrality of lack* and the *circuitous trajectory* of sexual desire around the lacking object, the place it has already always left empty through *primordial loss* – the place where the object cannot be encountered because it has been definitively lost in the succession of early castrations.

Within the human species, sexuation is co-extensive with the process of psychic structuring itself. *Psychic structuring is sexuation*, is the becoming of a sexed subject – is the becoming of sharply profiled and intrinsically perplexed sexuality out of the inordinate, diffuse organismic / corporeal sexuality.

The animation and sexuation of the human body is in a sense one and the same process as that of psychic structuring and sexuation.

It is a process of *articulation and of innervation of the body construct through orectic potentials* which gives the body its specific impulse towards (inframotile and motile) motion.

While this process goes on a phenomenological *differentiation within the body* takes place: that of *corporeal surfaces and immediate layers of sensible body parts* beneath them, on the one side, and that of the *internal flesh*, on the other. I call that divide, as expressed in the title of my reflection, that between non deep and deep anatomy.

The divide between the felt and the unfelt internal body

I have devoted a large research to the topic of that divide running across the animated body³. It is not feasible to give an instructive glimpse into its results here. I shall in the following draw on some of its insights while I shall not endeavour to reconstruct the theoretical contexts out of which they were generated.

To put it briefly: the *phenomenological body* is not the body we see nor the body we are able to hold, to touch, to dive into through dissection of its parts.

In spite the fact that the organismic figure of the body seems to be overwhelmingly obvious, and this throughout a variety of cultures, the phenomenological body is nothing else than *felt states* we unerringly *attribute to* something we call the *body* and which we apprehend as being in a way *“inside” the body*. Very intuitively we hint to those states by a gesture of double pointing: to the body and to the inside of the body, a vague place where the body is felt.

3 See in particular my: *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps*, Paris, Gansse Arts et Lettres 2012, and here *passim* the phenomenological and theoretical body of work devoted to the “enviandement”.

The “*internal body*” is the whole and the “space” or the “place” where those felt states we attribute to our body come to pass⁴.

A phenomenological description of a great number of felt bodily states would draw the image of a body in which body *apertures*, what we anatomically and physiologically call *orifices*, play a very decisive and central role.

Orifices of the body are central *nodes within tension fields* and networks.

The “*contention*” (tensional binding or holding together) of the whole body is performed in them.

Basically orifices are not inert apertures of the body, but vivid ones, acting as terminal organs of physiological systems. They perform *articulatory processes* which spell out or digest material elements entering into or exiting the body. They are intimately associated with the *animation* and the *orexis* of the body, its *articulatory nature* and thus its inner aesthesis⁵. Felt states of the inner body are mostly of an articulatory nature. The feeling of the internal body is that of unfolding articulations through its felt parts and their rising to the surface and orifices of the body.

The internal body is *not the flesh body* of anatomy. It is a collection of *imagined body spaces and processes*, a collection of *metaphors* united in the global metaphor of the animated body. The divide between the felt internal body as the felt body in the body (that means that the skin itself is part of that internal body as long as it is felt and feels, and is spanned by tensions of articulation) is that between its visible as well as *felt surface* and those *internal felt parts* of it that seem to flow to its orifices on the one hand, as *opposed* to the *anonymous fleshly “entera”* of the body.

This is the place where the reflexion about anatomy and surgery has to begin, namely with the *distinction of a deep and a non deep anatomy*, that is between an anatomy with a metaphor and one without any *possibility of metaphorisation in an imagined bodily interiority* related to felt states of corporality.

This is the place where the question about the phenomenology of the perceptive *givenness of corporeal sexuality* can be initiated. The factual existence of a sexual dimorphism in the human species, that is of apparent sexual attributes that account for the distinction by sight – and comparable perceptual means – of feminine and masculine exemplars of the species can only be taken into instructive account on the basis of such a differentiation of anatomical depth and non depth levels.

4 There are felt states in view of which we do not make, with the same intensity and evidence, such an attribution, for instance the felt state of excitement produced by the progressive mastery of a piece of mathematical theory; in opposition, the felt state of fatigue and ache we experience when we try to solve a mathematical problem and we follow again and again the same paths to no avail is attributed to body parts, here the head and there is no way to repress the intuitive situation of the feeling of aching in the head, in a head inside the head, the internal head, whereby the bodily head we mean remains a highly unsure representation.

5 See my *Orexis*, where the structuring function of orificiality is a major phenomenological theme.

Anatomy and surgery

What is anatomy? How to describe the relationship of anatomy and surgery?

Anatomy is something very disturbing. It is the presentation of a type of presence which we are not able to comprehend. The body is supposedly the spatial site of the presence of the subject. But when we begin to cut the body up and enter into it, we see meat, and not flesh, “viande” and not “chair”. The German has only the word ‘Fleisch’ for both, whereby ‘Fleisch’ is the bearer of a very energetically spiritualising metaphor, ‘Fleisch’ being a type of hypersensible, tragic affectability by the hardships of existence characterising the human species – hardships which the Greek called *anagkê* or Freud “die Not des Lebens”. The body in its most intense and accurate presence to itself does not reflect its organismic composition, there is no matching between those bodily feelings of the body, the states of presence / affection related to the body and its concrete flesh parts. The only lines of correspondence are those I described as the bodily metaphors which stick to a non deep anatomy of the body and to representations of its “entera” which has little to do with the “real” composition of the latter.

Let me start with some of my personal encounters with anatomy and surgery:

- a. By the first surgical operation I underwent, the operator, a friend, gave me the cd of the intervention. The view of one’s own body as an objective anatomy upon which a manipulation – be it instrumented and transformative or not – is performed has a lot in common with an experience of depersonalisation (or psychotic dissociation related to the reality of and the felt connection to one’s own body). There is, as a matter of fact, no controlled perspective on one’s own deep anatomical body that gives it, the site of one’s own presence, as the object of an observed manipulation, in a statute of absolute objectivity. When it comes to such an encounter with one’s own anatomy the disruptive effects are felt as a psychotic crisis splitting and derailing egoic consciousness.
- b. A burning question I always put to surgeons is the following: has the anatomic, opened, inner body a phenotypicity? Are internal organs bearer of a phenomenal and “speaking” difference like faces, hands and their fingers, feet and their toes, breasts, ears, etc.
- c. A clinical case I have treated in my own practice was that of a man who has undergone an operation of vasectomy and became impotent sometime after it. The patient reports he does not feel there is a connection between the operation and the impotence which appeared “in its wake”. Is there a possible theoretical perspective which could make such a connection probable and comprehensible?

I let those questions open and shall not try to answer them in the following. They should function as first openings in the field we are trying to explore.

Following a specific line of description one can observe how anatomy itself, i.e. the anatomic preparation of the body, contributes, if not decisively secures the representation of a robust, even unchallengeable givenness of the body as an organism. In a more precise

formulation, one can say that anatomy operates the construction of the givenness and unquestionable “objectivity” of the body as it is and appears to any approach of it.

The acknowledgment of the constructed nature of givenness itself is a central theorem of any theory of observation, that is of any post-ontological epistemology. A “given” object – given by “nature”, before any mediation by human intervention – is an object constructed as given, the object being nothing beside its own construction.

The body seems to be always described along “anatomic” schemes. At any level of body representation, i.e. that of primitive cultures as well as that of the most refined scientific and technological knowledge, the body is primarily and universally seen as constituted of body parts of a carnal substance. The convergence of all body representations, through the variety of cultures and societies, towards such an anatomic basic schema tends to enhance the intuitiveness and evidence of our modern and contemporary approaches of the body as an organism with a hyperstable, universal reading.

This reading should not be confused with the other hyperstable and transculturally universal so to say panthropological reading of the body as being built and articulated in specific parts. There is no culture we know which does not see the human body as having a cardinal organisation along its constituent parts which are: head, trunk, limbs, skin, orifices, internal organs, and yielding certain characteristic liquid secretions or humours: blood, saliva, sweat, pus, milk...).

The universality of anatomy is the sheer givenness of the body as it is when in it is opened. It is what one sees with naked eyes when one looks to the opened body. There is so to say no mediation of any type (no theoretical hypotheses) no instrumentation of this givenness – beside a sharp knife. No body can refuse the evidence nor the certitude of basic anatomic visions. This motivates the assumption of immediate givenness and minimal constructedness of anatomic knowledge or, literally, intuition (in-sight).

If this is the very common representation behind the intuitive primary givenness of the body; and if this has been noted in some theoretical or critical approaches in the fields of epistemology and cultural studies, there remains an important aspect of such a facticity of body givenness which has not been sufficiently theoretised. It is what one could call the “depth gradient” of anatomy: anatomy is a backward (*ana*) oriented investigation of the body operating through cuts (*tomoi*), that means through scissions which uncover or peel up ever deeper lying layers of flesh. It is an ever deeper unfolding of the organismic windings of flesh leaves.

Surgery is then anatomy in the active sense. Anatomy presupposes a “surgical” intervention which has no therapeutic finality but only a cognitive one. The anatomist is an inquisitive surgeon whose skill is not subordinated to the restoration of the healthy-functional state of internal organs affected by lesions or impairments, but to the perfect peeling up of the flesh structures along their own lines of organisation.

In a sense anatomy gains ever growing levels of objectivity and certainty the deeper it gets into the body. The progress of anatomy towards ultimate givenness – and so called objective certainty – lies so to say in the depth dimension. In this dimension it gets unchallengeable⁶.

The point is here that the “objectivity” of anatomy and, in strict correspondence to it, the givenness of bodily organismic constitution seems to increase the deeper the anatomic observation goes into the flesh fabric. The trans-cultural “givenness” of anatomic body parts seems to be maximal where those parts are most recondite underneath the muscular, tendonic and dermal tegumenta of the body. The nearer they come to the surface of appearance of the body, the more they seem to give room for culturally inflected readings, that means for incipient and thence higher levels of constructedness.

The question of the sexual organismic infrastructure and its surgical modification can be situated within this tension field of variation between givenness and constructedness along the anatomic depth gradient.

Were all *sexual organs and characters wholly internal*, not appearing on the surface of the body, like the organs of respiration or digestion, how would the question of surgical transformation of the sexual infrastructure – and the sexual “identity” of the body – be put?

How would it be put if, while *sexual dimorphism* would be supposed *non existent* in our species (male and female humans having no visible difference in outward appearance), they – male and female humans – would be *very dissimilar* in behaviour along conspicuously sexual lines (of *motivity, appetition, conjunction, etc*)?

How would it be if the same supposition were intensified however through the additional premise of the non existence of dissimilarity in behaviour?

How would it be put if, while *sexual dimorphism* would be *preserved* as we know it in our species (male and female humans having the differences in outward appearance we are familiar with) along with its behavioural characteristics, *anatomic* investigation and surgical transformation would reveal *very different internal constitutions* in the male and female organisms?

How would it be put if, while *sexual dimorphism* would be *preserved* as we know it in our species – male and female humans having the differences in outward appearance we are familiar with – along with its behavioural characteristics, however a declared will or wish of the subject to be “unsexed” would suffice to bestow upon it the wished for attributes of the other sex⁷.

How would it be put if the emerging *bionic man* (human being) incorporates sexuality related, (enhancing, intensifying, etc.) electronic-chemical devices?

6 The plane of intersection of depth and surface lies in the orifices of the body. The phenomenological structure of orificiality has therefore to be worked out. This has been done, as I did hint at, in *Orexis*.

7 Like in Lady Macbeth's: “unsex me here” and her wish to be, a subject incarnated in a feminine body, the bearer of masculine aggression, while its sexual morphism remains unchanged

The imaginative variation I am introducing here is meant to reconnect with Freud's anatomy-is-destiny thesis. It is meant to explore the possibility of other anatomic configurations of the body and their possible effects on psychic structuring.

The break up with the gamic model reactivates sexual polymorphousness.

There is no orthopsychic model of development and fulfilment.

What remains is the contingency of sexual conjunction and its intrinsic risk of failure.

What is hard, is not anatomy, but the structure of bodily sexuality as such which requires to enact a conjunction which has its intrinsic improbability from the bringing together of opposites and the possibility to insure the production of a pleasure prime.

To enact the conjunction of such opposites, how complementary they might be, is always hard to hit. One has to distinguish the hardness of anatomy as such and the hardness / hardship of the destiny of desire incarnated in it.

Psychoanalysis and the hardship of desire

Psychoanalysis reveals the “dramatic” (from the greek *draô*, to act, to deploy a narrative while acting) structure of the sexual drive. As my colleague (Monika Gsell) underlined it in her, unfortunately still unpublished, contribution, there is so to say “something wrong” with such an “instinct” from the onset. It is not only structurally defective in the feminine sex, it is it in both sexes. The difference between both sexes is that the former has such a defectiveness inscribed in its anatomy, whereas the second seems to hit against its intrinsic limitations in ways which confronts it with its own anatomy – there is no displacement to be reached from a anatomic site of enjoyment to another, but there is a fundamental insecurity as to the anatomical adequacy of its genitalia to perform satisfactorily the sexual act and to give the expected enjoyment.

Both sexes are marked in their sexual desire by the primary loss of an object of complete satisfaction, intense enjoyment and absolute relief. Freud postulated a process of becoming and maturation extended on the whole of a human life span beginning with the birth of the infant until it reaches sexual maturity, which is a very uncertain point in time, never occurring in a great number of women – and of men. However on the question of principle, such a postulation stands firm in Freud's theory, teaching and psychoanalytic practice. This means that Freud still adheres to the ultimately “gamic” model of a successful complementation of the sexes in the sexual conjunction where the sexual drive would come to a gratifying squaring and deliver the most intense enjoyment. Nevertheless Freud was very strongly aware of the vicissitudes (Geschicke) of the sexual drive, that is of its intrinsically haphazard errings which contribute to make out of most conjunctions between the sexes, of most encounters of (oppositely (and non oppositely)) sexed individuals virtually a plight. Something which is reflected in social life by the constant supposition in any couple or household of immanent strains as well as of the necessary intervention of social instances to support the coming to pass and the continuation of the conjunction – nowadays the intervention of a special social system of psychological and psychotherapeutic care.

Lacan marks a breach in such a psychoanalytic and metapsychological line of thought. He asserts from the onset the structural and irremediable plight of the sexual drive and any sexual conjunction. He goes to such lengths as to affirm the non existence of a “rapport sexuel” (of sexual intercourse or relation). It is a very clear rupture with the gamic model and a disenchanting upholding of the fatality of “ratage” (failure) throughout the sphere of the sexual drive. From such a point of view the limitations of the sexual are no more anatomic, and thus, so to say, of concrete, material hardness. They are not only experienced in the strictness of resistances of the flesh to what it should be and become, nor in the severity of fleshly wounds inflicted by culture out of its unconscious knowledge of the intrinsic defectiveness of the drive. They would be experienced in any flesh, however transformed by surgical reshaping intervention. Under any configuration of corporeal surfaces and orifices the sexes are not able to come to each other and complement each other in “good figures” of conjunction. Nor are they able to come to an appeasement of their lack by staying by themselves.

Solely a complete anatomisation of the body, that is the erasure of the divide between the felt metaphorical and signified body and its “deep”, unconstructed, in its brute givenness uninflected anatomy is capable to bestow on sexuality the illusions of abatement. Surgical activism and interventionism on the sexual parts of the anatomised body must be seen as a part of the drama which is taking place on the stage of the sexed body. The ever non deep body, that is the body which cannot recede to non resonating depths of given anatomic components and determinants, is in a very strict sense the stage of a fury: the war of pulsional powers whose unending blaze lies less in the intensity of their urge than in the loss of their object and the insistent misguidedness of their quest.



XI

Zur symbolischen Markierbarkeit zeitgenössischer Körper Eine Betrachtung am Leitfaden anthropologischer Konstanz und Brüche

Im Folgenden wollen wir der Frage nachgehen, unter welchen Bedingungen unsere zeitgenössische Kultur in der Lage wäre, die traditionell überall verlangten und ausgeführten symbolischen Markierungen der Körper zuzulassen. Dies heißt genauer: unter welchen Bedingungen sie es nicht für notwendig halten würde, diese Praktiken durch die Rechtssysteme unserer Gesellschaften zu ahnden und unter strafrechtliche Verfolgung zu stellen. Um die Frage zu beantworten, wollen wir Ursprung und Sinn dieser Markierungen erkunden und uns die anthropologische Problematik ihrer Entwicklung, insbesondere ihrer Verwandlung in der Gegenwart vor Augen führen. Es gilt vor allem, die Konstruktion der zeitgenössischen Körper von der Logik ihrer Unantastbarkeit her zu verstehen und deren Entfernung zu allen bisher entworfenen Verständnissen von symbolisch/kulturell angeeigneter Leiblichkeit zu ermessen.

Genealogien der Kultur: Funktion und ‚Striktur‘

Kultur wird anthropologisch oft mit einer Begrifflichkeit der Funktion erschlossen, die ihr Grundverständnis entscheidend prägt. Sie gilt demnach als etwas, das zur Natur hinzukommt, um eine bestimmte Daseinsweise von menschlichen Vergesellschaftungen zu ermöglichen. Ihre Funktion, die sich in eine Reihe von untergeordneten Teilfunktionen zergliedern lässt, ist dann gerade die Erzeugung der Bedingungen, die jenes komplexere, umweghafte Anderssein vermitteln. In dieser Hinsicht versteht sie sich als eine Art ‚Ausstattung‘ (*equipment*), die auf der natürlichen Grundausrüstung aufbaut, sie verlängert wie Werkzeuge den Arm, Wissen und Technik die Gattungsinстинkte¹. In diesem Entwurf ihres Verständnisses beschränkt sich die Sache der Kultur nicht auf die materielle Dimension der handlungsorientierten Zurüstung. Sie umfasst, über diese Sphäre der materialanthropologischen Komponenten hinaus, alle Entfaltungsbereiche der so genannten Kulturanthropologie: Religion,

1 Dies ist eine in der angelsächsischen Anthropologie stark verbreitete Ansicht – siehe dazu z.B. das repräsentative Handbuch Ingold (1994). Die Selbstverständlichkeit der Ansicht lässt sie in allen möglichen Zusammenhängen und bei einer Reihe von recht unterschiedlichen Autoren antreffen, so z.B. bei Bergson (1959), der sie ausgiebig vertritt.



Recht, Politik (Machtbildung und -teilung), erzeugende Wirtschaft und Tausch, Aufzucht und Erziehung, magisches und profanes Wissen, Tanz, Krieg, etc.

Folgerichtig hat dann der anthropologische und soziologische Funktionalismus seit Beginn der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Sinnkonstrukten, um welche sich die menschliche Vergesellschaftung artikuliert, sich stets recht überzeugend von der Frage leiten lassen: Wozu dienen jeweils diese Konstrukte; was ist denn die ihnen zugrundeliegende Funktion? Alle sozialen Tatsachen, die zum Gebiet des Rechts z.B. gehören, lassen sich so am besten von einer gesellschaftlichen Funktion des Rechts her begreifen: Das Recht regelt, auf welcher Stufe seiner Entwicklung auch immer², die Kongruenz aller gesellschaftlichen Erwartungen, die von den handelnden Individuen gehegt werden. Das Recht erhält die Geltung seiner Normen selbst da aufrecht, wo sie konkret von den vorkommenden Fakten – d.h. vom tatsächlichen Verhalten der Individuen – in dieser ihrer Geltung widerlegt werden. Es erfüllt somit fortwährend seine Funktion der kongruenten Generalisierung von Erwartungen³. Religion hätte analog dazu die Funktion einer Handhabung der Spaltung zwischen Immanenz und Transzendenz der Weltsinnigkeit, welche die gesellschaftliche Kommunikation um eine leitende Unterscheidung bereichert, die sie gegen Zusammenbrüche der immanenten Sinnentwürfe bewehrt sowie gegen allzu wuchtige und überwältigende Einbrüche transzendenter Übermacht in das Welterleben der Subjekte befestigt⁴. Insgesamt lassen sich alle Bereiche der Kultur durch diese Kategorie der Funktion eruieren und intelligibel machen.

-
- 2 D.h. auf den schlichsten sowie den komplexesten. Das primitivste Recht hat die Funktion der Kongruenzerhaltung der sozialen Erwartungen, selbst wenn diese recht schlicht sind und die Differenzierung der Gesellschaft noch äußerst unausgeprägt ist – d.h. da, wo die Vielfalt von Ständen, Rollen, Berufen, Gesinnungen, Tauschformen und -gelegenheiten etc. sehr begrenzt bleibt. Die Funktionalität scheint nämlich da viel stärker einzuleuchten, wo ausgesprochen komplexe, technisch sehr weit entwickelte Gesellschaften ein eindringliches Bild der Verwickeltheit und Undurchschaubarkeit abgeben, die hoch interdependente Systeme und Prozesse der Steuerung benötigen.
 - 3 Das nennt Luhmann bekanntlich die „kontrafaktische“ Bewährung des Rechts. Dieses ist somit eine Instanz der Kultur, zu deren Sinn und Funktion das Nicht-Lernen von der Varianz der gesellschaftlichen Tatsachen gehört. Ein solches Nicht-Lernen stellt eine Weigerung der Neuanpassung des eigenen Denkens und Verhaltens an die im rechtswidrigen Gebaren einzelner Subjekte eingetretenen Brüche des Gesetzes dar. Durch diese Weigerung des Lernens und Anpassens verwahrt das Recht in ausgesprochen kontrafaktischer Einstellung, d.h. aller Enttäuschung der laufenden gesellschaftlichen Antizipationen regelgemäßen Verhaltens zum Trotz, seine Geltung. Siehe dazu Luhmann (1987) sowie Clam (1997), insbes. das Kapitel „La fonction du droit“.
 - 4 Ich verweise nochmal auf Luhmann und sein Verständnis der Funktion (hier: der Religion, insbesondere in Luhmann 2000). Es gibt neben dem Luhmannschen unzählige deklariert funktionalistische sowie undeklariert funktionsorientierte Ansätze der gesellschaftlichen Funktion von Religion. Vom antiken Euhemerismus bis zu Malinowskis Theorie der Kultur läuft ein zäher Faden durch alle mehr oder minder einfachen, mehr oder minder komplexen Erklärungen der Religion aus dem heraus, was sie gesellschaftlich leistet und ermöglicht. Zu einer durchgängig funktionalistischen Theorie aller Kulturisolate siehe Malinowski (1968).

Eine andere Herangehensweise an die Phänomene der Kultur lässt sich entwickeln, welche die funktionsorientierte Betrachtung nicht tangiert und damit den Vorteil hat, sich nicht auf eine Auseinandersetzung mit ihren komplexen epistemologischen Problematiken einlassen zu müssen. Sie bietet einen schlechthin komplementären Schlüssel der Intelligibilität der fraglichen Phänomene, der sie vom Sinnerleben ihrer Grundintentionalität her zu verstehen versucht. Der Ansatz hier ist dann eher der einer phänomenologischen Kulturanthropologie, die auf die Schematik der intentionalen Akte, die alle Kulturphänomene durchzieht, abzielt. Um es kurz zu fassen, geht es dabei um die phänomenologische Beobachtung der Strukturierung dieser Akte um das Ersinnen und die (Selbst)Auferlegung einer Striktur (*stricture*)⁵, die den geradewegs laufenden, unbeschwerten Vollzug einer Verrichtung (des Essens, des Beischlafs, des Jagens, des Tauschens, des Umherziehens, des Ruhens, des Kämpfens etc.) mit einer ihr von außen zukommenden Auflage einengt und erschwert. Strikturen sind dem materiellen Vollzug der Akte extrinsisch: sie liegen nicht in seinem ursprünglichen Bestand begründet. Sie haben zudem, gemessen an Kriterien der Koordination gelingender Prozesse, einen oft uneinsichtigen, willkürlichen, manchmal bizarren, stets die Funktionalität dieser Akte beeinträchtigenden Charakter. So liegen im Vollzug der triebhaften, natürlichen Funktion des Essens keine intrinsischen Komponenten vor, die den Anlass noch den Keim einer Strikturauferlegung enthalten, die ihn in seiner Dauer, seines Aufbaus, seiner Inhalte und seiner Rhythmik bestimmen und mit Zulässigkeiten und Tabus belegen. Kultur kann aus der Perspektive dieser ihrer Genealogie aus der symbolischen Beschwerlichung der funktionalen Vollzüge eben keine Verlängerung und Potenzierung der natürlichen Ausstattung der Spezies sein. Sie ist eine selbstaufgelegte Durchkreuzung des eindeutigen Weltbezugs des sie schaffenden und verantwortenden Lebewesens⁶.

Alle Handlungsbereiche der Existenz werden von solchen Strikturen durchzogen. Eine klar beobachtbare Tendenz der Strikturauferlegung ist ihre symbolische Zentrierung um den Körper oder um körperliche Vollzüge. Dies hat damit zu tun, dass eine Grundform der Striktur die Erzeugung einer symbolischen Reinheit ist, welche die Voraussetzung des möglichen, ordentlichen, ja selbst schlechthin nützlichen Vollzugs der Handlung abgibt⁷. Ohne Gewährleistung der Reinheit kann keine Handlung fruchten⁸, ja sie würde von einem Makel

5 Für die Benennung der Sache und die Prägung ihres Begriffs sah ich mich schon im Französischen dazu gedrängt, auf das englische Wort ‚stricture‘ zurückzugreifen. Die Entwicklung des Begriffs findet sich in meinem Buch: ‚Aperceptions du présent. Théorie d’un aujourd’hui par-delà la détresse‘ (2010: 152ff.).

6 Für eine tiefgehende Hinterfragung und Eruierung der hier recht apodiktisch und letztlich flüchtig formulierten Grundthesen verweise ich auf das oben zitierte, eine entsprechende Theorie der Kultur entwickelnde Werk ‚Aperceptions du présent‘.

7 Hier gibt das Lateinische einen Wink, das mit *irritus/irrite* die Vergeblichkeit, Wirkungslosigkeit, Nutzlosigkeit einer Handlung qualifiziert (*rite* bezeichnet hingegen deren ‚gepflegter/gepflogener‘, dem Brauch (*mos*) gemäßer Vollzugsmodus).

8 Ein Bereich profaner Handlungen muss eigens herausdifferenziert werden, darin es nunmehr gleichgültig ist, auf welche Weise das zu Tuende verrichtet wird. Hier ist es nicht mehr nötig, Rücksicht auf Reinheit noch Unreinheit zu nehmen. Zwar ist ein solcher Bereich von allem Anfang gewissermaßen

befleckt, der sie verungültigt und den Handelnden zur Vollführung kathartischer, eigens die Verfehlung als solche wiederum reinigender Maßnahmen zwingt. Denkformen und Bildlichkeiten der Reinheit verweisen stets auf den handelnden und hantierenden Körper in seinem Kontakt mit Dingen und Kräften der Welt. Das Imaginäre der Reinheit impliziert primär die Eigenleiblichkeit eines Subjekts, das auf die Korrektheit seiner Berührungen, Einmischungen und Mischungen mit der Welt genaue Rücksicht nehmen muss⁹.

Ein anderer Grund der symbolischen Körperzentrierung der Striktur liegt in der Tatsache der phänomenologischen Verschränkung der der Striktur intrinsischen Vollzugsbeschwerlichung mit der Pein, die strukturell aus ihr erwächst. Es gibt ursprünglich keine körperzentrierte Striktur ohne ein gewisses Maß an Schmerz: erstere verliert ihren eigenen Sinn, wenn sie sich abkoppelt von ihrem Sinnerleben in der Pein ihrer Zufügung. Es ist die Pein, die aus der Vornahme einer (funktional/rational) nicht notwendigen Veränderung am Körper entsteht. Es ist auch die Pein der Hemmung der geradewegs gehenden Befriedigung eines treibenden Bedürfnisses, die ohne die zukommende Striktur ganz natürlich aufgegangen wäre. Bei näherem Hinsehen erweist sich die Reinheitsschematik selbst, die von sich aus die schmerzliche Komponente nicht ohne weiteres verrät, als umstellt von jener weiteren, am Leib mehr oder minder sichtbar ausgeführten, ihn prägenden Markierungsschematik.

Aus dem Gesagten ergibt sich folgendes Bild. Die menschliche Gattung verlässt, als einzige kulturstiftende die Einbettung der ihr verwandten Spezies in den Funktionszusammenhängen der Natur. Sie verlässt damit die Strukturanlage der allgemeinen biologischen und ethologischen Regulierung der Aufeinanderbezogenheit von Organismen und Umwelt, von Bedürfnis und Befriedigung. Dies tut sie nicht nur über eine Ausweitung ihrer natürlichen funktionalen Ausstattung durch eine technische, die sich mit eigens dazu

ausdifferenziert, da sonst die Welt durch und durch sakral wäre und dadurch das Heilige kein Anderes zu sich mit seinem eigenen Sinnentwurf und -vollzug mitsetzen würde; dennoch ein Bewusstsein der Richtigkeit und Gemäßheit durchdringt diesen Bereich und verhindert, dass die Verrichtungen, die in ihm statthaben, jeglicher Richtschnur entbehren. Die Anfänge der profanen Praxis und Technik sind vom Gefühl der Entsprechung zu Mustern der Wohlgetanheit der jeweiligen Handlungsfolgen bestimmt. Letztlich findet sich die kulturelle Striktur überall, da alles Tun seiner – selbst rein technischer – Korrektheit und Geordnetheit einen ‚symbolischen‘ Charakter angedeihen lässt. So haben z.B. der geordnete Tausch von handlichen Objekten in Versprechen und Übergabe, das Flechten von Weiden zu Schnüren, das Säugen von Kleinkindern, das Rühren von Breien etc. eine mehr oder minder starke Symbolik, je nachdem wie bindend die Richtigkeit der Abläufe vorgestellt wird. Dies hat zu tun mit der in den frühen Morphologien der Kultur ausgeprägten Deutbarkeit aller Form, Sinn und Ziel habenden Vorkommnisse der Welt. Alle geordneten Weltzusammenhänge – sowie deren Brüche – sind ‚symbolisch‘ deutbar, und nicht nur profilierte rituelle Handlungen oder besonders sinnschwere Ereignisse. Die Verselbständigung der Technik zu einer symbolisch neutralen Hantierung mit realen Potenzialen der Welt läuft parallel zur Objektivierung der Natur als symbolisch indifferenten Zusammenhang von mechanischen Prozessen. Vor der Emergenz jener Form von Technik bleibt alles konkret hantierende Handeln mit den verschiedensten symbolischen Strikturen belegt, welche seinen Sinn und sein Gelingen bestimmen.

- 9 Man müsste auch sagen: peinliche Rücksicht. Zur Peinlichkeit der Beachtung symbolischer Strikturen bringen die gleich anschließenden Ausführungen wesentliche Klärungen.

geschaffenen Artefakten einer materiellen Kultur bemittelt. Sie tut es auch nicht schlechthin durch eine am Sinn orientierte Steuerung ihres Verhaltens, die sie an die Seite oder an die Stelle der natürlichen Instinktsteuerung stellt. Sie tut es vornehmlich durch die in dieser neuen Dimension der Sinnorientierung begründete Selbstauflegung von symbolischen Strikturen, die wider-natürlich und anti-funktional am eigenen Körper oder vom eigenen Körper aus wirken. Sinn ist die inaugurale Dimension eines In-der-Welt-Seins, das von einem Dasein entworfen und als solches vor-verstanden wird¹⁰. Er hebt die Natureinbettung radikal auf und eröffnet die selbständige Referenz einer stets am Körper und den Einengungen seiner Vorgaben erschaffenen symbolischen Ordnung, die der menschlichen Welt ihre charakteristische Organisation gibt.

Die Gestaltungen der symbolischen Ordnung lassen die Kultur ihre Inhalte und ihre Orientierungen über komplexe Artefakte verhandeln, die sich von den materiellen und technischen, selbst in ihrem weitesten Verständnis, stark unterscheiden. Es sind Formen der subjektiven und sozialen Sinnerzeugung und Sinnstabilisierung. Sprache, Mythos, Poesie, Religion, Recht, Krieg, Tanz sind solche symbolischen Formen unter vielen anderen¹¹. Sie können auch funktional gedeutet werden, indem sie nach ihrem Beitrag zum Ermöglichen einer Existenzformel menschlicher Kollektive befragt und auf ihre Leistung zur Sicherung dieser hin beobachtet werden. Die Strikturen, auf die wir deuten, sind immer Bestandteil dieser Formen und, wie wir es ansetzen, immer strukturell umweghaft, indem sie zunächst kontrafunktional operieren. Sie bieten auch denjenigen Schlüssel zum Verständnis der Kultur, der die Kulturanthropologie von der scheinbar unverzichtbaren Heuristik der Funktion befreien kann. Sie lenken den Blick auf die Trieborganisation der Spezies und die Bedingungen der peinlichen Entnahme (der Exaktion)¹² von Sinn aus ihr. Sie lassen vor allem die Zentrierung der ‚strikturalen‘ Intentionalität im Körper erschauen.

Eine solche Darstellung fügt sich mit großer Einsichtigkeit in die Genealogie der Kultur ein, die sie mit der Urhandlung des Opfern als Stiftung der symbolischen Ordnung schlechthin beginnen lässt. Das Opfer ist überall und strukturell die Einwilligung in einen selbstzugefügten Verlust, der an sich immer schmerzt, aber in seinem Sinn und seiner Reichweite umkodiert wird: Das Opfer wird als geschuldet gedeutet und entlohnt den eingetretenen Verlust durch die auf ihn antwortende Gnade der Numina (Gewalten), an die es sich richtet. Freud hat ein kompliziertes Urdrama ersonnen, das die Entstehung der Kultur aus einer fehlgeschlagenen Revolte der Söhne der Urhorde erklärt: Kultur beginnt mit dem nicht mehr durch den Vater fremd auferlegten, sondern durch Schuld und Reue selbstaufgelegten Triebverzicht. Sie setzt sich fort von einer Generation zur anderen durch das Neuerleben

10 Diese Formulierungen verweisen selbstverständlich auf Heideggers ‚Sein und Zeit‘ (1979).

11 Der Begriff der symbolischen Formen ist bekanntlich von Ernst Cassirer geprägt worden – in seinem verbändigen Werk ‚Die Philosophie der symbolischen Formen‘ (1954).

12 Um einen von Foucault bevorzugten Terminus zu gebrauchen: die ‚exaction‘ deutet in den verschiedensten Zusammenhängen auf die gewaltsame Abverlangung von etwas von einem Subjekt, das dieser ‚exaction‘ unterworfen (*assujetti*) wird und durch die es seinen Subjekt-Status erlangt.

der neurotisierenden Szenen von Vaterliebe, -hass und -mord und den darin begründeten, die Triebgeschicke des Individuums prägenden Problematiken der Schuld und der Sühne.

Alte und neue ‚Anthropologie‘: kastrative und nicht-kastrative Strukturierung des Begehrens

Uns interessieren hier die symbolischen Markierungen des Körpers und der Sinn oder Unsinn, den sie heute für Recht und Gesellschaft ausmachen. Der Umweg über Anfangsgründe der Anthropologie schien uns unverzichtbar, um die Fragen, die sich aus solchen Eingriffen in den Körper und den oft damit einhergehenden Verletzungen seiner Unversehrtheit ergeben, richtig zu formulieren. Der Sinn der Akte, in denen sich jene Markierungen vollziehen, muss, in unserem Ansatz, als der phänomenologische Schlüssel zu ihrem Verständnis eruiert werden. Ergebnis unseres phänomenologisch-anthropologischen Streifzugs ist die Neugewinnung des Begriffs der Striktur zur Lektüre dieser Markierungen. Es ist auch die Einsicht in die unverbrüchliche Zusammengehörigkeit von Striktur und Körper, von Einschreibung nativer Individuen in die symbolische Ordnung ihrer Kultur und peinlicher Markierung ihrer Körper. Vor dieser Einschreibung sind die Individuen und ihre Körper noch roh, bar jeglicher kulturellen, d.h. in ihre jeweilige Kultur eingliedernder Markierung: Sie sind in ihrem nativen Zustand noch vollkommen ungeschlachtet und erheischen der langen Reihe der Inskriptionen, die immer weitere Stücke ihrer Roheit von ihnen abstreifen und sie zur vollen Hineinformung in die gewirkte Kultur führen. Wenn einige dieser Inskriptionen, wie z.B. die Namensgebung, unkörperlich und dadurch nicht körperlich schmerzlich erscheinen, so schreiben sie immer die Subjekte in symbolische Determinationen und Strikturen hinein, die starke Einschnitte in die freie, ungeordnete Entfaltung ihrer Neigungen und Triebe, und damit vereindeutigende Kastrationen ihres Begehrens bedeuten¹³. Foucault hat die unnachgiebige Gerichtetheit dieser ‚symbolischen‘ Determination auf den Körper gezeigt. Der Grundgestus seiner Theorie war gerade jener der Entschleierung jeglicher solcher Determination, ja selbst der bloß diskursiven, sublimierendsten, als einer direkt an Körpern sich auswirkenden, in ihr Begehren unmittelbar schneidenden, gewaltsamen Maßregel¹⁴.

Es geht hier nicht darum, die Foucaultsche Rebellion gegen jede Form von Disziplinierung durchzuspielen, um auf die Körperlichkeit, genauer die peinliche Körperbezogenheit der Striktur zu pochen. Für uns ist diese Bezogenheit in der Genealogie der Kultur eindeutig angelegt, sofern diese mit der sakrifiziellen Sühne beginnt und aller symbolische Sinn, in den anfänglichen Kulturen, sich auf die verschiedensten Weisen in den Körper einzuschreiben hat. Gestik, Mimik, Körpertechnik, interaktionelle Nähe und Distanz binden den Körper zu einer von Striktur durchbestimmten Gesamtgestalt. Körper sind in dieser Hinsicht

13 Françoise Dolto (1984) hat unter dem Einfluss Jacques Lacans eine bejahende Theorie der Kastration entwickelt. Sie sprach von einer die psychische Strukturierung ermöglichenden, periodisch wiederholten ‚Verabreichung‘ der verschiedenen, die Entwicklung des Kindes und Heranwachsenden skandierenden Kastrationen.

14 Zu diesem Gedanken und dessen Ausarbeitung in Foucaults Werk siehe meinen Beitrag (2006).

energetisch gebundene, antriebsgezügelter, durch Verunreinigung gefährdet auf einander und ihre Umwelt bezogene, über ihre Grenzen und Gehalte wachende Gebilde. Sie sind damit von symbolischer Stringenz durch und durch eingespannt.

Die Schwierigkeit, die im Zusammenhang mit der Verweisung auf Foucaults Ansatz auftritt, ist jedoch in sich lehrreich. Sie verrät die gegenseitige Abgekehrtheit zweier epochaler Weisen des Menschseins oder, um es kurz zu sagen, zweier ‚Anthropologien‘/Menschentümer¹⁵. Foucault lehnt nämlich insgesamt die kastrative Strukturierung der verkörperten Sinn- und Handlungsschemata der bislang erschlossenen und ausgelebten Existenzformen ab. Sein Werk fällt in die Zeit hinein, die den Wendepunkt ausmacht, ab dem ein Anspruch erhoben wird, den dieses sein Werk – unter anderen auf diesen Punkt konvergierenden Werken – mit großer Klarheit und Insistenz zum Ausdruck bringt: Es geht gerade um den Anspruch auf die Verwirklichung einer nicht-strikturalen – oder nicht-kastrativen – Prägung und Bindung der Körperlichkeit. Der Körper sollte aus der Mitte entfernt werden, auf die hin alle Strikturen von Hause aus und von allem Anfang an sich richten, in die sie sich versenken und in der sie spannungsreiche leibliche Gestalt annehmen. Ein solcher Anspruch stellt anthropologisch ein absolutes Novum dar. Er zeichnet einen Bruch in der bisher in allen uns bekannten Menschentümern nie unterbrochenen Konstanz des Grundentwurfs des Menschseins als eines Seins aus der Not und der Schuld, das von Anbeginn das Begehren beschneidet und diese seine Beschneidung körperlich markiert.

Die neue ‚Anthropologie‘ (das neue Menschentum) ist keine von Theoretikern erdachte noch von Befreiungswilligen erwünschte und zu erkämpfende Angelegenheit. Sie ist eine bereits angebrochene Wirklichkeit, die unser Heute charakterisiert, genauer noch: ausmacht. Der Anspruch, der in ihr lebt, wird zwar nicht schlichtweg realisiert, aber er besteht als solcher und bewegt, von seiner strukturell allbestimmenden Grund-Lage heraus, alle möglichen Prozesse, die der sozialen Kommunikation ihre Gehalte und ihr Gepräge geben. Dabei geht es also nicht um die Frage, ob wir das neue post-kastrative Menschsein bereits voll ausleben oder ob es erst unsere Nachfahren verwirklichen werden, noch ob es je überhaupt über den Anspruch und sehr partielle Ansätze zu seiner Realisierung hinauskommen wird – weil es möglicherweise in sich unausführbar ist. Denn diese Frage benötigt tief gehende theoretische Klärungen, äußerst sorgfältige begriffliche Verständigungen sowie breit angelegte phänomenologische Beschreibungen der sozialen Gegenwart¹⁶. Wichtig ist einzig, dass der genannte Anspruch als das wahrgenommen wird, was den Unterschied zum alten Menschsein ausmacht und den Bruch mit ihm voll auswirkt: Er ist das Novum und die bereits angebrochene Wirklichkeit, die er, und nicht seine Verwirklichung, auszeichnet und ausmacht¹⁷.

15 Zum Begriff einer ‚Anthropologie‘ als geschichtlicher Verfassung eines Menschseins, d.h. als epochales Menschentum – und nicht als Wissenschaft oder Lehre vom Menschen – siehe das oben genannte Werk: *Aperceptions du présent*, das die Ausarbeitung des Begriffs zentral leistet.

16 Diese haben wir in ‚Aperceptions du présent‘ geliefert.

17 Unter ihm braucht eine ihm vollends gemäße, ihn verwirklichende anthropologische Realität nicht zu entstehen. Er kann zur Entstehung einer neuen, aber nicht in seinen Termini zu beschreibenden Realität führen.

Wichtig ist auch einzusehen, dass er uns hier nur insofern interessiert, als er sich in die Klärung des anthropologischen Hintergrunds einfügt, ohne dessen Kenntnis die Frage nach Sinn und Möglichkeit der symbolischen Markierung von Körpern nicht bedeutsam gestellt werden kann.

Die Zirkumzision als symbolische Körpermarkierung

Gehen wir von einem Beispiel einer solchen Markierung aus und fragen nach den Bedingungen ihrer heutigen Zulässigkeit. Die Wahl des Beispiels dürfte nicht schwer fallen, da die Aktualität uns ein ausgezeichnetes liefert, das noch den Vorteil bietet, eine reiche, recht kontroverse, die breite Öffentlichkeit stark interessierende Diskussion hervorgerufen zu haben. Es ist die jüdische Zirkumzision, die neulich von einem deutschen Gericht als Körperverletzung qualifiziert wurde und dadurch zu Verbot und Ahndung Anlass geben musste. Wir interessieren uns hier nicht für den Verlauf des Falles noch seiner Diskussion, sondern für die anthropologische Fragestellung, die für sein Verständnis entwickelt werden muss.

Die Beschneidung des männlichen Kindes oder Heranwachsenden ist eine in vielen Kulturen der Geschichte und der Gegenwart sehr verbreitete Praxis. Religiös geboten, wird sie an den männlichen Nachkommen annähernd eines Viertels der heutigen Menschheit vollzogen. Sie besteht in der Abschneidung der Vorhaut und hat zur Folge die Bloßlegung der Eichel. Sie entspricht einem Typus symbolischer Markierungen, die einen drastischen Eingriff an einer sehr empfindlichen, um eine Körperöffnung liegende Stelle des Körpers benötigt. Sie betrifft zudem das Hauptorgan der Sexualität beim werdenden Mann, in dem die beiden Dimensionen der sexuellen Funktion, Lustgewinnung und Reproduktion, ihren Sitz und ihre Betätigung haben. Der Eingriff bemittelt sich einer sehr scharfen Klinge und besteht in der Abschneidung, Entnahme und Entsorgung einer fleischlichen Stelle des Körpers. Er ist sehr schmerzhaft, mit Zunahme des Schmerzes in Dauer und Intensität, je älter das Kind oder der Heranwachsende ist. Seine Ausführung bedingt eine sichtbare und endgültige Veränderung am Körper: das betreffende Organ hat ein anderes Aussehen und eine leicht veränderte Performanz, ohne feststellbare Behinderung der ihm eigenen Funktionen (der Miktion und der Reproduktion) – unähnlich dem, was oft in den weiblichen Beschneidungen geschieht.

Was bei dieser symbolischen Markierung ausgeführt wird, ist konkret eine partielle Enthäutung. Im Gegensatz zur Tätowierung wird sie nicht an der bestehen bleibenden Haut eingezeichnet, sondern stellt die Entnahme eines realen Stück Fleisches/Haut am Körper dar¹⁸. Wenn beide Markierungen die Charakteristik der Dauerhaftigkeit und Untilgbarkeit des sichtbaren Merkmals, den sie am Körper setzen, gemeinsam haben, so unterscheiden sie sich in der Intensität des Schmerzes, die bei ihrer Vollführung entsteht, sowie im Gestus des Schneidens/Beschneidens/Abnehmens, den die Zirkumzision inne hat. Im Gegensatz zu den ephemeren pikturalen oder gröberen Markierungen (Bemalungen, Beschmutzungen,

18 Wir spielen auf das „pound of flesh“ des *Merchant of Venice* an (4. Akt, 1. Szene).

Beklebung, Bedeckung) des Körpers, die anlässlich eines periodischen oder unregelmäßigen Ereignisses (Fest, Jagd, Krieg ...) ausgeführt werden, sind Tätowierung und Beschneidung symbolisch-endgültig widmende Markierungen, die das Individuum fürs Leben zeichnen und es unwiderruflich unter das in seinem Körper eingeschriebene Zeichen stellen. Die Beschneidung stellt, wenn man sie phänomenologisch genau rekonstruiert, eine paradigmatische Markierung dar, weil sie alle Züge der zeichnenden Zufügung einer Striktur in sich hat und sie in verstärkter, plastischerer Form aufweist. Insbesondere ist ihre Symbolik sehr expressiv sowie in all ihren Momenten kräftig artikuliert und vermittelt.

Die jüdische Beschneidung zeichnet den Beschnittenen recht früh vor und vollzieht an ihm den symbolischen Akt der Aufnahme in die Geschlechterreihe einer menschlichen Gruppe, die sich von allen anderen Gruppen durch ihr Gesetz streng absondert. Zugehörigkeit zur Gruppe und Gesetzesobservanz sind zwei Seiten ein und desselben Tatbestandes, der seinen Anfang mit der Zirkumzision nimmt. Diese ist das Zeichen des Eintritts des Beschnittenen in den Bund der Gruppe mit dem Gott, der sie für sich formt und hegt. Insofern stellt die Zirkumzision einen inauguralen und initiatischen Ritus der Eingliederung des Einzelnen in die Gruppe durch seine Stellung unter deren Gesetz sowie seine Widmung zu Achtung und Höchstschtzung dieses Gesetzes und zum innigen Dienst an ihm. Zeichnungs- und Widmungssymbolik erreichen hier eine besondere Prägnanz, indem sie sich mit einem Motiv der tiefst möglichen Aneignung der Striktur (des Gesetzes) verbinden und diese verherrlichen. Von dieser Stelle aus strömen dann die Gefühls- und Denklinien der abgründigen Liebe zum Gesetz und dessen Annahme mit starken Händen zur innigsten Anwendung auf sich. Der ganze Körper wird von den Strikturen des Gesetzes durchzogen und gespannt. Freud hat diese Gestalt monotheistischer Religion und Frömmigkeit mit der Zwangsneurose in Verbindung gebracht: So wie der Körper des Obsessionellen von den inneren Zuckungen seiner nervösen Erregtheit stets zu seinen kompulsiven Gebärden gezogen wird, so werden die auferlegten Strikturen bedingungslos geschätzt und befolgt. Der Kreis schließt sich mit großer Folgerichtigkeit an dieser Stelle, wo die Beschneidung zur höchsten und teuersten Striktur erklärt wird, der die Gruppe unbedingt anhängt und an sich vollführt.

Diese recht kursive Beschreibung der Beschneidung hat keinen anderen Zweck als die materiellen und symbolischen Hauptmomente dieser religiösen Markierung zu vergegenwärtigen, damit im Laufe unserer Klärungen und Argumentationen nicht auf vermeintlich Bekanntes, letztlich aber sehr vage, manchmal auch irrtümlich Vorgestelltes verwiesen wird. Im Folgenden wird es darum gehen zu verstehen, wie diese symbolische Praxis der alten ‚Anthropologie‘ in die neue eingehen kann. Wir erinnern daran, dass in unserem Ansatz diese letztere von dem Anspruch lebt, das Subjekt einer von vornherein strikturalen/kastriativen Strukturierung zu entheben. Es geht nun darum zu zeigen, wie dieser Anspruch zu einer Sanktuarisierung des Körpers und seiner dermischen Hüllen führt und was dies für die alt-menschentümliche Form der Markierung von Körpern bedeutet.

Interkorporale Nähe und Distanz

Schon die elementaren Körpertechniken, die sittlichen Regelungen der häuslichen ‚Symbiosen‘ – um diese Sphäre primären Zusammenseins so mit Althusius und Luhmann zu benennen¹⁹ – sowie die Brauchtümer, die das alltägliche Zusammenleben der Gruppe im Raume der Begegnung und der Interaktion ihrer Mitglieder intuitiv und fließend ordnen, setzen Maßstäbe für alle Zumutungen der Annäherung und Entfernung von Körpern zu einander²⁰. Wenn man sich diesen Aufbau der Ordnungen von Nähe und Distanz von Körpern zu einander vergegenwärtigt, dann wird man der Tatsache gewahr, dass sowohl die alte als auch die neue ‚Anthropologie‘ das Regime der Nähe stets begrenzt und als Ausnahmehereich der interkorporalen Interaktion behandelt. Das heißt, dass Nähe stets für einen speziellen Typus von Interaktionen reserviert wird, nämlich den ‚privaten‘ – im etymologischen Sinne der vorenthaltenen –, häuslich geborgenen, symbiotischen. Einzig hier dürfen Körper sich gewöhnlich oder andauernd berühren, aneinander und aufeinander liegen, einander in all ihren Teilen und Blößen sichtbar sein, ihre eigenwüchsigen Ausdünstungen und Gerüche ohne Hemmung in den engen Räumlichkeiten ihres Zusammenseins ausströmen. Hier sind die dermischen Körperhüllen – die Haut der einzelnen Körper – keine absondernden und unbetastbaren Grenzflächen, sondern die primären Flächen der interkorporalen Intimität von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Geschwistern unter sich, von Domestizität und Herrschaft im familiären Haushalt. Hier sind die empfindlichsten und intimsten Stellen des Körpers, nämlich die Körperöffnungen²¹, Gegenstand der schamfreien Rede und Pflege. Im Haushalt tradiert sich eine spezielle Kunde vom Körper, in der sich ein urtümliches Wissen sedimentiert hat mit den ihm anhängenden, manchmal begnadeten Fertigkeiten – des Säuberns, Massierens, Einfettens, Erschwitzens, Besprechens, Einlullens ... Hier werden alltäglich alle körperlich betonten Verpflegungen und Verrichtungen geteilt. Es ist der Bereich, in dem die Körper geboren, genährt, verwöhnt, gewaschen und gesäubert, aufgezogen, bei Krankheit gepflegt und kuriert, in den Tod begleitet, im Tode beweint und umbetet werden.

‚Vor der Tür‘²² beginnt jener andere Bereich, ‚draußen‘, der vom Leitprinzip der interkorporalen Distanz bestimmt wird. Hier wird der Nachdruck auf die Wahrung des Abstands zwischen den einander entgegen tretenden Körpern, auf das Einander-nicht-zu-nahe-treten gelegt. Die bloße Bekundung der Wahrnehmung des Körpers des Anderen vermittelt sich in

19 Luhmann (1994) hat den Begriff der *symbiosis* bei Althusius vorgefunden und ihn von dort entlehnt.

20 Siehe dazu meinen Beitrag (2000), wo die Rolle des gesellschaftlichen Status in der Modulierung interkorporaler Distanz thematisiert wird.

21 Siehe zu einer Phänomenologie der leiblichen Orifizialität, Clam 2012.

22 Alle Kulturen kennen diese liminale Struktur der ‚Tür‘ – sei sie aus Holz, Stein, Stoff oder gar ganz immateriell, wie der bloß sich an nicht erigierten Grenzen zeichnende ‚Friede‘ (Umfriedung) eines gehegten Bereichs (*dominium, domus*). Viele Sprachen sagen ‚draußen‘ mit der Vokabel, die die Tür besagt, so z.B. im Lateinischen *foris* oder Griechischen *thuraze* – siehe dazu den ausführlichen und erhellenden Eintrag *forès* in Ernout/Meillet, (1959: 246f.). Außen wird somit von der Scheidewand her, die das Außen vom Innen trennt, ausgesagt. Sie trennt den privaten vom öffentlichen, den symbiotischen vom politischen Raum.

einer speziellen Be-rück-sichtigung, in einem Rechnungstragen der Tatsache, dass das, was mir gegenüber erscheint, ein Körper – der Körper eines Anderen – ist. Dies drückt sich in einer Rück-sicht-nahme, einem *re-spectus*, aus, der darin besteht, dass das Hinblicken und Wahrnehmen einen merklichen²³ ‚Rückzieher‘ macht, eine den Antrieb des eigenkörperlichen Auftritts und Zugehens zurücknehmende, nach hinten gerichtete, Abstand schaffende Bewegung vollzieht. Eine solche Be-Achtung wird in allen Kulturen von allen Körpern verlangt, die einander ebenbürtig auftreten: Bei Standesunterschieden wird jene Be-Achtung asymmetrisch, nur vom niedriger Gestellten erwartet. In einer Gesellschaft von *ingenui* (Freien) wird sie dann universell praktiziert, während sie in einer Gesellschaft von Sklaven, d.h. von Unbesichteten (*aprosôpa*) oder Nicht-Personen vollends fehlt. In den stratifizierten Gesellschaften der europäischen Vergangenheit spielen die ständischen sowie die stylistischen Modulationen der Distanz eine große Rolle und geben den höfischen Kulturen ihr gestisches Gepräge²⁴.

Der ‚Respekt‘ als Vorgabe einer jeglichen Interaktion ist keineswegs nur in solchen Kulturen zu Hause. Er ist ein struktureller Zug der (öffentlichen) Erscheinung von (ebenbürtig-freien) Körpern überhaupt in allen denkbaren nicht-symbiotischen Räumen. Er ist der ‚Hof‘, der eine solche Erscheinung umgibt. Genauer: er ist die stets eindruckliche Apperzeption, das stets überraschte, weil im Nachhinein feststellende Gewahrwerden des Aufgetretenseins einer Person im Raum. Selbst wenn ein solcher Auftritt längst vorgesehen ist oder vollkommen gewöhnlichen Charakter hat, so setzt der *respectus* immer erst vom Vollzug der Erscheinung her ein. Der *respectus* ist nichts anderes als die ‚Einräumung‘²⁵, die Eröffnung und die Organisation des Raumes für die Erscheinung des Anderen im Sinne einer Raumgewährung um ihn. Damit die Person des Anderen überhaupt als solche begegnen kann, muss sie erst räumlich durch die Gestik der Be-Achtung in den Raum hineingelassen werden. Ihr Auftritt muss räumlich durch die Verdoppelung ihrer Umhüllung mit einem sie umgebenden Abstand in Szene gesetzt werden. Ihre dermischen Hüllen müssen jenseits jeglichen Zugriffs förmlich – in manchen Kulturen regelmäßig zeremoniell – ent-fernt werden. Die Geste der Ent-fernung der Körpergrenzen des Anderen sanktuarisiert dessen Körper und bedeutet ihn als unantastbar. Sie signifiziert, dass die Interaktion in keiner Weise die Hülle des respekterzeugten Abstands um diesen Körper brechen wird. Der *respectus* ist somit zusammenfassend die am Eigenleib erfüllte und von diesem her vollzogene ent-fernende Einräumung des fremden Körpers in eine Abständigkeit zum eigenen, die dessen reale Konturen um eine auratische Mantelung erweitert, die ihn jeglichem realen Zugriff entzieht²⁶.

23 Bemerkbar ist der Rückzieher hier in dem Sinn, dass er einen Unterschied macht, eine sinnvolle Differenz setzt.

24 Siehe dazu vornehmlich Paravicini (1997), der einen weiten – insbesondere bibliographischen – Überblick über die sogenannte Residenzforschung gibt.

25 Die Andeutung bezieht sich hier auf die existenziale Deduktion des Raumes in den §§22ff. von Heideggers ‚Sein und Zeit‘.

26 Nicht dass ‚Respekt‘ im symbiotischen Raum fehlt. Ganz offensichtlich wird er Eltern und anderen Mitgliedern der im Haushalt mitlebenden erwachsenen Verwandtschaft seitens der Kinder,

Die neo-anthropologische Intangibilität von Körpern

Die Körper erscheinen mit all ihren symbolischen Markierungen und erwirken durch diese den ihnen zustehenden und geeigneten *respectus*. Ebenbürtige Körper leben letztlich durch alle Kulturen hindurch von den konstituierenden Apperzeptionen ihrer Erscheinung und dem diese universal regelnden Gestus der Ent-fernung her in einer Selbstverständlichkeit ihrer Entrücktheit gegenüber unmotivierten realen Eingriffen seitens anderer an ihnen. Die neue ‚Anthropologie‘ bringt jedoch in diese Einräumungsstrukturen der erscheinenden Körper entscheidend Neues hinein. Sie verabsolutiert die Ent-fernung und sanktuarisiert den Körper nicht nur für den Anderen, sondern auch für sich selbst. Wenn alle Kulturen die strukturelle Abständlichkeit der fremden ebenbürtigen Körperlichkeit kennen, so kennt keine vor-postmoderne Kultur eine so drastische und durchgängige Entrückung des Körpers vor jeglichem Angriff auf seine Integrität.

Der Status von Körpern ist die anfängliche Angelegenheit des Rechts, das in allen Kulturen Körper entwerfen muss, die sehr bedingt für Nähe, Berührung, Beanspruchung, Nutzung zugänglich sind. Das Recht gibt seinerseits an, welche Körper wie weit disponibel bzw. indisponibel sind und liefert mit seiner auf begriffliche Genauigkeit und differenzierende Verdichtung ausgerichteten Beschreibung der Sachverhalte die formale Normierung dessen, was Körpern vonseiten anderer Körper widerfahren darf. Was Körper tun und erleiden dürfen oder müssen ist das, worauf es letztlich in der Zwangsformalität des Rechts geht, welche sich von der bloß sittlichen und supererogatorischen, nicht in ihrem Vollzug erzwingbaren Geboten der Moral unterscheidet. Die ultieme Geltung des Rechts wird durch die physische Koerzition von Körpern verschafft. Es ist jenes Äußerste, an dem das Recht nicht mehr durch das Zusammenspiel seiner Autorität und der willigen oder unwilligen Komplienz der Rechtssubjekte schlechthinige Achtung erfährt, sondern es sich gegen die Renitenz einzelner Rechtssubjekte, die sich Gesetzen und Rechtssprüchen nicht fügen, eigens Geltung verschaffen muss. An dieser äußersten Stelle springt die ultieme, physische Zwangskomponente des Rechts hinein und richtet sich gegen physische Leiber. Hier müssen konkrete *corpora* (wie in der Prozedur des *Habeas corpus*²⁷) erfasst werden und zur Ausführung eines Handelns gezwungen werden. Hier muss sich das Recht mit einer Gewalt habenden Instanz

Adoleszenten, jüngeren Erwachsenen und der Domestizität erwiesen. Er ist nicht nur asymmetrisch oder einbahnig, sondern unterscheidet sich vom außen, in der Gesellschaft praktizierten Respekt durch seinen Sinn. Liebe- und Pietät-betonter Respekt koexistiert mit dem symbiotischen Gemeindegewalt der Körper und ihrem schamfreien intimen Kontakt. Er kann daher nicht zusammenfallen mit jenem gesellschaftlichen, anders strukturierten Respekt.

- 27 *Habeas corpus (ad subjiciendum)* heißt ja: erfasse, bemächte dich des Körpers, damit er jeglicher, ihm androhender willkürlicher Gewalt entzogen und der geeigneten, legitimen, seine Rechte wahren Rechtsinstanz überantwortet wird. Diese Figur kehrt die allerursprünglichste Figur der Interaktion von Körpern um: Sie gebietet die schützende und bewahrende Erfassung des Körpers, damit er gerade der ihn gleichzeitig erfassenden Urgewalt des Stärkeren entzogen und der abgeleiteten, instituierten, frommen, gerechten, kultivierten Gewalt des Rechts anbefohlen wird.

verbinden, die durch die reale Anwendung ihrer Machtpotenziale an den Körpern der Rechtsunterworfenen den Bestimmungen des Rechts zur Verwirklichung verhilft.

Die konstituierende Zwangsdimension des Rechts stößt heute auf ein transformiertes Verständnis von dem, was zeitgenössischen Körpern zugemutet werden kann. Körper sind in den neuen Verhältnissen unbedingt unverletzlich und unantastbar. Selbst dem ärztlich heilenden, manchmal lebensrettenden Eingriff sind Körper entzogen, solange die betroffenen Subjekte nicht darein einwilligen. Körper dürfen nicht einmal bestraft werden. Strafvollzug am unantastbaren Körper kann nicht mehr die Form der peinlichen Traktierungen bestimmter seiner Teile annehmen. Einzig der Freiheitsentzug bleibt als koerzitiver Vollzug physischer Gewalt an ihm denkbar. Gerade an dieser Figur der Zwangsausübung an einem Körper, der dabei nicht das geringste Maß seiner Integrität einbüßen darf, wird mit voller Klarheit ersichtlich, wie weit unsere Kulturen und ihre Rechtsordnungen mit dem Grundsatz der Unantastbarkeit der Körper ernst machen.

Zu einer solchen unbedingten Achtung der Körper, die sie in ihrer physischen Ganzheit sanktuarisiert, kommen die Kulturen der Gegenwart nicht durch Zufall. Erst der langatmige und vielschichtige Entfaltungsprozess ihrer tragenden Werte führt sie dahin. Verankert in den Verfassungsordnungen ihrer Staaten und Staatenbünden haben diese Werte seit Ende des Zweiten Weltkrieges einen Prozess der Selbsterschließung und Verwirklichung durchgemacht, der von immer radikaleren Ansprüchen ihrer Geltung getragen wurde. Vieles von dem, was bisher fraglos anging – wie geschuldeter Geschlechtsverkehr in der Ehe, elterliche oder erzieherische Züchtigung von Kindern, Zirkumzision von Unmündigen etc. – erschien immer problematischer im Lichte der Grundsätze, die den ‚Menschen‘ in der allseitig rechtsordnenden Unantastbarkeit seiner Würde etablieren sollten. Der Prozess ging bis zur Verschmelzung zweier Unantastbarkeiten, die der Würde mit der des Körpers. Dieser wird im Laufe der Entwicklung immer „stringenter“ von seiner Intangibilität her konstruiert: Man bewegt sich sozusagen von den Strikturen, die dem Körper, im Vollzuge der symbolischen Einprägung der Sinnordnung seiner Kultur an ihm, auferlegt werden, zu einer alles beherrschenden, negativen Striktur der unbedingten Nichtanfassbarkeit des Körpers an sich. Die Kultur gleitet von der Arbeit an ihrer materiell und physisch-körperlich zu prägenden symbolischen Ordnung zu einer Arbeit der selbst auferlegten Enthaltung jeglicher solcher Prägung und der Freihaltung des Körpers von jeder Fremdbührung und von jedem Fremdeingriff für eigens von ihm, genauer von der ihm innewohnenden subjektiven Willkür, zugelassene Berührung und Behandlung.

Dieser Wechsel von einer materialen, in den unterschiedlichsten Formen am Körper zu markierenden symbolischen Ordnung zu einer rein formalen, den Körper mit einem Umland der Intangibilität belegenden und ihn somit in eine geschlossene Sphäre abstrakter und negativer Prinzipien der Selbstbestimmung²⁸ entrückenden Ordnung muss als solcher

28 Wir reden von formal-negativen Prinzipien der Selbstbestimmung, weil diese nicht auf direktem Weg zu haben ist, sondern immer auf dem des Freihaltens eines Raumes von jeglicher Bestimmung, darin die subjektive Willkür sich dann selbst bestimmen kann, wenn sie es will. Die Positivität der

eingesehen und beschrieben werden. Es ist, wie wir meinen, ein epochal-anthropologischer Wechsel: Die Ereignisse, Diskurse, Gesinnungen, Haltungen und Verhalten, die in ihm stattfinden, d.h. von seiner Zugrichtung her bestimmt werden, können nicht verstanden werden, wenn sie nicht anthropologisch kontextualisiert und vor den von ihm angezeigten Bruch der Beständigkeit des Menschseins über die ganze uns bekannte Geschichte der Spezies gestellt werden. Rechtskontroversen gewinnen nicht nur an einer Anreicherung durch solche Vergegenwärtigungen der kulturellen Großprozesse um sie. Sie können zu den richtigen Termini ihrer Fragestellungen nicht einmal kommen, wenn sie sich nicht von sei es anfänglichen Erkundungen dieser Prozesse instruieren lassen.

Unter diesen Bedingungen erscheinen die an zeitgenössischen Körpern vorgenommenen symbolischen Markierungen als notgedrungen in ihrem Sinn verwandelte Praktiken. Sie sind nicht nur keineswegs imstande, einen lebendigen Bezug zu den in ihnen einberufenen materialen symbolischen Gehalten von jenseits des epochalen Bruchs wieder herzustellen. Sie können auch nicht den neuen, um die formale Striktur der unbedingten Intangibilität konstituierten Status des Körpers umgehen, weder praktisch noch gesinnungsmäßig. Der neue Status der Körperlichkeit ist in allen Ausprägungen der zeitgenössischen Kultur zentral präsent. Er gehört zu den festesten Einstellungsbeständen der Individuen in unseren Gesellschaften. Selbst die überzeugtesten Befürworter von religiösen oder kulturellen Markierungspraktiken in den Gesellschaften unserer Postmodernität verbleiben²⁹, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, in ihrem Verständnis und Entwurf des eigenen und des fremden Körpers auf dem Boden der formalen Striktur der Hegung des Körpers vor jedem Eingriff und seiner Sanktuarisierung innerhalb seiner physischen Hüllen. Die vollständige Deckung von Haut und Ich ist Anfangsgrund der neuen Individualität³⁰. Die neue formale Striktur ist materiell inhaltsleer und symbolisch hohl. Sie verlangt einzig die Bewehrung und Freihaltung des Körpers von jeglicher Berührung und Traktierung, in die er nicht eigens einwilligt. In den Grenzfällen, wo das Subjekt nicht in der Lage ist, sich selbst zu

Selbstbestimmung ist vermittelt durch die unbedingte Nicht-Fremdbestimmung, der Freihaltung der Subjekte in einem freigewordenen, an sich abstrakten – oder wenn man es mit Kant sagen will, intelligiblen – Raum, in dem alle Adjuvanzen der Fremdbestimmung durch alle möglichen ‚sinnlichen‘ Motive (um es wiederum mit Begriffen der kantischen Rechtlehre auszusagen) neutralisiert werden. Freiheit ist (nach Kant) ein Sich-frei-machen von allen bloß sinnlichen Motiven der Willensbestimmung für eine Orientierung dieser einzig am moralischen Gesetz und seinem Imperativ. Siehe zur Ausarbeitung des Gedankens bei Kant (1797/ 1798/1956).

- 29 Soweit sie jenem Teil der heutigen Menschheit angehören, der den epochalen Bruch gänzlich vollzogen hat. Man muss nämlich präzisieren, dass sich in den peripheren Gebieten um die zentrale Moderne der heutigen Weltgesellschaft Mischformen der Existenz fortschreiben, die Bestandteile der alten anthropologischen Matrix neben solche der neuen bestehen lassen. Zur peripheren Moderne und dem Fortbestehen von Elementen der alten Gesellschaftsstruktur in der neuen, die Dynamik der funktionalen Ausdifferenzierung von sozialen Subsystemen voll entfaltenden Struktur siehe Neves (1992); siehe ferner zu den regionalen Differenzierungen der neuen Oikumene mein ‚Aperceptions du présent‘.
- 30 Bekanntlich hat Anzieu (1985) die Koextension beider psychoanalytisch theoretisiert.

entscheiden in Bezug auf das, was seinem Körper widerfahren soll oder darf, bedeutet eine solche Bewehrung und Freihaltung, dass ihm kein Schmerz und kein Schaden widerfahren dürfen. Alle Eingriffe am Körper müssen basal als analgetisch und hygienisch gewährleistet werden. Dies stellt die ‚bottom line‘ aller Körperberührungen und -behandlungen unter den heutigen Bedingungen der Kultur dar. Auf dieser Grundlage können die uns beschäftigenden symbolischen Markierungen der Körper nur noch materiell ausgedünnt und verwandelt fortbestehen: als Vergewisserungen tradierter Kultur und Identität, die aber angesichts ihrer inhaltlichen Verarmung und der Unfähigkeit heutiger Kultur, im alten Register der Schuld und der Pein in den Körpern eine intrinsisch analgetische und gegebenenfalls unhygienische Symbolik einzuschreiben, einen inhärent folkloristischen Charakter annehmen müssen.

Literatur

- Anzieu, D. (1985): *Le Moi-Peau*, Paris.
- Bergson, H. (1959): *L'évolution créatrice*. In: *Œuvres*. Paris, Edition du Centenaire, S. 487-811.
- Cassirer, E. (1954): *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt.
- Clam, J. (2010): *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*. Paris Gansse Arts et Lettres.
- Clam, J. (1997): *Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes*. Paris PUF.
- Clam, J. (2000): »Lösung vom Status. Eine Indeterminationssoziologie des Körpers«. In: C. Koppetsch (Hg.), *Körper und Status, Zur Soziologie der Attraktivität*. Konstanz UVK, S. 237-266.
- Clam, J. (2006): »Law's Origin in Desire. Consequences for the Thinking of Normativity«. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 27 (1), 51-66.
- Clam, J. (2012): *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps*. Paris Gansse Arts et Lettres.
- Dolto, F. (1984): *L'image inconsciente du corps*. Paris Seuil.
- Ernout, A., Meillet, M. (1959): *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris.
- Heidegger, M. (1959): *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen.
- Ingold, T. (Hg.) (1994): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London.
- Kant, I. (1797 / 1798 / 1956): *Die Metaphysik der Sitten. I. Rechtslehre*. Darmstadt.
- Luhmann, N. (1987): *Rechtssoziologie*, 3. Aufl., Opladen.
- Luhmann, N. (1974): »Symbiotische Mechanismen«, In: ders. *Soziologische Aufklärung 3*, 228-244.
- Luhmann, N. (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Malinowski, B. (1968): *Une théorie scientifique de la culture*. Paris.
- Neves, M. (1992): *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasiliens*, Berlin.
- Paravicini, W. (Hg.) (1997): *Zeremoniell und Raum*, Sigmaringen.





XII

Le non-choix de la parenté : une éthique de la nécessité

La question qui se pose d'une mise en relation des deux termes, « éthique » et « famille », semble être assez simple à approcher :

La famille est une communauté de personnes liées par des liens divers : liens de sang, de cohabitation dans un ménage, de partage des espaces et des tâches de la vie privée ; communauté détournée des interactions publiques, enclose dans les murs d'un espace « intime » dedans, voilé au regard du dehors.

La famille est une *societas vitae*, une réunion de personnes qui font association de vie, font partage de la vie telle qu'elle s'accomplit dans le cadre que nous appellerons – avec une sociologie systémiste – « symbiotique »¹.

L'éthique est l'ensemble des considérations normatives qui règlent les attitudes et les comportements de personnes engagées dans des échanges sociaux de tout ordre entre elles.

La famille étant la communauté que nous avons rapidement caractérisée, elle héberge des personnes entretenant des relations extrêmement étroites et de portée concrètement vitale et symboliquement fondatrice ; une éthique familiale se trouve dès lors toujours impliquée dans la régulation de ce foyer élémentaire de la coexistence des hommes.

Dans toutes les cultures, la normativité régissant ce lieu premier de la consociation est des plus fortes : non seulement les devoirs y sont les plus durables et les interdits les plus drastiques, mais tout ce qui s'exige dans la famille, de ses membres, pour ses membres, tout ce qui est valorisé en elle en terme de rôles, d'attitudes, de comportements, mobilise les adhésions affectives les plus manifestes.

La famille est un espace de conception, de culture et de déploiement des potentiels affectifs fondamentaux. Le lien social, avec les sentiments forts qui font la communion des adhésions des individus aux valeurs de la société qui est la leur, s'alimente à ces sources

1 OÙ se partagent les fonctions de la vie qui s'effectuent à même le corps et où la conservation et le soin de celui-ci sont le souci basal. Il s'agit de l'enclos par excellence privé, tel que l'a décrit Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2^e éd., Chicago University of Chicago Press 1998. Voir aussi, sur le concept de *symbiosis*, N. Luhmann, « Symbiotische Mechanismen », in *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen Westdeutscher Verlag 1974, p. 228-244.



émotionnelles premières. La normativité éthique du foyer familial est à la source des normativités éthique et juridique de la société englobante².

Dans ces conditions, on pourrait penser que la question de l'éthique familiale ne devrait poser que les problèmes habituels de conflits de normes qui apparaissent au cours de l'évolution culturelle et des fluctuations de l'évidence et de la validité des valeurs transmises.

Ma thèse est qu'une éthique de la famille aujourd'hui renvoie à des présupposés structurels qui rompent avec la disposition classique de la question et entraîne des perplexités particulières. Elle s'explicité de la manière suivante :

L'évolution de la famille se fait aujourd'hui dans un sens qui radicalise la problématique anthropologique, sociologique et éthique d'une évolution d'institutions majeures du social vers la modernité et la postmodernité³.

Cette évolution se conçoit régulièrement comme transportant d'ancrages (*embeddings*) traditionnels vers des désancrages (*dis-embeddings*) modernes qui enlèvent à ces institutions leur caractère naturel, fatal et social, pour les faire relever de choix libres, individuels et ouverts à la contingence et la variation⁴.

La particularité de l'évolution de la famille comme institution basale de la consociation est qu'elle butte contre une limite irréductible de facticité : il y a en elle un noyau qui ne peut être libre-arbitrarisé, qui ne peut devenir l'objet d'un choix individuel.

Cette limite n'est pas claire et sa perception demande un effort particulier, car les apparences vont dans le sens d'une évolution sociologique finalement tout à fait typique des désancrages modernisants.

En effet, tant la fondation de la famille par le mariage (a) que le déploiement de son projet (traditionnel) par la procréation (b), que la rupture de ses liens par le divorce ou l'émancipation des enfants (c), que le caractère socialement et éthiquement obligatoire de ses liens (affection, solidarité, honneur) (d) ont cessé d'être aujourd'hui des événements naturels-sociaux-destinaux qui adviennent à l'individu sans sa consultation, ni son consentement.

Ces aspects relèvent désormais de ses préférences et font l'objet de choix réfléchis et assumés comme tels, c'est-à-dire comme des décisions de sa libre détermination⁵.

2 Notre approche est ici clairement durkheimienne. Voir, sur la nature affective du lien social, E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris Presses Universitaires de France 1960.

3 J'ajoute ici postmodernité, bien que la représentation classique du conflit des normes ne la touche plus. Le problème est, cependant, qu'à bien des égards, les penseurs postmodernes eux-mêmes retombent souvent sur l'ancienne manière de poser la question, ne sachant pas au fond en quitter le terrain.

4 Je renvoie ici à la conceptualisation de Anthony Giddens, devenue classique entretemps, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford Stanford UP 1991.

5 L'évolution s'accompagne de ce qu'une bonne partie de la sociologie française déplore comme une distension du lien social : on pense alors à une sorte de *deserere* de ce lien (au double sens, latin courant, d'abandonner, délaisser, et étymologique, de délier, détresser), à un desserrement-abandon (ou détressage-délaissement) de toutes ses configurations et de ses instituts natifs.

Il est inutile de passer en revue les quatre items énumérés plus haut pour apprécier l'évolution de l'un et de l'autre vers l'optionnalité. Admettons que s'il y a des différences de degrés, l'évolution se fait de front et touche l'ensemble du phénomène familial dans toute son étendue.

Ma thèse est donc qu'une double facticité se révèle irréductible dans ce phénomène et que son irréductibilité n'est pas liée à des données purement biologiques dont la levée ne peut s'envisager pour des raisons évidentes.

La double facticité en question se révèle plutôt liée à une structuration du désir qui ne semble pas pouvoir plier sous l'ensemble des forces conjuguées de la modernisation optionnalisante.

La première facticité apparaît, elle, à première vue comme « logique » : on ne choisit pas ses parents. Anthropologiquement et dans une certaine perspective d'interprétation des structures désirantes qui doublent cette facticité, on peut dire que l'apparence d'un énoncé apriorique renvoie finalement au phénomène suivant : on ne naît pas de ses propres œuvres ; on ne peut se choisir soi-même.

La deuxième facticité, elle, n'a pas l'évidence logique de la première, mais n'en est pas moins irréductible. J'emprunte à escient pour la formuler un énoncé un peu tranchant : « il n'y a pas de désir d'enfant » –, comme un autre disait : « il n'y a pas de rapport sexuel ».

Je veux dire : aucun enfant ne peut naître d'un désir (au sens courant du terme), c'est-à-dire ici d'un choix⁶.

Une fois explorée cette double facticité, quelque chose comme un reflux de l'intensité optionnelle de l'ensemble des phénomènes sociaux qui font notre modernité arrive à se suggérer à nous.

On se rend compte qu'une certaine illusion d'optionnalité se nourrit des avancées incassantes des prérogatives de l'autonomie individuelle (en particulier, de ses déclinaisons genrées et sexuelles) dans la communication sociale, et centralement ici, dans son observation et sa configuration normatives dans l'éthique et le droit.

Sur toute sa largeur phénoménale, l'optionnalité ou la transformation réflexive de l'ensemble des déterminations de l'individu en choix ou en autodéterminations autonomes travaillée par l'action insoupçonnée, freinante ou régressive, d'un facteur inédit. Celui-ci n'apparaît pas, dans les descriptions sociologiques, parmi les objets couramment identifiés comme paramètres d'une situation ou d'une évolution sociales. Il s'agit du désir.

Or, nous pouvons observer, d'abord, une sorte de « fatigue » du désir caractérisant le moment contemporain du processus d'individualisation – processus qui corrèle avec l'évolution moderne dans son ensemble. Le désir semble, en effet, faiblir devant l'attracteur de

6 J'ai eu occasion de développer l'un et l'autre point de vue, de manière inégalement détaillée, à la vérité : le premier, dans un chapitre (sur le choix de soi) de mon ouvrage, J. Clam, *L'Intime, Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007 ; le deuxième dans une partie centrale de mon ouvrage J. Clam, *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

passivité que constitue la structure expectative de l'optativité humaine : l'homme, comme être capable de se projeter dans un avenir sien, y est porté par un vœu intense et multiple, un élan de souhait qui a, cependant, la particularité de ne pas se comprendre comme capable, par une activité ou un engagement quelconques de sa part, de faire advenir le contenu de ce vœu. Il se maintient, au contraire, dans une attente optative de ses réalisations et ne veut recevoir celles-ci que de la grâce et de la faveur d'un fond du monde⁷.

Nous pouvons observer ensuite une prévalence de la structuration désirante du sujet humain telle qu'elle s'est toujours faite, c'est-à-dire sous sa forme immémoriale. Il y a une sorte de figure constante du désir qui reste prévalante en dépit des transformations que la modernité apporte dans tous les domaines de la communication sociale. Nous désirons toujours selon les figures majeures du désir déposées depuis toujours dans les mythes, l'imagination infantile, la psychè pathologiquement troublée.

Explicitons rapidement les deux facticités que nous avons pointées. Commençons par celle de la naissance d'un sujet au monde et de l'irréductibilité de son impossible auto-détermination à venir à être ; ou encore de l'irréductibilité de la présupposition de grands Autres à l'origine de cette advenue.

Le non choix de la parenté

On ne choisit ni ses parents, ni la famille dans laquelle on naît. Que veut dire cette évidence, ce jugement de fait, mais de validité quasi eidétique ?

Cela veut dire, d'abord, que tant que les enfants naîtront enfants, ils viendront d'un non-être à l'être par un processus de génération mis en branle par des adultes de la même espèce, vivants au monde. Ils ne peuvent participer à la décision qui les met sur les voies de cette entrée dans le monde.

Cela veut dire ensuite qu'ils ne peuvent choisir de ne pas être ; ils ne peuvent que gémir, regretter ou souhaiter ne pas l'avoir été d'un vœu irréel : « Puissé-je ne pas avoir été mis au monde, ne pas être né (*mê phunai*)⁸ ! »

L'existence est un fait de facticité absolue : elle est ainsi agencée qu'elle ne peut être observée qu'à partir du fait de son propre donné. Elle se présuppose toujours elle-même et sa propre prise en soi, ne pouvant se reconnaître et s'observer qu'accomplie et advenue ; elle ne peut s'observer qu'à partir de ce même accomplissement toujours déjà là, sans raison, et de cette advenue jamais voulue comme telle. L'existence doit avoir été advenue dans un existant pour qu'elle en puisse être observée.

Ainsi, on ne peut se placer avant l'existence ou hors d'elle pour la désirer, la souhaiter ou ne pas le faire.

7 J'ai proposé une théorie de la structure expectative de la désirance dans mon ouvrage *L'Intime, ibid.*, p. 75-107.

8 Tel est le cri que pousse Œdipe au moment où il découvre l'identité de la personne que le destin a mis sur son chemin pour qu'il la séduise ou la tue.

Pour entrer dans l'existence, il faut naître d'adultes déjà existants. Ceux-ci ouvrent les voies de la descendance et y font entrer leurs enfants.

Cela leur donne, indépendamment de leur rôle de culteurs de l'enfance de leur géniture, la puissance génitrice qui fait entrer dans l'être un être qu'on ne consulte pas pour cela.

Phantasmatiquement, les parents participent de cette puissance du destin, du *phunai* sans vouloir, ni désir – qui se fait avec ou advient à l'enfant né. On ne peut rien opposer à leur grand-altérité.

C'est en cette facticité que s'enracine la virtualité de l'inceste dans tout excès du surplomb grand-aliène (c'est-à-dire d'un « grand Autre»). C'est en cette facticité et la virtualité de son excès que s'enracinent l'interdit quasi inconditionnel de l'inceste et toute l'éthique discursive de son rejet contemporain.

En effet, la causation du *phunai* (de l'être-engendré) par les *parentes*⁹, *gennésantes*, *tiktontes*¹⁰ (les engendrants) a pour pendant la prématuration de l'engendré tout au long de la période néoténique de son développement (la petite enfance, en gros) et la position hyperdépendante / hyperdébitrice qui est la sienne au départ.

Cette asymétrie donne place à un possible qui est celui d'un enflément excessif de la demande du grand Autre géniteur vis-à-vis de son enfant. Sa demande irait au-delà de qu'il peut attendre de celui à qui il a donné l'existence – ou qu'il a « fait prendre dans l'existence ». Il est donc possible, sur la base de la structure même de la génération humaine, que le grand Autre géniteur fasse demande, auprès de l'être qu'il a engendré, de sentiments qui excèdent les sentiments liants-distanciants de la gratitude et de la piété qui sont la règle des rapports filiaux dans les cultures humaines. L'excès ruinerait la capacité de distanciation du petit homme, ruinerait sa capacité de « désertion »¹¹ nécessaire du lien, le livrant à une demande grand-aliène qui le dévaste.

Ainsi, il faut distinguer ici deux facticités, auxquelles s'attachent deux nécessités :

- la facticité de l'advenir au monde par l'action génitrice de *parentes*, d'une part ;
- la facticité du venir au monde enfant (du *Kindgewesensein* freudien¹²) dans le soin et la sollicitude de parents, de l'autre.

Ce sont donc deux choses différentes que :

- l'être-piéagé dans l'être par l'action de parents qui font advenir d'eux dans l'être un enfant ;

9 Participe présent (de la forme athématique) du verbe latin (*pario*) qui veut dire engendrer.

10 Participes des verbes grecs (*gennaô*, *tiktô*) qui veulent dire engendrer.

11 Je fais encore une fois allusion ici au double sens de *deserere* : desserrement-abandon.

12 J'ai eu occasion de montrer que les thèses du *Moïse* de Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Studienausgabe IX, Frankfurt Fischer 1939, p. 459-581, souffrent d'un manque de développement de ce motif de l'avoir-été-enfant (dont j'ai construit le concept du *Kindgewesensein*) : J. Clam, « Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel ». Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters », in *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, éd. Hegener, Wolfgang, Giess : Psychosozial-Verla, 2006, p. 123-158. Voir également la version française de l'étude en fin de ce volume.

- et le venir de l'enfant de dépendances totales et d'attachements vitaux fondés dans la prématuration génésique de l'homme venant au monde comme petit enfant incapable de se maintenir dans l'être sans soin parental.

Les deux réponses éthiques

Il y a deux réponses éthiques modernes à ces facticités et ces nécessités. Ces réponses sont modernes dans le sens où elles s'expriment en termes de choix et d'assomption de choix et qu'elles se placent, avec leur optionnalité, tant à l'endroit des géniteurs que de l'enfant advenu – alors que les réponses traditionnelles ne se plaçaient qu'à l'endroit de l'enfant et se cristallisaient autour des complexes symboliques de la piété (filiale)¹³.

Nous ne considérerons ici ces réponses qu'au point de vue de l'enfant, tout en sachant que cela ne constitue que la moitié pour ainsi dire de cette éthique. Les choix parentaux et leur lecture éthique nécessiteraient des développements à part¹⁴.

La première réponse relève de ce qu'on pourrait appeler une éthique de l'individuation et de la responsabilité.

Il s'agirait ici pour l'individu advenu sans choix propre de grandir au-dedans et au-devant de son propre destin, de son propre lot du vivre dans une sorte d'appropriation de la vie propre malgré ce qu'elle emporte de factice, de non choisi par soi, de donné en amont de tout choix : rentrer en le lot et le faire sien comme devoir, mission, tâche, etc., de devenir l'individu que l'on est. C'est une sorte d'appropriation de l'allocation, de l'allotement d'un psychosome (d'un corps et d'une âme), d'un nom, d'une ascendance, d'un site dans le monde et dans son histoire.

La deuxième réponse relève de ce qu'on pourrait appeler une éthique de l'arrachement à toute individuation.

Il s'agirait ici pour l'individu advenu de se plier aux facticités de la situation pour se placer devant l'exigence d'un choix radical de soi, d'un « naître de ses propres œuvres »¹⁵ et non pas des œuvres de *parentes*, dans la lignée d'une descendance et d'une histoire. Dans cette conception du choix de soi, il y a une mission impérieuse de sortir de la facticité, d'y résister, de se mettre sur les « chemins d'une liberté »¹⁶ qui se fonde – et ne peut trouver son expression réelle que – comme refus de tout ascendant factuel né des épaisseurs factices

13 Il est vrai qu'à l'endroit des parents faisait pendant un interdit extrêmement vif de l'inceste, interdit qui, en dépit de son maintien formel, a subi, à l'époque contemporaine, de grands ramollissements de sa substance symbolique. Cependant, à la différence de l'éthique contemporaine qui est vraiment symétrique dans sa supposition de l'autonomie et du choix en relation tant aux parents qu'aux enfants, la Loi traditionnelle est clairement asymétrique, l'interdit de l'inceste étant d'un ordre tout à fait singulier par rapport à tous les autres types d'exigences qu'elle peut formuler.

14 J'ai donné ces développements dans mon *Aperceptions du présent*. p. 239ss.

15 La référence est ici à J.-P. Sartre, *Œuvres romanesques*, Paris Gallimard (coll. Pléiade) 1981.

16 La référence est ici également à J.-P. Sartre.

d'une situation qui lui est faite dans le monde et le cours de son histoire, des interactions et des déterminations qui la constituent.

Telles sont les deux réponses éthiques qui se conçoivent dans les conditions de pensée et d'action produites par la transformation moderne. La réponse éthique régulièrement donnée dans toutes les cultures qui ont précédé ou sont restées en dehors de cette transformation n'entre pas en question ici. Elle est caractérisée par une affirmation forte de « l'ordre » dans lequel on naît et l'acceptation du destin qui y est tout contenu. Il ne s'agit à aucun moment d'une individuation expresse. Celle-ci n'est en effet possible et n'ouvre un espace de choix et d'autodétermination, que parce qu'un choix est ouvert d'appropriation ou de rejet de l'appropriation. Quant à un arrachement à la facticité de l'ordre natif, il est tout simplement inconcevable et appartient à l'espace de l'impensable qui se trouve au-delà de celui en lequel évolue la communication sociale traditionnelle dans son ensemble.

Le débat éthique contemporain : oscillation entre deux inclinations du jugement

Or, si nous regardons de près les deux réponses possibles dans les conditions d'existence collective du monde d'aujourd'hui, nous nous rendons compte qu'elles constituent les deux pôles d'une oscillation typique de l'ensemble de nos débats éthiques entre ce qu'on pourrait appeler deux inclinations du jugement.

Ces inclinations ne sont pas réfléchies, vivent de sources d'évidence séparées, mais de force quasi égale, mobilisant des potentiels expressifs et intensifs de première importance.

L'articulation éthique qui les amène à expression est une des articulations affectivement les plus fortes du sujet. Elle correspond à son affect, sa pensée et son dire les plus tendus, les plus insistants, ceux qui reçoivent les accents les plus sincères et les plus vrais.

Curieusement, ces deux inclinations coexistent dans le même sujet et la même culture. Leur clivage net n'est ni souhaité, ni pratiqué.

Elles sont contradictoires, mais se mêlent selon les circonstances de la vie, toujours mobilisables par des articulations rhétoriques qui affectent le sujet qui les perçoit.

Nommons-les. Il y a, d'une part, une rhétorique de l'affirmation de l'exigence symbolique qui tranche dans l'illimité des désirs individuels et collectifs; et, de l'autre, une rhétorique de l'affirmation de l'autonomie et des libérations par le choix de soi.

L'une et l'autre affirmation se prêchent très bien. Les rhétoriques qu'elles mobilisent mordent dans de l'évidence vive. Elles n'ont nulle peine à convaincre, presque à l'envi, les mêmes auditoires. Nous disions plus haut qu'elles se partageaient les convictions du même sujet qui, sans en soupçonner l'incompatibilité, les adopte alternativement.

Éthique du retranchement symbolique

La rhétorique éthique d'affirmation de valeurs morales impliquant devoir et peine payée, c'est-à-dire un sacrifice consenti pour y satisfaire, correspond à un fond moral fondamental qui alimente avec constance l'intuition morale à travers les siècles et les cultures. Ce fond consiste en le rejet de toute position hubristique.

L'affirmation d'exigences symboliques va toujours de pair avec le rejet de tout excès dans la conception et la pratique de l'appropriation pour soi des choses du monde. Sont ressenties comme excessives (impies, transgressives, hubristiques) des positions de soi qui empiètent sur ce qu'on doit aux autres, à l'Autre en général, et qui se font sans prise en compte de ce dû. Elles se font par une espèce d'affirmation inconsidérée du propre, affirmation absolument centrée en soi, estimant qu'il n'y a de dû qu'à soi, étendant la sphère de ce dû à tout ce dont on peut disposer des ressources et des opportunités du monde.

La *hubris* est, dans les cultures traditionnelles, le paradigme de la transgression morale et religieuse par excellence. Elle est impiété et « folie », position de soi au-dessus de tout le reste, enflement de soi au-delà de toute limite, alors que tout soi, tout sujet, dans le cadre cognitif et culturel des sociétés prémodernes, se conçoit et se définit comme ce qui se retranche dans des limitations de son désir, accomplit sur lui-même et sur son désir les amoindrissements symboliques nécessaires qui lui permettent de subsister en accord avec le désir et la loi de l'Autre : à celui-ci, il lui faut expressément faire place et laisser valoir son ordre.

La normativité morale dans les cadres individualisants de la modernité puise aux mêmes sources et se meut au sein des mêmes structures du désir et des impulsions de la détermination de soi. L'éthique fonctionne selon les mêmes schémas anti-hubristiques que l'exigence symbolique des ordres religieux et moraux traditionnels. Elle est ainsi foncièrement affirmation d'un devoir de se plier sous une loi qui limite les prétentions « égoïstes », tranche à travers elles et tout ce qu'elles peuvent représenter de projections désirantes.

La famille est le foyer d'interactions sociales où la similitude structurelle entre les deux types d'exigences normatives est la plus forte et où un certain vague subsiste qui les fait encore se mêler – ou encore qui rend un désenchevêtrement de leurs motifs difficile. C'est là où les rhétoriques de l'oblativité (c'est-à-dire du sacrifice de soi) et de l'hétéropréférence (c'est-à-dire de la préférence de l'autre), en particulier de l'enfant, à soi, ont une forte validité – et coexistent avec l'autre type, foncièrement étranger, de rhétoriques du choix de soi.

Quand, dans les questions qui se posent à la famille contemporaine, l'inclination du jugement – dont je parlais plus haut – va dans le sens de la prévalence de figures de l'exigence symbolique, elle tend à s'articuler en une éthique de l'individuation et de la responsabilité qui est l'appropriation d'une facticité et, ultimement, son acceptation affirmative. Une telle facticité fait limite à soi et accomplit sur son désir les retranchements d'un « contentement » qui constituent une sorte de renoncement assumé d'aller jusqu'au rejet de cette espèce d'aliénation primaire de soi.

Cela veut dire précisément que cette éthique de l'individuation ne s'articule pas comme elle l'a toujours fait jusque-là. Elle n'emprunte plus les chemins des exigences symboliques traditionnelles qui sont ceux de la soumission, de la piété, du culte, de l'abnégation et de la dépense à perte ou du déclin de soi. Ces voies sont celles de la *Fügung*, de la complaisance (au sens du pliement de soi sous une exigence) inconditionnelle qui vit d'un rapport, impossible pour l'individu contemporain, à un grand Autre qui lui donnerait ses certitudes et les garanties de ses ordres normatifs. Ces garanties valident l'ordre symbolique auquel l'individu se plie, ou encore face auquel il ressent le devoir de se plier.

La thèse est ici que même si les sources évidentielles et émotionnelles traditionnelles de l'exigence symbolique dirigée contre soi ne sont plus disponibles pour alimenter l'intuition éthique contemporaine, celle-ci ne vit pas moins du sentiment irrépressible d'un « devoir » qui tranche dans le désir propre et le pose comme l'objet d'une désapprobation et d'une contention. La voie de l'une des inclinations de l'éthique de la famille aujourd'hui est dès lors celle d'un non-choix ou plus exactement d'un choix qui assume l'inéluctabilité d'un renoncement au choix de soi. Elle est choix d'assumer une facticité qui très clairement rétrécit les directions de projection de l'individu. Elle implique une économie psychique complexe, mais qui, dans son ensemble, va dans le sens de la limitation et de la culpabilisation de l'individu dès qu'il tend à se dégager des épaisseurs de sa facticité.

Éthique du choix de soi

Mettre en évidence, en face de cette reconstruction du premier versant de l'éthique familiale, l'épuration de son second versant n'est pas très difficile. La figure éthique de l'arrachement et de la liberté du choix de soi est assez strictement complémentaire de la figure de l'individuation par assomption du non-choix.

Elle est loin d'être la figure secondaire dans l'ensemble de la construction. En effet, si les charges émotionnelles mobilisées par la rhétorique de l'oblativité comme cœur de l'exigence symbolique dans le repère que nous décrivons sont très fortes, si elles sont particulièrement assonantes avec l'appréhension contemporaine de l'enfance et l'hyperempathie avec la dépendance et la vulnérabilité qu'elle représente ; ces charges émotionnelles n'en trouvent pas moins leurs limites dans d'autres évidences éthiques tout aussi vivaces.

Or, les évidences des motifs du choix de soi semblent intervenir ici de manière moins voyante et n'occuper que les arrières-scènes du terrain familial. Ceci est une illusion née d'une mauvaise approche. Le foyer communicationnel familial est travaillé très intensément par ces motifs :

L'exigence de sincérité, par exemple, dans la relation des parents entre eux ou dans la relation entre parents et enfants est un représentant essentiel de ces motifs. Cette exigence est d'une évidence très forte qui fait préférer la rupture d'une relation qui ne peut plus s'accomplir dans sa modalité originariaire à sa continuation sans élan émotionnel, dans le semblant ou l'hypocrisie.

L'exigence de sincérité correspond à la transformation centrale du lien familial à partir de l'intimisation de la relation interparentale et intrafamiliale. Elle substitue à un lien coutumier, juridique et social-naturel un lien choisi, fondé sur le sentiment et ne durant sincèrement qu'autant que celui-ci se maintient dans son authenticité et une vigueur minimale. Cette exigence questionne dès lors la promesse ou la garantie de pérennité du lien, le fait dépendre de fluctuations de l'aimance et des changements inhérents à la maturation psychique en rapport avec les aléas de la biographie personnelle – ce constat est des mieux connus de la sociologie historique de la famille.

Subjectivation, intimité, émotionnalisation et variance biographique du lien convergent toutes, en termes normatifs, en une exigence de choix et de décision accomplis et réaccomplis à part le sujet isolé par ce sujet, en correspondance à une norme de l'agir libre et authentique. Tout autre choix se laissant déterminer par d'autres motifs que ceux de la sincérité avec soi-même est non seulement éthiquement répréhensible, mais aussi humainement et pragmatiquement nocif: il ne peut en effet, à terme, que mener à des crises de la relation bien plus graves que celle qui naîtrait d'une véritable confrontation de cette relation avec elle-même, menant le cas échéant à sa dissolution.

La sévérité de l'exigence éthique que nous décrivons est fondée dans le caractère indéfiniment majorable de la rigueur des examens auxquels elle soumet l'intention, la conviction, l'action et les conséquences de celle-ci. L'exigence révèle dès lors son caractère dynamique intrinsèque qui la pousse toujours plus loin, au-delà de ses stabilisations plus ou moins durables, de ses stases successives. C'est une dynamique que nous appelons ici, en suivant l'impératif sartrien d'une liberté qui fait naître le sujet de soi et non d'un Autre, d'«arrachement».

En effet, considérons le sujet dont s'exige une telle sincérité éthique du choix fait à part lui-même et en adhésion avec ses capacités de se projeter toujours libre de toute influence d'épaississements factices de sa situation. Le sujet soumis à cette exigence est en devoir de «s'arracher» constamment à sa stase. Celle-ci n'est rien d'autre que cet épaississement lui-même, c'est-à-dire le potentiel d'une densification de l'«en soi» dans le «pour soi» ou d'une inertialisation du «pour soi» en un «en soi» – pour le dire dans des termes sartriens.

L'exigence éthique en question est donc, intrinsèquement, une exigence d'arrachement constant du sujet à ses densifications, c'est-à-dire à tout ce qui l'empêche de se maintenir dans l'existence comme par un choix continu et actif de soi, un choix agissant de soi. Toute inertie qui s'introduit dans le sujet et son choix de soi est aliénation de ce sujet et dérogation à l'exigence éthique adressée à lui. Il ne peut être fidèle à lui-même que dans l'infidélité à toutes les positions de soi qui durent au-delà de ce qui peut en durer tant que leur projet est vivace.

Il peut paraître inintéressant de travailler avec une philosophie et une éthique aussi radicales que celles du pour soi sartrien, lesquelles, de plus, sont aujourd'hui loin de dominer le débat. En effet, celui-ci ne semble pas laisser de place pour des options aussi aprioriques qui ne partent pas de la casuistique éthique ni des principes généralement reçus d'une morale dont le kantisme semble avoir formulé de manière définitive les principes.

Ma thèse est, au contraire, que le «choix de soi» reste un motif structurant de la pensée éthique moderne, même si l'éthique contemporaine met de plus en plus l'accent sur les aspects pragmatiques et même inertiaux de l'agir. Développer ce point nous mènerait trop loin. Ce qu'il suffit de retenir ici, c'est que le choix de soi doit être lu comme la figure accomplie d'une tendance qui est irrésistiblement à l'œuvre dans l'éthique contemporaine.

Conclusion : une éthique de la nécessité

Pour conclure, je dirais qu'une éthique de la famille aujourd'hui est condamnée à osciller entre les deux pôles évidentiels et affectuels que j'ai reconstruits. Elle est condamnée à suivre alternativement les deux inclinations décrites : celle d'une acceptation de la « stase familiale » par le biais d'une exigence d'individuation qui passe par une morale affirmative des retranchements symboliques ; celle de sa remise en question constante, dans l'intérêt même de sa vigueur et de sa « santé » pour ainsi dire, par une morale du « choix de soi » accomplie dans des arrachements à ses stases.

Au fond, le véritable point de fuite de l'éthique de la famille contemporaine est occulté par la prédominance de ces deux gestes éthiques et des rhétoriques qui mobilisent les ressources évidentielles où ils s'originent. Il se trouve de fait ailleurs.

Je dirais que la famille contemporaine vit d'une éthique de la nécessité qui est faite d'une incapacité de se tenir tant sur l'un que sur l'autre versant de la double construction normative sur laquelle elle oscille. Elle est faite en quelque sorte d'une fatigue muette, d'un épuisement, nés du mouvement d'oscillation et de la tension de clivage qui y opère. Le sujet fondant famille se laisse choir, inconsciemment, dans un repère désirant que l'homme contemporain a quitté – et que j'ai appelé le « repère anankastiqu¹⁷e ». Il se retrouve, très partiellement, c'est-à-dire uniquement en tant qu'il consent à se placer sur des lignes de descendance et de les continuer en coopérant à leur relance générationnelle, sur un sol ancien.

Ici il ne peut être question ni de choix du partenaire ; ni de désir-souhait d'enfant ; ni d'un choix de soi. Il n'y a ni appropriation affirmative des stases de soi et de sa parenté, ni arrachement constant à ces stases par la régénération de leur choix. Il n'y a plus qu'abandon à ce qui doit s'accomplir d'un « désir » immémorial qui n'a aucun rapport au souhait, à la préférence, au choix ou au pouvoir ; mais uniquement à ce qui se fait avec un sujet comme destin de sa pulsion et de son être-toujours-déjà-amointri pour la mort.

17 Sur la théorie de ce repère, voir mon *Aperceptions du présent*.





XIII

Le déclin de l'amour dans l'amour Destins du sentiment amoureux dans la relation intime contemporaine

Introduction

L'amour est un affect tout à fait central qu'aucune « pathologie », aucune théorie des passions ne peut négliger. L'ancienne psychologie, et nous entendons par là toutes les doctrines de l'âme conçues et discutées dans le champ de la philosophie sur la base de la systématisation proposée par Aristote dans son traité *Peri psychês*, place l'amour parmi les *pathê / pathêmata*, les *passiones*, c'est-à-dire parmi les états en lesquels l'âme n'est pas d'elle-même active, mais subit l'action d'objets qui produisent en elle un affect¹. Si elle pouvait se fermer à ces états, l'âme des vivants finis doués d'intellection, serait activité intellectuelle pure² et

1 L'opposition en grec se construit par rapport à *drâma*, *prâxis*, *ergon*. Le spectre sémantique couvert par le grec *pathos*, *pathêma* est très large : il va de l'idée de ce qui affecte le corps ou l'âme à ce qui advient, arrive à quelqu'un ou quelque chose, c'est-à-dire l'événement ou l'accident (*ad-cadere*), ce qui tombe sur, vient frapper, rencontrer et affecter quelque chose (l'allemand dit 'zustoßen'). Le *pathêma* relève alors de la structure ontologique du *Widerfahrnis* (ce qui « ac-cide » à quelqu'un, pourrait-on dire), le *pathein* étant une catégorie ou forme primordiale de donation de l'être chez Aristote (Cf. *Cat.*, 1 b 25, 9 a 36 sq., plus précisément 9 b 29 sqq. sur la distinction entre qualités passives et affections (*pathê*); 11 b 1 sqq. sur l'opposition de l'agir (*poiein*) et du pâtir (*paschein*)). La « pathologie » demeure, au-delà de la tradition scolastique, une composante essentielle de la psychologie philosophique. Pour ne mentionner que les « pathologies » les plus connues : le *Traité des passions* de Descartes (écrit – en 1646-47 – en français, ce qui souligne sa « modernité » et non technicité) et le *De affectibus* de Spinoza qui constitue le Livre III de son *Ethique*. Le statut de l'affect est chez Spinoza ambivalent, dans la mesure où, tout en étant une *idea confusa*, il peut amener tant une majoration qu'une minoration de la force / puissance d'exister (*existendi vis*). La référence est ici au paragraphe intitulé *Affectuum generalis definitio* qui suit la Def. XLVIII du troisième livre.

2 L'intellection ou l'*intellegere* est le *noein* aristotélicien, l'acte substantiel du *nous* (*intellectus*). Le texte princeps de la noologie philosophique classique est le livre III, 4-5 du *Peri psychês* d'Aristote. Celui-ci, ainsi que toute la scolastique philosophique qui se réclame de lui, a dû réintroduire une différenciation entre une intellection passive et une intellection active, cette dernière étant réservée au *nous poiêtikos* (*intellectus agens*), intellect unique et divin, producteur des idées qu'il intègre, la première revenant aux intellects créés des hommes et des anges. Notons que ces derniers, étant des intellects purs sans substrat corporel animé, demeurent passifs dans la mesure où ils ne sont pas créateurs des idées qu'ils ne font, en leur acte d'être incessant et invariant, que contempler et intégrer.



pourrait se séparer de son substrat corporel³, c'est-à-dire organique et animé, sans encourir une diminution quelconque. Or, l'homme est, à la différence de l'ange dont l'animation est incorporelle, incapable d'accomplir, tant qu'il vit et est présent au monde par sa sensibilité, cette séparation. Il est donc fondamentalement affectable ou passible – c'est-à-dire qu'il est continuellement exposé à subir affections ou passions. L'amour, dans le contexte de cette psychologie, est l'affect qui fait demander et *rechercher un objet que l'amant veut garder à soi et dont la possession lui donne satisfaction et jouissance*⁴. Adossée à une doctrine des objets de l'amour et de leur hiérarchie, l'*érotologie classique* va distinguer deux modes d'affection érotique, celui en lequel l'amour est produit par des objets finis / mortels qui attireront et fixeront l'amant à eux, et celui où l'amour est produit par la source de l'amabilité en toutes choses, l'objet qui n'est rien d'autre qu'aimable, qui, sous tous ses aspects, suscite et mérite l'amour. C'est cette différenciation qui donnera la base pour celle d'un amour absolument fondé, passion droite et juste, distingué d'un amour où l'amant succombe à chaque fois au fantasme d'une amabilité illusoire en l'aimé⁵. L'amour des êtres finis fait dépendre d'eux, trouble le discernement et induit toutes sortes de décisions, d'actions et d'omissions dommageables ou répréhensibles.

La *théorie psychanalytique* – entre Freud et Lacan – a appelé besoin ou désir (Bedürfnis, Wunsch, Begierde, Begehren) l'affect ou le *ressort interne qui fait rechercher un objet sous l'impression de la souffrance d'un manque*⁶. La possession de cet objet met fin au déplaisir né du manque et résout la tension douloureuse qui caractérise la privation de l'objet, pour lui faire succéder un état « nirvanique », disait le premier Freud⁷, où le sujet goûte le plaisir de ne

- 3 C'est bien d'une « séparation » qu'il s'agit, selon la conception et la terminologie aristotéliennes. Aristote qualifie – dans un passage central de sa noologie (*De An.* III, 5) – de *chôristos* (séparé) l'intellect du vivant doué de sensibilité.
- 4 Du *Banquet* de Platon à l'*Ethique* de Spinoza, ce sont ces traits qui sont définitoires de l'amour. Les accentuations varient. Descartes suit la veine aristotélienne qui pose le vouloir comme structurellement orienté sur le bien, et qui fait qu'on ne peut vouloir et rechercher et, du coup, aimer que ce qui apparaît bon pour soi : «...lorsqu'une chose nous est présentée comme bonne à notre égard,... cela nous fait avoir pour elle de l'amour » (*Les Passions de l'âme*, Art. 56, in Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris Gallimard 1963, p. 724). Spinoza fait également dépendre l'amour (*amor*) et la joie (*laetitia*) qui lui est associée de la *praestantia objecti* (de l'excellence de l'objet) – cf. *Ethique* III, Prop. XIII, Schol. et III, Def. XLVIII, Explic.
- 5 C'est ce platonisme (de l'effectivité de l'idée dans ses reflets et de l'exténuation de l'effectivité de ceux-ci avec leur éloignement de la première) qui imprègnera toute la vision théologique chrétienne de l'amour, Augustin en étant le grand médiateur. Voir là-dessus Ivanka, Endre von, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln Johannes Verlag 1964.
- 6 Précisons, s'il le faut, que c'est Lacan qui, dans le repère théorique métapsychologique de la psychanalyse, amène à centralité le mot et le concept. La conceptualité freudienne est beaucoup moins précise dans la mesure où elle ne s'est pas intéressée à construire une théorie expresse du désir, cartographiant les trajets paradoxaux de celui-ci autour de ses objets ainsi que l'enchevêtrement des positions des différentes instances psychiques (moi, image du moi, surmoi, ça, etc.) sur ces parcours.
- 7 Il s'agit du premier Freud de l'*Entwurf* qui reconstruit l'appareil psychique comme un appareil énergétique régi par un principe d'inertie (*Trägheitsprinzip*) ou un principe de constance (*Konstanzprinzip*) quasi équivalents. Ces principes ne disparaissent pas de l'œuvre ultérieure, mais sont encore

plus être soumis à la tension. *Paradigmatique* pour cette vision du désir et de son économie tensionnelle est le *rapport de l'infans à ses tout premiers objets*: cette économie est marquée par la figure d'un dénuement ou d'une détresse (*Not*⁸) hyperboliques qui exposent le nourrisson quasi constamment à un risque léthal, dès lors que la satisfaction de ses besoins primordiaux d'être abrité, tenu⁹ et nourri n'est pas assurée. Une carence d'une durée relativement limitée dans cette satisfaction peut induire de très grands dommages à la santé du petit enfant, sinon le dépérissement définitif de celui-ci, les besoins en question ayant une très courte périodicité, certains étant quasi incessants, exigeant un soin ininterrompu. De plus, l'expression du ressenti du manque chez le nourrisson a une *drasticité spécifique* qui ne se retrouve quasiment plus jamais telle quelle dans la vie de l'enfant et encore moins de l'adulte¹⁰. Là l'expression de la « passion » du manque ne se laisse modérer par aucune prise en compte de la disponibilité évidente de l'objet – quand le nourrisson en sent, par exemple, la promesse vocale ou câline, la proximité ou parfois même quand il en accomplit la possession sans cependant pouvoir se désexciter et entrer dans la résolution des tensions de déplaisir donnée par la jouissance, encore différée, des qualités de l'objet. Les tensions de déplaisir à ce niveau de constellation du besoin entrent très vite dans un emballement qui les sature d'angoisse, leur donne une allure panique, les désordonne, les fait se réverbérer les unes dans les autres, les empêchent de s'aligner dans une séquence et de connaître successivement allègements et détentes¹¹. Le *manque* est ici *absolument « nu »*, sa demande un vagissement total, son ressort un abîme d'angoisse.

À cette figure du manque primordial correspond une *figure consonante de l'objet primordial*. La mère se présente au-devant de ce manque comme un objet absolu de la plus profonde satisfaction. Elle dispense la *résolution des tensions dans des orgasmes*, essentiellement alimentaires¹², qui sont des espèces de surtensions de détente. Comme si

discutés dans toute une série de textes (le chap. VII de la *Traumdeutung* (II, 538ss., 568ss.) ; *Triebe und Triebchicksale* (III, 83) ; les chap. I et IV de *Jenseits des Lustprinzips*; *Das ökonomische Problem des Masochismus* (II, 343ss.)). La modification du principe de plaisir à partir du principe de nirvana est clairement exposée dans *Das ökonomische Problem des Masochismus* (III, 344). Je donne les citations de l'œuvre de Freud d'après la *Studienausgabe* en 10 vol., Frankfurt Fischer 1970 – sauf pour l'*Entwurf* (1950c) que je cite d'après les *Gesammelte Werke, Nachtrageband*, p. 375-486.

8 *Not* dit, chez Freud, la détresse principale du vivant, en particulier dans l'expression *Not des Lebens* que Freud utilise déjà dans l'*Entwurf* (p. 390).

9 À côté du nourrissage, le tenir (*holding*) est un besoin et une satisfaction fondamentale. Je renvoie à mon *Genèses du corps: des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants*, Paris, Ganse Arts et Lettres 2014, où est donnée une pièce phénoménologique qui décrit et interprète le phénomène – traité dans l'ouvrage comme corrélatif d'un effort « corporant » du nourrisson, le *nisus* (p. 158ss.).

10 A moins de faire l'hypothèse d'un possible *re-enactment* du « cri primal », comme dans la théorie et la thérapie janoviennes des névroses – cf. Janov, Arthur, *Le cri primal*, Paris Flammarion 1975.

11 Ici, c'est une figure du manque orgastique qui s'esquisse – et non pas de la satisfaction orgastique. Le manque lui-même peut monter à des extrêmes de son intensité et s'y nouer, pour se résoudre après dans des vacillements très affaiblis – qui ressemblent à des pleurnicheries, parfois.

12 La notion d'un orgasme alimentaire a été élaborée par Sandor Radó. Voir là-dessus Fenichel, Otto, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, London 1946, p. 376ss.

la résolution donnait lieu elle-même à un engorgement de détonances se nouant à nouveau sous forme de tensions, mais cette fois-ci de plaisir. Il y a ainsi toujours une poussée climactique dans ce désir hypertendu, celle d'une montée vers la pointe d'une tension qui, là, se rompt et déclenche son propre effondrement, dans un déferlement de plaisir. Par ailleurs, elle est la dispensatrice d'un « soothing » à plus longue période qui prévient l'accumulation des tensions et permet de maintenir celles-ci à un niveau tolérable : de l'objet maternel refluent des ondes qui bercent l'*infans* dans des demi-satisfactions et le conduisent vers le repos hypnotique qui alterne périodiquement avec la vigilance. L'*infans* va ainsi de l'hypervigilance des éclats de sa demande aux bercements qui lui donnent des apaisements durables pour revenir de ceux-ci aux premiers en passant par les satisfactions orgasmiques que nous avons décrites.

Cette configuration du *besoin* et de l'*objet primordiaux* souligne le caractère inconditionnel ainsi que l'*intensité extrême de l'attachement* du sujet en détresse à son objet, et en fait le *modèle* à partir duquel *toute forme d'amour et de recherche « pathique »* d'un objet est pensée. De même, la construction d'un objet absolu de l'amour dans la tradition de la *psychologia rationalis* et de sa doctrine des passions fonde dans un rapport structurel primordial toutes les formes d'attirance et de poursuite suscitées dans l'âme par un objet quelconque. On retrouve ainsi, dans les deux repères théoriques, un mode de *pensée « paradigmatique » de l'amour* qui fait comprendre ses phénomènes les plus variés à partir d'un modèle (*paradigma*) éminent qui en représente la figure originelle et la plus intense. Dans les deux cas, le *sujet de l'amour* apparaît comme *suspendu en son objet* et ne pouvant s'en délier tant que son besoin de lui a l'urgence paradigmatiquement totale qui le caractérise – c'est-à-dire l'urgence posée comme originaire par le modèle d'absolue dépendance qui détermine ici la lecture des phénomènes érotologiques.

Nous voulons nous intéresser dans ce qui suit précisément au centrage de la question de l'amour autour du sentiment amoureux et du rapport de celui-ci à ce paradigme originaire de la dépendance intrinsèquement pathique. Il nous faut donc d'abord montrer qu'à l'intérieur de la sphère des phénomènes de recherche érotique d'un objet, le *sentiment amoureux* a une *spécificité affectuelle* très marquée. De là nous passerons à la mise en évidence des évolutions de la relation amoureuse dans la tradition occidentale de l'intimité intersexuelle, pour faire ressortir la singularité de la condition contemporaine quant à la place du sentiment amoureux dans cette relation. Cette revue des figures de l'amour nous amènera à proximité des phénomènes que l'érotologie infuse dans les formes littéraires, romanesque ou dramatiques, de représentation de l'amour s'est plu à décrire dans toute leur subtilité. Elle nous fera pressentir la très grande intelligence – à la fois sentimentale et manœuvrière – opérant à l'intérieur de ce sentiment.

L'état amoureux comme spécification improbable de l'amour

Une distinction, conceptuelle et nominale, doit être introduite dès l'abord ici, c'est celle entre désir, amour et sentiment amoureux. Nous réservons dans cette réflexion le mot *désir* pour désigner ce que la psychanalyse lacanienne entend très techniquement par cette

notion¹³. Désir est ainsi à la fois plus large et plus spécifique qu'*amour*, que nous entendons ici comme un rapport de bienveillance et d'attachement qui fait le fond de la relation intime entre deux sujet. Le *sentiment amoureux* est, pour sa part et ainsi que nous l'entendons ici, un affect très spécifique qui peut exister et donner son intensité et sa spécificité à une relation intime d'amour, de même qu'il peut en être absent – ou n'y être mêlé que d'une manière marginale ou dans des intensités relativement basses – sans lui enlever quoi que ce soit de sa plénitude spécifique. Ces distinctions n'ont rien de dogmatique et sont destinées à garantir la clarté des descriptions qui suivent.

La psychanalyse a été attentive à suivre les *évolutions de l'attachement primordial*, de la *rupture de sa dualité* primitive, de sa *triangulation* dans la relation *oedipienne* pour accompagner ensuite ses vicissitudes au cours de sa *maturation* ultérieure dans la vie affective et sexuelle de l'adolescent et de l'adulte. Ce faisant, elle a livré un cadre théorique et conceptuel tout à fait suffisant pour projeter une compréhension tant de l'amour dans sa généralité que du sentiment amoureux tel que nous l'entendons dans toute sa spécificité ici. Elle a décrit la *confluence des courants pulsionnel et tendre dans l'amour*, de même qu'elle a mis en évidence la tendance à la *clôture du sentiment amoureux sur lui-même*, déterminant l'isolement et la répugnance anti-sociale du « double-individu » formé par les amants¹⁴. Lacan a, pour sa part, proposé dans un Séminaire célèbre¹⁵, une véritable *érotologie psychanalytique* où il a souligné la paradigmaticité de l'objet et de l'attachement primordiaux, en même temps qu'il a développé une théorie spéciale du fantasme et de l'objet agalmatique qui ont ajouté significativement à la théorie freudienne. Nous pouvons supposer connu ce référent, mais devons insister sur le fait que parler d'amour et de sentiment amoureux exige toujours une approche descriptive et typologisante qui ouvre l'éventail et le nuancier des différentes formes d'amour. Il exige également une approche historique qui permet de situer ces différentes formes sur des lignes d'évolutions anthropologiques et sociologiques sans lesquelles rien de significatif ne peut être dit sur ces sujets.

Nous avons parcouru ces deux approches dans un ouvrage que nous avons consacré il y a quelques années à l'exploration – précisément anthropologique, sociologique et psychanalytique – de l'intimité contemporaine. Nous y renvoyons ici pour ne pas avoir à en redérouler les contenus¹⁶. Ce qui nous intéresse en un premier temps ici, et que nous discuterons sous un angle qui n'a pas été considéré dans l'ouvrage en question – à savoir celui de la distinction entre le sentiment amoureux et l'amour –, c'est la *différenciation des formes d'amour dans la « close relationship » contemporaine*, différenciation qui permet de détailler les moments constitutifs de cette relation comme des ressources attachementales

13 Nous renvoyons à la note 5, un peu plus haut.

14 Cf. sur cette figure du *Doppelindividuum*, Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), (*Studienausgabe* IX, 191-270) Frankfurt Fischer 1974, p. 237. Christian David parle, au sujet de cette figure, d'un « narcissisme à deux » (*L'état amoureux, Essais psychanalytiques*, Paris Payot 1971, p. 182)

15 Lacan, Jacques, *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil 1986.

16 Clam, Jean, *L'intime: Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007.

et motivationnelles relevant de différents registres affectuels. Citons une des tentatives les plus soigneuses d'une telle *typologisation* de la relation intime, celle de Lee qui en distingue six profils autonomes : "(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"¹⁷.

Cette typologie doit être flanquée d'une distinction plus générique de *deux grands styles de relation amoureuse* que sont le « *passionate* » et le « *companionate* love »¹⁸. Une telle distinction est d'une importance majeure pour l'approche de toute la phénoménalité amoureuse contemporaine dans la mesure où le style « *companionate* » se diffuse de plus en plus et de manière tout à fait décisive, quant au sens relationnel qui s'y projette, à travers le construct contemporain du couple. C'est en effet l'*émergence* du « *couple* » dans la relation sexuée qui transforme radicalement celle-ci et c'est la « *companionateness* » qui, de son côté, est en dernière analyse à la source de l'« *accouplement* » contemporain. Nous avons montré ailleurs à quel point une telle relation de « *couple* » est *anthropologiquement improbable* entre les sexes et qu'elle est inconnue de toutes les sociétés avant la percée culturelle absolument novatrice que représente notre modernité tardive¹⁹. Traditionnellement, la relation sexuée, qu'il faut entendre comme la relation d'attirance et d'échange affectif et sexuel entre les sexes²⁰, est principalement conjugale et procréationnelle. Elle ne s'intimise que tout à fait exceptionnellement. Chacun des pôles de ce non-couple (au sens contemporain du « *couple* ») reste entièrement tourné vers la société de ses congénères de même sexe et ne fait jamais partie de celle, close pour lui et sur elle-même, de l'autre sexe. La « *communication* » – au sens contemporain du terme – entre les deux constituants du non-couple est très réduite, sinon inexistante. Elle est surtout d'une toute autre nature qu'intime : elle est essentiellement inégale, asymétrique, sub- et sur-ordonnante, d'état, de destination, d'obligation, de solidarité, de représentation, de bienveillance coutumière, de tendresse amicale ou conjugale parfois, tout cela n'empêchant nullement que des moments d'intimité ou d'attachement passionnel viennent y adhérer de surcroît. Ce sont surtout les enfants qui lient le non-couple, sans nullement le rapprocher au sens d'une proximité intime, le *lien forgé par la progéniture* et la constitution d'une *familia* avec sa *parentalité statutaire* aux pouvoirs quasi illimités et

17 Je renvoie à mon *L'intime*, p. 124, où cette citation a été faite avec une explicitation des renvois et des références bibliographiques.

18 Voir *L'intime*, *ibid.*

19 Pour un exposé approfondi de cette problématique, voir le dernier chap. de *L'intime* (Aux extrêmes de la brillance. Le féminin comme propriété et comme perte).

20 Dans le champ anthropologique, la rencontre sexuée est hétérosexuelle. Quand il arrive qu'elle soit homosexuelle, elle ne peut s'inscrire dans les registres canoniques de la première, qui sont les seuls que la société connaisse et qu'elle sache traiter.

ses responsabilités englobant plusieurs générations et des cercles plus larges de dépendants, étant incomparablement plus intense et *plus robuste que le lien intime*.

Tout cela contraste d'évidence fortement avec le « couple » et son intimité tels que nous les connaissons de notre présent social. Ici la *relation sexuée ne se légitime que de son intensité intime*, à la fois *sentimentale et morale*²¹, sa réciprocité (le lien intime ne peut être « unrequited »), son équité, sa gratuité²². La *conjugalité présuppose*, dans les conditions contemporaines, l'*intimité*. Elle est supposée entrer inéluctablement en crise dès le moment où elle perd son sustentement émotionnel intime. La *procréation*, conçue aujourd'hui comme planning d'un *projet de famille* ou d'« arrivée » d'enfants, doit être toujours « désirée » par le « couple » et faire l'objet d'une concertation empathique et intime où le désir d'enfant de l'un ne prévaut que quand il est rejoint par celui de l'autre. C'est d'ailleurs l'arrivée de l'enfant dans le « couple » qui très souvent déstabilise celui-ci, car il y opère comme un *facteur de désintimisation* qui « ré-anthropologise » pour ainsi dire la relation, la re-constelle, très partiellement, il faut le dire, autour des anciennes constantes de la responsabilité et de la solidarité, au détriment de la communauté émotionnelle et de l'entente sentimentale. Quoiqu'il en soit de ces tensions entre non-couple traditionnel et « couple » contemporain, ce qui intéresse ici c'est le fait que ce dernier se définit de son intimité et se légitime d'elle. Cela le place sous une *pression d'intimité* qui se révèle difficilement soutenable tant que celle-ci est entendue comme le légitimant premier et ultime de la relation, ne laissant pas de place en lui à l'avènement d'aliénations que le non-couple traditionnel savait très bien héberger, dans le référent bien plus large de sa socialité intrinsèque. C'est à cet endroit qu'apparaît le sens pour ainsi dire fonctionnel de la « *companiонатенness* » laquelle n'est rien d'autre, à partir de notre point d'observation anthropologique de ces phénomènes, que l'intimité au quotidien ou la *quotidiennisation de l'intime*. Ce n'est que comme « compagnonelle » que l'intimité peut être vécue tant dans la durée que très souvent aussi dès l'émergence de l'approche intime dans un « couple » naissant.

Nous posons le *sentiment amoureux* comme un *affect substantiel*, comparable à la honte ou la colère, connu de toutes les cultures. Cette *universalité* de l'affect n'empêche pas qu'il soit culturellement projeté, dans sa signifiante, de manière très variée, ni surtout d'assumer dans les économies affectives de ces cultures des places et des fonctions parfois très différentes. Et nous entendons par sentiment amoureux ici un *affect passionnel* dont la forme la plus pure apparaît dans l'*énamoration*, c'est-à-dire à la naissance de la passion amoureuse. D'ailleurs le maintien du sentiment amoureux dans une relation amoureuse au-delà de sa

21 L'intimité est très souvent moralisée sous la forme du « commitment » et de la capacité de le délivrer sans flancher.

22 A condition que toutes les qualités susdites soient données. La gratuité serait « insensée » si elle était assumée par un partenaire du couple sans réciprocation de la part de l'autre. J'ai parcouru l'éventail des différenciations faites ici dans (*L'intime*, p. 124) et noté, en outre, que le point de vue de la réciprocation *du sentiment* n'est jamais un critère pour distinguer les formes de l'amour. Celles-ci sont ce qu'elles sont indépendamment du fait que l'amant soit aimé en retour (raimé, disait l'ancienne langue, *riamato*, dit l'italien, c'est-à-dire fasse l'objet d'un *antiphilein / redamare*) ou pas.

phase naissante permet l'assimilation de la relation à une énamoration continuée. Ce sentiment n'est donc, encore une fois, ni l'amour dans sa généralité, ni la relation amoureuse, ni la relation intime en tant que telle. Il représente une *bouffée affectuelle très spécifique* correspondant à une *énergétisation extrême de la libido* et sa direction sur un objet unique autour duquel elle va cristalliser ses projections fantasmatiques les plus intenses²³. Vers la place fantasmatique de cet objet vont fluer des courants libidinaux essentiellement tendres dans lesquels les courants pulsionnels sont merveilleusement bien convoyés. Unicité de l'objet et surintensité affectuelle sont les caractéristiques définitoires de ce sentiment : la vie sentimentale et pulsionnelle ne connaît nulle part ailleurs une telle absorption de ses capacités d'attention, une captation aussi totale de ses énergies. La pensée, le souci de l'objet occupe quasi toute la vie psychique en ce sens qu'ils en forment le centre ardent et font pâlir tous les autres objets, lesquels certes demeurent de fait dans la sphère de l'attention du sujet, mais se trouvent relégués dans leur ensemble aux cercles périphériques d'objets secondaires pour l'intérêt présent. Les états pathiques et les qualités de l'affect en lesquelles le sentiment amoureux se décline et se vit envahissent le for de la vie psychique de l'amant et lui donnent une intensité toute particulière : ils colorent l'ensemble des autres états et les autres qualités du vécu de leurs propres couleurs, chaudes et pleines. Là, même la tristesse, le spleen, l'attente, le dépit, le désespoir, l'éloignement, ou encore le renoncement sont voluptueux²⁴. Les hyperboles vont ici de ces translations des sentiments dans des registres qui leur donnent une tout autre étoffe et une toute autre incidence, jusqu'aux accents tragiques de l'amour-folie – qui signent l'errance au désert du Majnoun de Leila²⁵ ou le double-suicide des amants dans la culture amoureuse du Japon²⁶. Entre ces figures extrêmes du sentiment amoureux se place toute la gradation de celles dont l'intensité est intermédiaire.

Le sentiment amoureux comme ressort en déclin de l'amour aujourd'hui

Ce travail de différenciation de la relation sexuée sur le fond de ses innovations contemporaines sert de prélude à la réflexion que nous voulons introduire ici sur le sentiment amoureux

23 Nous renvoyons ici au très beau livre de Christian David, *L'état amoureux* (cité plus haut), dont le propos est différent du nôtre ici, mais dont la concentration sur le sentiment amoureux dans sa spécificité, dans ce que nous appelons sa substantialité affectuelle, est décisive et très précieuse. Elle est, en effet, finalement assez rare dans la production scientifique sur le sujet. Il faut souligner, en outre, la multiplicité des vues que l'ouvrage donne sur la subtilité du sentiment amoureux à conjoindre les éléments les plus inattendus, les « dynamismes [les plus] hétérogènes » en son « faisceau » (p. 197). L'analyse de ces conjonctions, ces interférences, ces intertissages constitue le premier défi d'une théorie du sentiment ou de l'état amoureux.

24 Des instantanés, d'un grand art et devenus classiques, de ces *Zuständlichkeiten* de l'amour sont les *Fragments d'un discours amoureux* de Roland Barthes (Paris Seuil 1977).

25 Motif des plus familiers de la poésie arabe amoureuse (*ghazal*) et de ses complaintes du *'isq* (passion amoureuse). Voir là-dessus Khairallah, Ass'ad, *Love, Madness, and Poetry. An Interpretation of the Mağnûn Legend*, Beirut Steiner 1980.

26 Un travail éclairant sur le sujet est celui de Maurice Pinguet sur *La mort volontaire au Japon*, Paris Gallimard 1984.

et la figure de son déclin. C'est sur le fond d'une telle intimité que cette figure acquiert une prégnance particulière. Intimité et sexualisation réduisent, dans leur conjonction même, la disposition à entrer dans une relation passionnelle et accroissent corrélativement la propension à donner forme compagnonnelle à la relation sexuée. Le déclin du sentiment amoureux dans l'amour – qui sont, comme nous le soulignons sans cesse, deux choses différentes – est une illustration frappante de la montée en puissance de la companionatness de l'intimité.

Reprenons le fil de notre réflexion à l'endroit de ce que nous avons appelé la variation culturelle telle qu'elle s'applique au matériau substantiel du sentiment amoureux. Il y a ainsi une *grande variété entre les cultures* quant à leur *inventivité amoureuse*: si la substance affectuelle du sentiment amoureux est connue de toutes les cultures, celles-ci sont loin de s'ouvrir également à elle et de la laisser occuper une place aussi importante, par exemple, que celle qu'elle a conquise en Occident. Ici, entre l'éclosion de l'amour courtois et la dominance inquestionnée de l'amour-passion au 17^e s. et de l'amour romantique au 19^e et 20^e s., l'arrivée à centralité sociale et culturelle de l'amour est un fait absolument singulier – que les autres cultures ne commencent à envisager que, tardivement, sous influence occidentale²⁷. Aucune culture ne s'est centrée comme la nôtre autour de l'*imaginaire amoureux de la rencontre sexuée* jusqu'à *la littériser complètement* dans un genre spécial, qu'est le roman, et à faire de celui-ci l'organe d'une éducation sentimentale qui ne peut manquer à aucune personne prétendant à la moindre excellence culturelle ou sociale²⁸. Nous ne pouvons entrer plus avant dans cette considération comparative inter-culturelle et inter-sociale qui nous éloignerait clairement de notre propos. Il s'agit uniquement de dessiner le repère culturel et érotologique dans lequel cette forme de la rencontre fait son émergence. Or, la nouvelle figure de l'amour que nous voulons faire apparaître se situe précisément à un point de transformation de la culture amoureuse que nous décrivons, c'est-à-dire de cette culture qui est allée le plus loin qu'on sache dans la *valorisation de l'amour* et sa promotion à une *centralité sociale* à peine imaginable ailleurs; surtout qui est allée jusqu'à réaliser son *interpénétration complète avec une forme majeure de l'imaginaire artistique* qu'est la

27 Sur ce sujet de l'exception occidentale, il faut renvoyer à *L'intime* (cité plus haut) qui donne quelques indications bibliographiques pertinentes. Un classique du topos est *L'amour et l'Occident* de Denis de Rougemont (Paris Plon 1972). Quant à la distance, souvent insoupçonnée, qui sépare certaines cultures de la nôtre, voir la contribution d'Anett Dippner (« Mut zur Liebe. Neue chinesische Liebeskonzepte und ihre mediale Aufarbeitung », in *Die Welt der Liebe: Liebessemantiken zwischen Globalität und Lokalität*, dir. Takemitsu Morikawa, Bielefeld Transcript 2013, p. 166-185) sur les processus d'appropriation du motif amoureux dans la Chine contemporaine et les résistances qu'ils rencontrent. Nous avons beaucoup de mal à imaginer que l'intérêt pour l'amour et sa passion puisse manquer, parfois complètement, dans certaines conditions et certaines sociétés.

28 Sur la littérisation de l'amour dans le roman ou « comme roman », voir: Werber, Niels, 2003, *Liebe als Roman. Zur Koevolution intimer und literarischer Kommunikation*, München, Fink, 2003. Il faudrait renvoyer également au chap. 'Der Roman als Sage des Begehrens' de mon *Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte*, Vienne Berlin Turia und Kant Verlag 2011, où je traite en détail des figures de la littérisation et de la réflexivisation de l'amour, ces deux types de figures étant très étroitement liées.

littérature à qui elle a confié le soin de *former la sensibilité* par un art de l'illusion, qu'est le roman, et qui a fini par construire autour de l'amour et du sentiment amoureux l'une des sciences les plus subtiles du cœur.

La *transformation* que nous pointons touche à cela même, c'est-à-dire à ces acquis et peut se décrire comme leur *déconstruction*. C'est ainsi qu'une de ses dimensions d'accomplissement se situe dans l'imaginaire littéraire et qu'elle peut être observée comme une tendance à la *dé-littérisation de la culture*. Cette tendance est naturellement très fortement sensible dans les pays – comme la France²⁹ – qui ont été le plus profondément littérisés dans le cours de la montée de l'amour à sa position cardinale dans la culture et la société. Une autre dimension est celle, affectologique, où le *sentiment amoureux* en tant que tel *décline dans la constitution de l'étoffe affectuelle de la relation sexuée*, au profit d'autres composantes, comme la *companianateness* en particulier. En d'autres termes, *l'amour tend à se faire avec de moins en moins de sentiment amoureux et de plus en plus d'entente*, d'appréciation mutuelle, de « complicité », d'accord émotionnel durable, de conformation des goûts – très souvent, musicaux et culinaires –, de respect des attentes, des particularités, des rythmes de l'autre, d'un sens de l'équité dans le reversement des gratifications intimes de

29 Il ne s'agit pas simplement d'une supériorité quantitative de la production romanesque – clairement avérée pour la France –, mais de la manière dont la diffusion de cette production transforme la culture française des 17^e, 18^e et 19^e s. telle qu'elle se vit dans les mœurs et la communication sociale quotidienne et extra-quotidienne. Cette transformation s'observe à travers toutes les couches de la société et nous montre, à son aboutissement, une culture centrée autour de la rencontre sexuée, des sentiments qui la substantient, des sémantiques qui lui offrent les condensations verbales qui la rendent couramment opérante, des codes gestuels, des langages du corps et des scripts de la communication qui lui donnent sa syntaxe interactionnelle. Les autres cultures européennes avaient conscience de cette exception française, que nous trouvons relevée dans la production romanesque de ces autres cultures, ainsi qu'à travers une variété de genres d'écrits, philosophiques, moraux, politiques, esthétiques, dramaturgiques, ... Ces textes soulignent la différence existant par rapport aux mœurs galantes françaises, tant dans le sens d'une critique de la culture propre qui demeure incapable de les adapter, que dans le sens d'une critique des excès français, corrupteurs de la morale des populations ainsi que de la vigueur physique et psychique de leurs élites. Les modes françaises polarisent l'opinion aux quatre coins de l'Europe et pèsent, par leur raffinement et leur supériorité – qui n'est qu'apparente, pour certains –, sur des réalités sociales parfois très éloignées de pouvoir leur emboîter le pas. La conscience de la différence est, en un sens, plus aiguë dans les cercles des enthousiastes et des imitateurs que chez les contempteurs. Elle est, dans tous les cas, partout clairement identifiée et thématisée. Le fait mène à l'« institution » en France, disons plus exactement à Paris, de « correspondants » dont la tâche est d'observer de très près la vie culturelle et mondaine de la capitale galante de l'Europe et d'en transmettre le rapport à des publics avides de ces nouveautés. Cela contribue à l'émergence d'une sorte de parisianismes locaux, qui constituent au fond les premières poussées de cosmopolitanismes décentralisés à travers une Europe qui sent se cristalliser autour d'eux une nouvelle unité culturelle. Celle-ci n'est plus fondée sur la religion ou les solidarités dynastiques et politiques, mais curieusement sur une culture de l'amour et de ses raffinements sociaux vécus dans une généralisation assez étonnante de mœurs relativement libres permettant la rencontre et l'entremêlement des sexes dans des cadres répliqués partout, de Boulogne-sur-Mer à Moscou, Venise ou Trieste, tels ceux de la conversation salonnière, de la « mode », des loisirs, des jeux, des lieux de la rencontre sociale de classe (cours et promenades, bois, cafés et restaurants, hippodromes, stations thermales, ...).

l'un à l'autre partenaire, d'affection large permettant d'englober le cercle familial et amical de l'autre, etc.

Cela se passe dans le cadre d'une transformation qui voit la relation sexuée, comprise, nous le répétons, comme relation d'attraction et d'échange affectif et sexuel entre les sexes³⁰, subir un *double mouvement* qui l'amène d'une part à s'intimiser – au sens que nous avons précisé plus haut – et à se sexualiser, c'est-à-dire à intégrer à elle une composante sexuelle non problématique, toute habitué et normalisée, attendue dans toute relation de ce genre et dont l'absence éveille plutôt le doute sur sa durabilité ou le soupçon sur son caractère éventuellement malsain. La relation, en somme, s'intimise et se sexualise dans un mouvement réciproque qui mène à une *intimisation de la sexualité* et une *sexualisation de l'intimité*³¹. Dans les deux sens, le processus s'accomplit au détriment des composantes passionnelles-amoureuses et au profit d'un « couple » très solidement, gratifiquement et remarquablement ancré dans la réalité mondaine avec ses cultures de la consommation jous-sive, invitant toujours au partage à deux de l'infinie variété de ses agréments³², c'est-à-dire à une intimité générale de toutes les jouissances.

Cette récession du sentiment amoureux ne veut nullement dire que les gens tombent de moins en moins amoureux ou ne sont impliqués dans leurs histoires d'amour et de couple que de manière peu intense émotionnellement. Certes, si l'on compare avec ce que la fiction littéraire ou même filmique proposait il y a encore un demi-siècle en termes de narrations amoureuses, une distance est tout de suite perceptible par rapport à ce qui fait la chronique amoureuse de notre présent. Toutefois, *l'amour reste une préoccupation majeure* dont le but est la formation *d'un couple* dans lequel on ne conçoit pas d'entrer sans tomber amoureux, quitte à ce que le sentiment, dès lors que le couple se consolide et s'installe dans la durée, perde ses intensités du début. La *différence* avec les figures de l'amour que nous évoquions et dans lesquelles le sentiment amoureux possède une *absoluité* que rien ne peut entamer est cependant sensible pour qui s'est un tant soit peu intéressé aux évolutions

30 Nous aurions pu, si le cadre de cet article l'avait permis, donner espace et soin à une projection de nos thèses sur la rencontre homosexuelle. Il serait illusoire de croire que tout ce que nous décrivons ici de la rencontre hétérosexuelle lui soit également applicable, alors même qu'une certaine tendance à l'assimilation de certains des aspects majeurs des deux types de rencontres peut être constatée. Cependant, tant qu'il ne s'agit que du sentiment amoureux et de sa contribution à la rencontre, c'est-à-dire tant qu'il ne s'agit que de la substance affectuelle amoureuse qui y est impliquée, les énoncés nous paraissent transposables, sans grand besoin de différenciation, du référent de la désirance hétérosexuelle à celui de la désirance homosexuelle.

31 Nous renvoyons encore une fois ici aux développements bien plus détaillés donnés dans *L'Intime* sur ces évolutions parallèles.

32 Pour expliciter le partage de l'agrément, j'ai élaboré – dans le dernier chapitre de *Die Gegenwart des Sexuellen* (cité plus haut), p. 159ss. – le concept d'« hédonie » comme agrément singulier qui ferait idéalement l'objet d'une consommation jous-sive à deux. Sur les rapports entre relation intime et « capitalisme », voir les travaux d'Eva Illouz : *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge Polity Press 2007 ; *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley University of California Press 1997.

historiques et sémantiques de l'amour, en lien avec les transformations de la culture et de la communication sociale³³. Le valoir pour lui-même, l'autonomie complète de l'amour-passion – qui ouvre, pour les sociologues de l'amour, l'âge de sa structuration autopoïétique³⁴ – le rend incapable d'une quelconque prise en compte d'autre chose que lui-même, d'une jonction de ses demandes avec des considérations, des intérêts, des « respects » relevant de la réalité familiale, sociale, économique ou politique, des déterminants de la conviction religieuse, philosophique ou morale.

C'est la raison pour laquelle, fort de cette absoluité, il se vit, selon son sens intrinsèque, pour lui-même. Il se donne toujours l'espace d'un épanouissement qu'il occupe exclusivement, dans une *indifférence* ou un oubli complets *du reste*³⁵. Au fond, il ne projette aucun avenir au-devant de lui. Sa narration se déroule au maximum de sa tension tant que le destin du sentiment est engagé. *L'énamoration* a toutes les ressources nécessaires pour subsister un temps parfois assez long, car elle *vit sur ses propres fonds*, de ses propres ressources et n'a besoin d'aucun aliment extérieur. Elle est comme un feu qui s'alimente lui-même, au sens où il mange son propre terrain et que son terrain ne cesse de reculer à mesure qu'il brûle. On peut l'imaginer aussi, une fois brûlé, se régénérer et se redonner à consumer à lui-même. En tout cas, il est son propre carburant et *peut se passer de toute projection dans l'avenir*. La *bulle du temps* dans laquelle il s'établit a ses propres dimensions du passé et du futur, lesquelles cependant ont peu d'adhésion à celles du monde alentour³⁶. Ce ne sont que des prolongements imaginaires ou des mouvements spiralants au-devant du désir, à la manière de vagues d'agitation montant de l'état amoureux et s'étendant imaginairement à partir de ses attentes et ses anticipations. Il n'y a aucune incitation s'exerçant sur un tel sentiment pour l'insérer dans le monde et le faire entrer en composition avec ses données. Bien au contraire, à chaque fois qu'il est placé devant la nécessité de se placer en rapport au réel, l'usage le plus commode pour lui est de cliver, de se cliver de tout le reste : devait-il, par exemple, aboutir, une fois vécu dans toute son intensité et son autosuffisance, basculer vers une relation conjugale et donner naissance à une famille, ces développements n'ont aucune

33 Les travaux les plus exigeants théoriquement ici sont ceux de Niklas Luhmann, en particulier son : *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 4 vol., Frankfurt Suhrkamp 1980-1995.

34 Telle est la thèse centrale de Luhmann dans ses études de sémantique historique citées à la note précédente, mais aussi dans son *Liebe als Passion: Zur Kodierung von Intimität*, Frankfurt Suhrkamp (5^e éd.) 1990.

35 Nous avons fait allusion plus haut à l'antisocialité de l'amour telle que Freud l'a conçue, qui voit les amoureux constituer un double-individu se suffisant parfaitement à lui-même, tournant tout naturellement le dos au monde. La totalité de l'investissement libidinal est dirigée, dans ces conditions, sur l'objet de l'amour et laisse du coup le restant du monde pâlir et se dissiper hors du champ de projection du désir.

36 Sur le sentiment d'intemporalité, d'éternité, d'arrêt du temps dans le vécu amoureux, voir l'ouvrage de Christian David cité plus haut, p. 214s. La complexité de ces phénomènes rappelle à l'auteur le manque d'une « psychanalyse de la temporalité » – à laquelle effectivement très peu d'auteurs se sont intéressés.

incidence sur lui, dans la mesure où il ne peut se considérer comme partie prenante de ce qui advient dans le monde de ces événements, même si ce qui y arrive semble découler de son fait. Ce n'est pas un hasard si mariage et enfants viennent clore le conte ou la narration amoureuse comme ce qui fait quitter la sphère de la *dramaturgie imaginaire de l'amour* vers celle, réelle, de l'édification de structures d'un autre ordre donnant densité et extériorité à ce qui, dans l'énamoration, n'était qu'états et situations sentis (*Zuständlichkeiten*) de l'intériorité – liquidienne et imaginaire³⁷.

Tel est le sentiment amoureux en lui-même et tel il subsiste dans l'*énamoration contemporaine*. Ce qui change ici par rapport à l'énamoration des époques passionnelle (17^e s.) et romantique (19^e s. et première moitié du 20^e)³⁸, c'est le *raccourcissement de phase* pour ainsi dire de l'opération de ce sentiment. S'il est supposé à l'*amorce du couple*, il est très vite supplanté par les autres affects et les autres styles amoureux – esquissés plus haut. Ce qui frappe dans l'époque actuelle, c'est la capacité de notre culture de l'amour de priver très vite le sentiment amoureux de ses retentissements existentiels essentiels et de l'insérer sans heurt et sans difficulté dans la biographie des individus. Alors que ce sentiment a, comme nous venons de le montrer, la capacité de défier l'impérativité du réel et de se maintenir dans sa propre bulle; alors qu'il est originellement un potentiel de renversement de toutes les « nécessités » sociales de par son étrangeté par rapport à elles et par l'intensité de ses incubations fantasmatiques – de manière très analogue à certains états psychiques hyperintenses qui peuvent rendre, par exemple, insensible à des douleurs physiques insoutenables dans les états normaux –; alors qu'il peut mener surtout à des trébuchements ou des vacillements dramatiques qui ruinent partiellement ou totalement la vie de l'amant; l'*amour contemporain* semble *neutraliser* cette *dramaticité du sentiment amoureux* et de ses aveuglements excessifs. La vie de l'individu contemporain montre une très bonne solidité de ses tissages auto-conservateurs que la passion amoureuse ne peut plus entamer ou déchirer en ses turbulences. L'amour est quelque chose qu'on connaît, qu'on fait, mais qui ne met pas en jeu ni en péril l'existence. Il n'est plus principalement chose grave et souvent socialement et

37 L'imaginaire est en lui-même une sphère de très grande plasticité, souplesse, liquidité. On pourrait non seulement concevoir une psychanalyse de l'imaginaire amoureux – comme psychanalyse de la fonction imaginaire dans la construction affectuelle du sentiment amoureux –, mais la décliner également, à la manière de Bachelard, selon les éléments en lesquels toute projection imaginaire a ses ancrages et ses schèmes constitutifs. Cela donnerait ainsi: une psychanalyse de l'amour dans l'élément du feu, de la terre, de l'air et de l'eau. Quant à l'opération de l'imaginaire dans le modelage des images de l'objet de l'amour, en son absence et en ses appels à la présence, Sartre en a donné – dans les derniers chapitres de son *L'imaginaire* (Paris Gallimard 1940) – des descriptions d'une richesse et d'une précision impressionnantes.

38 Il faut maintenir à l'écart de la considération ici le 18^e s., qui est l'âge très spécial d'un amour passionnel-libertin dont les structures affectuelles et pulsionnelles nécessiteraient des descriptions très fines. La difficulté naît du fait que l'amour de cette époque a son enracinement dans l'amour-passion classique, en même temps qu'il invente de nouvelles formules érotiques qui pervertissent ce dernier et le dépassent. Les éléments de ces formules ont par ailleurs rarement été réédités dans les figures ultérieures de l'amour, ce qui donne à l'amour libertin, et à l'époque qu'il contribue centralement à définir, sa singularité.

personnellement dangereuse – tel qu’il l’était clairement avant. Surtout ses vicissitudes, les souffrances de ses manques et de ses faillites ne sont plus perçues comme fatales, menant au déclassement, à la maladie (vénérienne ou simplement nerveuse), la marginalité ou la mort³⁹.

Désexualisation de la pulsion en son rapport au recul du fantasme amoureux

Le sentiment amoureux, de par son *intensité fantasmatique*, livrait l’individu à la *dangérosité de la pulsion* en tant que telle⁴⁰. L’individu se retrouvait dans un état d’ivresse, privé de tout discernement, au plus proche des sollicitations de la pulsion (sexuelle). Celles-ci le prenaient pour ainsi dire nécessairement à revers, nerveusement miné par le travail inlassable de la passion dans ses flancs. Attaquant de la sorte, la pulsion prenait un visage proprement effrayant pour ceux qui pouvaient en devenir le plus facilement la proie, les êtres jeunes aux premiers bourgeonnements du désir en eux. Il suffit de penser, en activant les réminiscences même les plus approximatives du roman et de la nouvelle du 19^e s., à ce qu’il advenait aux filles ou aux très jeunes femmes, surtout des classes inférieures de la société – mais aussi de la petite et moyenne bourgeoisie – aux prises avec une passion amoureuse, qui les engrossait, au moindre abandon, d’un enfant hors mariage. Il suffit de penser à la manière dont une femme, nourrie de romans⁴¹, se dévoie, perd ses attaches les plus solides, entre dans le délire amoureux qui lui coûte l’existence sociale et la vie. Se constitue dans ces conditions une figure extrêmement intéressante de réflexivisation de cette chose qui arrive au climax de son autonomie et s’installe dans une autoproduction d’elle-même, à savoir la *figure d’un amour de l’amour*.

C’est, en effet, désormais l’amour que les cœurs romanesques – qui sont, dans cette culture, tous les cœurs jeunes faisant leur éducation sentimentale – aiment, c’est de lui qu’ils tombent pour ainsi dire amoureux. *L’amour que l’on peut vivre dans le réel*, cet amour où l’on va tenter de trouver et goûter tout ce dont les imaginations du roman nous donnent un

39 Ces fatalités de l’amour nous sont familières des descriptions qu’en donne le roman de cette époque. Bien plus saisissants, et moins familiers aussi, sont les matériaux connus de l’historien – des mœurs, de la clinique, de la marginalité, de la délinquance, de la famille, etc. Le réel est ici d’une force que la fiction ne saurait atteindre.

40 Il faut mettre en rapport les deux motifs de la gravité – mis en évidence dans le paragraphe précédent – et de la dangérosité à propos de la pulsion, sans que pour autant la première découle entièrement de la seconde. La gravité de la pulsion est aussi son sérieux intrinsèque, la manière qu’elle a de nécessiter une concentration sans légèreté, mais absorbée et malaisée sur elle. « La sexualité humaine est grave et profonde par vocation (que l’on songe au sérieux des pervers) », écrit très justement David (dans *L’état amoureux*, p. 189), qui rappelle, à l’arrière-plan de cette gravité du sexe, la manière qu’ont les pervers de se mettre à l’œuvre.

41 Il y a une toxicité de la lecture excessive de narrations imaginaires : celles-ci tendent, quand elles sont consommées sans mesure, à produire une élation qui fait décrocher du réel. Le sujet tend à s’installer dans un monde délirant, c’est-à-dire imaginaire-vivide. L’intensité de l’investissement libidinal des objets imaginaires les fait finalement exister et installe le sujet auprès d’eux dans un monde aux contours un peu flous, mais accessible et disponible pour le sujet. Tel est le cas de Don Quichotte, « engrossé » ou « infatué », dirions-nous avec deux anglicismes, de romans de chevalerie ou de Mme Bovary de romans d’amour.

avant-goût proprement surintense, n'atteint jamais aux intensités et aux ferveurs déployées dans l'écriture littéraire. De fait, il est en lui-même déjà difficile à avoir, dans le sens où il est improbable, de l'*improbabilité de ses rencontres et de ses objets*: ses objets sont rares, car il faut à l'amant trouver l'objet correspondant à l'abyssale individualité de son désir, ce qui spécifie l'objet d'une manière extrême et hyperraréfiante; ses rencontres le sont encore plus, car qu'est ce qui garantit qu'un objet si improbable, se trouverait-il réellement à un endroit de la planète, découvrirait les voies qui le conduisent dans ma proximité où le rencontrer reste souvent aussi illusoire que les figures affolantes de toutes ces passantes croisées au hasard des rues et allumant en moi la lancinante question et la lancinante promesse d'un tel amour – alors même que l'imaginarité, la « pudeur » et la sensibilité idéalisante de cet amour rendent l'abord et la « drague » d'une inconnue quasi intrinsèquement impraticables. Même là où une telle rencontre se fait, au sommet de la chance ou d'une grâce magique, ce qui peut s'en vivre dans le réel reste en dessous de ce qui s'en est vécu dans la lecture⁴².

L'*amour des fictions littéraires*⁴³, en son modèle approprié et appris dans le cours de l'éducation sentimentale qui se fait principalement dans la lecture, garde ainsi une *surpuissance imaginaire par rapport* à son improbable ou impossible *pendant réel*. C'est pourquoi la libido s'oriente de plus en plus vers l'édification de retraites, de refuges imaginaires où le sentiment amoureux est produit par l'amour lui-même, c'est-à-dire par ses figurations (littéraires-) imaginaires. Ce sont celles-ci qui se révèlent les plus attirantes, les plus fortement cristallisantes du désir. En elles le désir vit une sorte de satisfaction hallucinée, semblable à celles que Freud a décrit pour le tout premier âge de la vie dans lequel le nourrisson est encore capable de « s'halluciner » des satisfactions que le réel lui refuse, c'est-à-dire des objets de gratification sans identité de perception (Wahrnehmungsidentität) avec des objets réels⁴⁴. A ce *stade extrême de la clôture sur soi de l'amour*, le réel déchoit de sa *capacité de fournir des objets au désir imaginarisé à outrance*. Il n'est plus le lieu où un sentiment amoureux peut se déployer dans le drame de la recherche de ses objets et de l'insistance du manque de leur possession.

42 Quelle que soit la fraction du sentiment amoureux vécue dans le réel, elle l'est dans la certitude que c'est pure grâce et bonheur absolument improbable. C'est par la transformation du vivre en quelque chose de très légèrement et gracieusement réussissant que se sent cette irréalité qui envahit la substance de l'existence et lui enlève les aspérités et les gluances qui la caractérisent. David parle d'une « spontanéité miraculeusement aisée de toutes les synthèses » (*L'état amoureux*, p. 183) pour faire apparaître, d'une belle formule, la suspension dans l'amour, contre toute attente, de tous les différencements et de toutes les contrariétés, le roulement inentravé en lui de successions de complements qui, dans les conditions ordinaires, sont payés de longues peines et de longs renoncements – sans que peines ni renoncements n'en garantissent aucunement la réalisation, la vie étant généralement très peu encline à les accorder, avec ou sans labeur.

43 La fiction cinématographique relève d'une problématique apparentée dans le principe, mais dont les tendances vont vers de nouvelles configurations. Il serait trop long ici de donner ne serait-ce qu'une idée de cette divergence.

44 Sur l'« identité de perception » – et son rapport à l'« identité de pensée » –, voir la notice correspondante, très complète et éclairante, du *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis (Paris PUF 1967, p. 194s).

Nous pouvons dès lors par contraste prendre conscience du degré de *désaiguinement* pour ainsi dire *existentiel de l'amour contemporain*. Sa *dangérosité* est *quasi nulle*: qu'il reste sentimental et ne dévoie pas sur les versants de la pulsion ou qu'il y mène violemment et ouvertement, cela n'a aucune importance. La contraception – et, à son défaut, l'avortement – donne contrôle sur les effets non souhaités de l'interaction sexuelle. Celle-ci n'a presque plus, pour l'un et l'autre sexe, de connotation négative, encore moins humiliante ou irréparablement stigmatisante et déshonorante. Il n'est plus nécessaire de se soustraire au sentiment amoureux, de l'éteindre pour ainsi dire volontairement en soi, pour se soustraire aux dangers qu'il induit – puisqu'il n'en induit plus aucun⁴⁵. On pourrait dès lors penser qu'une telle récession de la dangérosité de l'amour rendrait superflue sa répression au sens où le sujet pourrait à présent lui laisser libre cours et se laisser aller à ses surintensités, ses voluptés et ses jouissances de lui-même. Or, à suivre cette hypothèse, l'on se rend compte que le *sentiment amoureux n'a ses surintensités que de son couplage à la pulsion sexuelle*, c'est-à-dire à la *fantasmaticité des objets* de celle-ci et à l'emprise très particulière que ces objets lui donnent sur le psychisme. La *pulsion* sexuelle représente, dans l'espèce humaine depuis son accession à la culture, une sorte de *menace intrinsèque* au bon fonctionnement des programmes biologiques de son autoconservation. C'est ainsi que la psychanalyse, depuis Freud, a toujours projeté l'essence et l'effectivité de cette pulsion. Elle l'oppose, seule parmi toutes les autres pulsions, à ce que Freud appelle les « Ich-Triebe », les « pulsions du moi », qu'il comprend comme des ressorts structurants et quasi irrésistibles, pour ainsi dire mécaniques, de l'autoconservation (*Selbsterhaltung*) de l'individu en son intégrité d'organisme vivant – Freud emploie d'ailleurs les *Ich-Triebe* comme équivalents parfaits des *Selbsterhaltungstrieb*⁴⁶. Seule la pulsion sexuelle, en son refoulement culturel, est capable de dévoyer des chemins si inflexiblement tracés de l'autoconservation. Le *sentiment amoureux* est ainsi essentiellement *lié aux destins de « la » pulsion* – la psychanalyse, surtout lacanienne, a fini par réserver le terme de pulsion à cette pulsion unique en son genre. La surestimation fantasmatisante qu'il fait de ses objets est intimement liée à ce que la pulsion a accompli, en le devançant pour ainsi dire, comme travail sur elle-même et sur l'objet.

La *fantasmatisation amoureuse* – à l'œuvre très précisément dans le sentiment amoureux tel que nous le comprenons, et non pas en général dans les autres formes de l'amour

45 Le sida est un cas particulier de maladie sexuellement transmissible qui a échappé à la souveraineté curative de la médecine moderne. D'ailleurs, le sida a donné reviviscence à des figures de l'amour passionnel qu'on croyait précisément révolues. Avec la ré-irruption de la létalité dans la pulsion à des niveaux qui rappellent – dans les cercles les plus menacés – ceux, extrêmes, du 18^e s. libertin en France, la passion amoureuse transporte à nouveau aux mêmes seuils des anciens déchirements, aux bifurcations vers la ruine ou le renoncement – qui, lui, était conçu comme une ruine sans fracas. La *Entsagung* goethéenne semble relever d'une sagesse spéciale, qui pourrait en soi ramener vers la prudence bourgeoise, mais qui, à l'époque du *Sturm und Drang*, s'achève encore héroïquement ou absurdement dans le geste suicidaire.

46 Là encore un renvoi à l'entrée 'Pulsion' du *Vocabulaire de la psychanalyse* (p. 359-385) est le plus commode et le plus utile. On y trouvera tout le détail des différenciations introduites par Freud dans sa compréhension du *Trieb*.

– ne peut se faire sans les énormes *tensions induites par la pulsion* dans l'approche de l'objet. Appréhensions, perplexités, craintes et élans heurtés – conscients ou inconscients – sont intrinsèquement concomitants de la pulsion et l'affligent d'une hésitation anxieuse spécifique, ouvrant sur des angoisses dernières croulant vers les fonds du sujet. La pulsion est ainsi *structurellement vertigineuse*, dès son inception dans l'attrait exercé par le moindre de ses objets sur moi. Le sentiment amoureux ne peut se cristalliser sur son objet et accomplir sur lui ses projections que si celui-ci rayonne une surpuissance, principiellement capable de désordonner tous les élans tant tendres que pulsionnels qui se dirigent sur lui. *L'objet a cette surpuissance de ce que la pulsion lui délivre de supériorité, de cruauté et de dangérosité*. La pulsion, en tant que telle, c'est-à-dire dans toute sa paradoxité, confère à son objet un pouvoir absolu de toujours vaincre et défaire l'« amour » qui le demande, c'est-à-dire l'affect excessivement pathique qui adhère à lui et tente d'y trouver son comblement. *Seul un objet structuré de la sorte par une telle pulsion est capable de cristalliser sur lui un sentiment amoureux*.

Le *déclin du sentiment amoureux* dans l'amour contemporain doit dès lors être lié à un *déclin de la pulsionnalité sexuelle* en tant que telle dans l'économie pulsionnelle globale, c'est-à-dire dans les circuits d'étayage (*Anlehnung, anaklisis*⁴⁷) dont la pulsion sexuelle use pour s'intégrer à la vie organismique du sujet. Telle est effectivement la thèse qu'il faut formuler en conclusion de ces considérations sur l'intensité de l'inhérence du sentiment amoureux à l'amour contemporain. Le double mouvement qui caractérise, dans notre culture aujourd'hui, l'ensemble du champ intime et que nous avons spécifié comme étant un mouvement d'*intimisation de la sexualité* et de *sexualisation de l'intime*, est précisément ce qui amène une *dépotentialisation du sexuel* dans ses effets primordiaux. C'est un déclin général de la puissance du sexuel qui s'exprime dans la *perte de puissance de ses fantasmes*. Alors que le sexuel est, anthropologiquement, dans toutes les cultures, la puissance qui désarme – et éventuellement dévaste – le sujet égoïquement constitué et assurant sa subsistance par le biais de ses pulsions autoconservatrices, les transformations contemporaines – cernées pour nous au plus près dans ce double mouvement – montrent comment *le sexuel s'intègre de plus en plus « pacifiquement » dans une intimité eudémonique* et s'y place comme une « hédonie » parmi d'autres⁴⁸. Le sexuel perd son tranchant fantasmatique dans cette transformation qui l'« hédonise », le situe de plus en plus et quasi exclusivement du côté du « plaisir », par opposition au tragique de la pulsion et aux « ratages » intrinsèques de la « jouissance »⁴⁹. Le sexuel *perd* de son *sérieux*, de sa *gravité*, de sa *dangérosité* en perdant

47 Sur l'*Anlehnung*, voir la *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), in *Studienausgabe*, vol. I, Frankfurt Fischer 1969, p. 530s.

48 Sur le concept d'« hédonie », voir plus haut la note 31. Quant au placement de l'intimité et de ses plaisirs au sommet, en clé de voûte, de l'architecture des moyens-fins de l'*eudaimonia* (bonheur) de l'individu, voir là-dessus mon *L'intime* (p. 72s.).

49 L'allusion est bien sûr ici à Lacan dont la singularité théorique dans le repère psychanalytique en général est marquée par cette opposition de la « jouissance » au plaisir. Pour une explicitation de la plurivocité du concept de jouissance chez Lacan, voir l'exposé de Marcel Ritter « Die Einführung des

ce qui le plaçait au fondement de la Loi et de ses interdits primordiaux⁵⁰. Il cesse de générer la Dette que tout mélange des sangs cumule et qui ne s'éteint que dans la « ruine » du désir avec la fin de l'existence individuelle. Les destins du sexuel collent à ceux du vivant en son retour ultime à l'inorganique, du vivant dont le moindre souffle est de tout commencement désir. La sexuel perd, dans cette transformation, sa fondamentale anthropologique pour ainsi dire. En son moment contemporain, le sexuel assume, inauguralement, avec le départ de sa réalité vers le champ du plaisir, ce qu'on pourrait appeler une *innocuité basale*. Il devient inoffensif, peut se vivre et se pratiquer sans causer aucun dommage, ni corporel ni psychique ni social. Il se réinvente dans un registre soft, loin des malédictions archaïques de ses interdits, de ses abhorrescences du contact anémique et de la pollution, de la ritualité de ses licitations, en somme sur un terrain allégé de ses « grevances »⁵¹ symboliques. Le sexuel se désymbolise en quittant son lieu originel de génération, à l'envers et au jour, de la descendance. Il se désymbolise en quittant son Golgotha où tout « crâne » d'humain fait sa descente à travers les détroits de l'husteron⁵². Il est complètement inondé et complètement « innocenté » par le plaisir, auquel il a tendance de s'identifier, et s'identifie entretemps parfaitement. Quoi de plus innocent, en effet, pour la sensibilité contemporaine, qu'une sexualité épanouie, saine, vécue dans une relation intime équilibrée qui lui donne, dans le respect mutuel de partenaires, les énergies émotionnelles qu'il lui faut – pour être plus qu'une production simplement mécanique du plaisir.

Cette transformation du sexuel remet en question des théorèmes fondamentaux de la psychanalyse. Elle doit être prise au sérieux par celle-ci et décrite avec le plus grand soin, avant d'être « condamnée » et rejetée par une pensée (dogmatique) qui ne peut y voir qu'une aberration par rapport à ses assumptions les plus affirmées. Des condamnations du fait ne servent d'ailleurs à rien, surtout de faits d'évolution culturelle qu'aucun savoir, aucune sagesse, aucune éthique ne peut dominer – ni de regard ni d'influence. Au-delà de

Begehrens bei Lacan», In: *Sexuelles Genießen – heute. Ende der Verdrängung*, No spécial du *Berliner Brief*, Sonderheft V Berlin 2009, p. 19-38.

- 50 Dans un passage de son livre *L'état amoureux*, David touche à ce que je pointe ici d'une tendance à l'assimilation de la pulsion sexuelle aux pulsions d'autoconservation. David y voit cependant, plutôt une sorte de récupération de la première par les secondes, se faisant sur la base d'une certaine complémentarité des deux. Dès que l'assouvissement de la pulsion sexuelle intervient, celle-ci s'affaiblit, pour David, intrinsèquement et devient pour ainsi dire docile à la puissance d'emprise des pulsions antithétiques. L'opération intervient ainsi pour stabiliser en quelque sorte le bon déroulement de la pulsion et garantir la répétition de la jouissance sexuelle : « La jouissance est ennemie du calcul, mais le calcul se veut garant de ce que l'on nomme le bonheur » (p. 207).
- 51 Pour utiliser un mot de l'ancienne langue qui veut dire à la fois ce qui pèse et ce qui accable, fait souffrir. Cela rejoint une visée déterminante d'une théorie du symbolique que j'ai développée dans mon *Aperceptions du présent* et dans laquelle le symbolique apparaît comme essentiellement lié à une « stricture » que l'ordre de la culture s'impose et de laquelle s'inaugure la tension symbolique elle-même.
- 52 C'est-à-dire de l'extrémité du corps maternel(-enfantant). Sur cette image de la génération par descente à travers les détroits corporels des matrices maternelles, voir le paragraphe 'Conjonction sexuelle et descendance' de mon *Aperceptions du présent*, p. 211s.

ces descriptions minutieuses, des interprétations référant à des cadres théoriques suffisamment larges et complexes doivent être élaborées. Alors que le *déclin du sentiment amoureux dans l'amour* est le *constat d'un fait* qu'on peut trouver regrettable – sur le fond d'une nostalgie de la grande constellation amoureuse qui a donné à l'Occident ses plus belles productions littéraires et ses inventions imaginaires les plus riches ; celui d'un *déclin de la symbolique du sexuel* n'est pas traité comme un fait, un accompli à constater, mais comme une tendance à combattre et il mobilise des rejets tout à fait véhéments de la part des tenants d'une certaine orthodoxie psychanalytique. Ces deux déclin sont cependant liés, dans la mesure où l'un est conditionné par l'autre et qu'il est, de ce fait, tout aussi inflexible que lui. Il faut mentionner cette discrèpence dans la réaction à ces deux pertes, pour la simple raison que la réaction normativiste a tout à apprendre de la manière constative, exploratrice et investigative de la description purement analytique. Cette dernière reste, en bonne méthode, principalement tournée vers une compréhension en profondeur des phénomènes. Elle ne préjuge en rien de leur évolution ultérieure ni ne prétend connaître les critères de la justesse de leur état présent.



XIV

Rivalité fraternelle et faveur du père. Partitions invidieuses du monothéisme abrahamique et perspective sur une hypothèse freudienne

Le monothéisme abrahamique se situe, pour les trois monothéismes qui retracent leur filiation jusqu'à lui, comme un point d'origine dont ils prennent leur embranchement. D'Adam à Abraham, la révélation du Dieu unique ne se dissocie pas : elle est pour l'Islam portée en voie directe d'une génération à l'autre par des *muwabbidûn* (confesseurs de l'unité divine), croyants connus comme tels ou occultes, qui endurent les persécutions de leur entourage polythéiste. Pour les Juifs et les Chrétiens la trace de la révélation ne se perd pas après l'expulsion hors du Paradis. Des justes et des croyants empêchent que son filon ne tarisse dans les tribulations du peuple élu.

La première partition du monothéisme abrahamique s'accomplit suivant des lignes qui se laissent anthropologiquement et psychologiquement décrire comme rivalité fraternelle (entre les deux fils d'Abraham, Ismaël et Isaak). La recherche sociologique sur le factionnalisme¹ a montré la constance d'un modèle de division et de différenciation segmentaire (polémogène), ainsi que son immanence à un grand nombre d'organisations sociales. Elle a élaboré des descriptions différenciées selon les cultures et les aires ethnologiques et montré la prégnance particulière du modèle rivalitaire et vindicatoire dans l'aire sémitique et arabomusulmane en particulier. La psychanalyse et une certaine anthropologie qui s'en inspire – celle de René Girard, notamment – voient dans la structure spéculaire-imaginaire et mimétique du désir un fondement irréductible de la rivalité entre pairs.

Je m'intéresserai dans ce qui suit à l'avènement de la partition rivalitaire au sein de la descendance d'Abraham. J'en retracerai les linéaments en m'appuyant essentiellement sur

1 Je renvoie ici à la banque de données sur le factionnalisme élaborée par une équipe du CNRS : <http://faction.vjf.cnrs.fr>. Cette banque de données a l'ambition de cerner l'essentiel de la littérature touchant le sujet. Malheureusement, la généralité de l'approche a l'inconvénient de diluer le profil du phénomène factionnaliste en tant que tel. La plupart des sociétés ayant une conflictualité structurelle qui les divise en partis – souvent armés et violents –, la faction dans son entendement strict comme opposition rivalitaire entre pairs n'est pas toujours le thème central de travaux inventoriés. La lutte interfraternelle pour la reconnaissance d'un père et la légitimité d'un héritage constitue un type spécifique de lutte factionnaliste à isoler du reste.

les sources islamiques, en particulier sur leur reconstruction par le Père Michel Hayek². Je m'attarderai ensuite sur l'hypothèse émise par Freud au sujet de l'émergence du monothéisme égypto-judaïque et de ses arrière-plans psychanalytiques. Je finirai en développant une hypothèse personnelle qui, tout en reprenant l'argumentation freudienne, s'en détache en un point crucial qui est celui d'une conception de l'identification prenant le biais des supériorités paternelles dans le modèle oedipal de Freud.

Rivalité fraternelle et monothéisme abrahamique

Dans la Bible, beaucoup de récits se rapportent à des conflits fraternels. Un de ces conflits se trouve même à l'origine de la première division de l'humanité et de la formation des premières sagas de la descendance se présentant comme des généalogies différenciant et identifiant des groupes sociaux humains. On pourrait interpréter ces récits comme des cycles d'aliénation récurrentes entre des clans, composant l'histoire des « Stämme » (clans) juifs (des *a`raq* et des *afkhâdh*³ issus de Caïn et Abel, Ismaël et Isaak, Esau et Jacob, Joseph et ses frères, Absalom et Amnon...). Ces cycles opposent régulièrement un aîné et un cadet et mettent souvent en jeu une favorisation successorale très souvent inexplicable de l'un (le plus souvent le cadet) au détriment de l'autre par le père. Ces récits semblent même se prolonger jusque dans le Nouveau Testament avec le conflit fraternel opposant l'enfant prodigue à son aîné et la jalousie de celui-ci au vu du traitement de faveur réservé par leur père à l'enfant indigne (au détriment de l'enfant méritant qu'il est lui-même)⁴.

Le Coran de son côté se trouve dès le départ inscrit dans un conflit de succession. C'est le conflit ouvert autour de la succession légitime du Père ancestral Abraham et de son message monothéiste. Il s'agit de la détermination du destinataire légitime de ce message après la mort d'Abraham. Le prophète Mohammed réclame la succession légitime d'Ismaël, ancêtre commun des sémites du désert arabe. Pour lui, la tribu d'Isaac a non seulement usurpé la succession d'Abraham, mais surtout infléchi et corrompu la lettre et le sens de la révélation faite à ce dernier. C'est lui, Mohammed, le Prophète arabe, qui, par inspiration directe de l'ange de Dieu, restaure le message dans sa pureté primitive et le ramène en la possession de ses héritiers légitimes. C'est un descendant d'Ismaël qui revendique « au nom des liens charnels qui le rattachent lui aussi à Abraham » (83) son héritage. Le Prophète devient an-nabiy

2 Toutes les références à Hayek dans le corps de l'article et dans les notes renvoient à Hayek 1964. Les chiffres mis entre parenthèses sont ceux de la pagination du passage cité.

3 Je renvoie aux explications de Lane dans son *Arabic-English Lexicon*, London 1863-1893 sous les entrées `RQ (V, 2017f.) et FKHDH (VI, 2348f.). Le *fakhidh* par exemple est "small sub-tribe, or portion of a tribe, consisting in the nearest of the kinsfolk of a man" (Lane VI, 2349). D'autres subdivisions du groupe parental sont *batn* (ventre), *fasîla* (séparat), *sha`b* (peuple).

4 Les frères cadets sont souvent préférés dans les narrations poétiques (contes, légendes, mythes). La raison en est, pour Freud (*Moses* 530), triple : les cadets, qui sont souvent des benjamins, sont protégés par l'amour de leur mère en fin de fertilité, le vieillissement de leur père et l'expulsion de leurs frères aînés. Telle serait la conjonction de facteurs objectifs fondant la préférence donnée aux plus jeunes fils.

al-ummiy (« le prophète ethnique » – ethnikos). C'est ainsi que la nation des Arabes va obtenir son privilège de filiation. Elle sera « la meilleure communauté sortie des mains de Dieu » (87) et son Temple sera « le premier temple fondé pour les hommes » (87)⁵.

La rivalité fraternelle est ici une lutte pour la descendance et la légitimité de la succession. Abraham est le père d'Ismaël et d'Isaac. Le premier est l'aîné, né de la servante. Le second est le puîné, fils de la femme légitime⁶. Les prétentions à la légitimité que la descendance isaacienne fait valoir se fondent :

- a. sur la légitimité de la première femme et de son statut non-servile⁷ ;
- b. sur le caractère merveilleux de la naissance d'Isaac d'une mère nonagénère, naissance annoncée par un ange du Seigneur⁸ ;
- c. sur le sacrifice (consenti, mais non accompli) d'Isaac par son père sur la demande du Seigneur, sacrifice fondateur de l'alliance de celui-ci avec la lignée isaacienne.

Le rejet par la ligne cadette, c'est-à-dire judaïque, de la prétention successorale du premier né et de sa lignée renvoie toujours à ces faits. Elle insiste sur la descendance servile des Ismaélides. Comme l'a bien montré le P. Hayek⁹, l'apôtre Paul aura recours bien plus tard à un argument analogue pour contester à son tour la légitimité de la ligne isaacienne – notons en passant que Paul est pour Freud le véritable fondateur du christianisme, c'est-à-dire l'inventeur de ses propres figures d'affirmation et de légitimation. Pour Paul, l'épouse légitime, Sara, n'est pas moins servile que sa rivale. En effet, sa légitimité n'est que celle de la chair et sa descendance n'est que celle des enfantements utérins. Or, la chair est en elle-même servile, de même que la lettre, toutes deux s'opposant à l'esprit et à la filiation spirituelle que le

5 L'ensemble de ces citations sont de Hayek 1964. Elles restent très proches de la lettre coranique.

6 Sur le jeu des figures de la paternité / filiation / alliance qui s'effectue aux stations déterminantes de la transmission patriarcale telle qu'elle est relatée dans la Thora et commentée dans le Talmud, voir Mosès 2004.

7 La relative égalité de statut entre homme et femme se couple le plus souvent avec un mariage endogamique – entre cousin parallèle dans le mariage « arabe » (dans la terminologie des anthropologues) – et parfois monogamique pour constituer une défense contre les éventuelles disruptions des alliances et la rivalité des descendants (sur le mariage arabe et le retournement de ses figures, cf. Fogel 2005 ainsi que la mise en point très instructive de Casajus 2002). L'asymétrie des lignées semble en effet fournir régulièrement la cause de contestations successorales et de conflits fraternels. Or, les faits montrent au contraire non seulement la persistance, mais parfois une virulence accrue de ces conflits à mesure que les alliances deviennent plus rapprochées (tel est le cas de Jacob et d'Esau nés d'une même mère, de statut correspondant à celui de son époux Isaac). Il semble même que l'institution ottomane d'un harem multipliant démesurément la possibilité des choix matrimoniaux et les transformant en choix de simples opportunités d'engendrement apporte un répit à la problématique des légitimités et des conflits successoraux. En effet, elle prive ceux-ci de tout rapport à une prétention de descendance privilégiée et exclut les femmes – formant dès lors un « bassin » reproductif peu différencié – de toute implication légitimante dans l'ordre de la succession (cf. sur la problématique ottomane Peirce 1993).

8 Cela n'est jamais remis en question dans la tradition islamique – ni dans les écrits canoniques ni dans les traditions latérales. Par contre, c'est l'identité du fils sacrifié qui va connaître un déplacement (d'Isaac à Ismaël) comme nous le discuterons plus loin.

9 Toujours dans son *Mystère d'Ismaël*, 1964.

Christ inaugure en abolissant le privilège de la Loi mosaïque et de la communauté du sang. La lignée isaacienne se déshérite ainsi d'elle-même, sans conteste, rendant superflu l'alignement de prétendus droits généalogiques. Les Chrétiens représentent les nouveaux héritiers véritables de la révélation et de l'alliance abrahamiques. Ils ne peuvent qu'inviter les Juifs à refonder leur privilège en entrant dans la nouvelle alliance et la nouvelle élection.

Six siècles après la mission paulinienne, le prophète arabe Mohammad fait son apparition sur la scène de ce débat. Il renvoie dos à dos Juifs et Chrétiens et revendique clairement le droit de l'aîné à rentrer dans la succession de son père. Il ramène ainsi le conflit à son état le plus archaïque : il reproduit les figures exactes de la lutte engagée entre Sara et Hagar pour la reconnaissance de leurs fils respectifs comme héritiers du père et pour la conservation de la faveur de celui-ci pour le premier né de chacune d'elles. Abraham se trouve ainsi, à l'ouverture de ce troisième acte du drame filial et fraternel, revendiqué comme leur ancêtre par trois lignées en guerre. Lui-même reste au-dessus des luttes et se trouve sanctifié, dans les trois traditions, comme le premier croyant et le premier adorateur véritable du Dieu unique. D'Abraham la lignée des élus de Dieu remonte à Adam et n'est entachée d'aucun doute ni d'aucune division. Abraham cristallise ainsi la figure du monothéisme primordial et de sa révélation directe.

La revendication de la filiation abrahamo-ismaélique par Mohammed suit une évolution qui ira jusqu'à donner à Ismaël la première place dans la transmission de la révélation. Ainsi, son nom va figurer avant celui d'Isaak dans les récits et les litanies coraniques. L'évolution culmine dans l'accréditation, par le Coran et le Hadith, d'une version jusque-là à peine envisagée de la tradition prophétique : Ismaël est tenu pour le sacrifié du sacrifice filial d'Abraham – celui qui devait être sacrifié et qui a été racheté¹⁰. C'est la brouille du Prophète avec les Juifs qui détermine cette évolution et la construction de la filiation directe par l'aîné qui contourne les Juifs. Abraham donne à la branche arabe de sa postérité son Temple, les rites de son Pèlerinage et un Prophète qui est issu d'elle. Les rites du pèlerinage (déambulation, désaltération, accélération, lapidation, immolation...) ne sont rien d'autre qu'une remémoration de l'histoire de la fondation du temple par Abraham et Ismaël (94sq.)¹¹. Ce temple,

10 Pour Goldziher « la spoliation d'Isaak en faveur d'Ismaël » se serait faite au 8^e siècle sous le califat de Omar ibn abd al `aziz. Les traditions islamiques faisant d'Ismaël l'immolé le présentent comme quelqu'un qui accepte son immolation, qui est généreux, miséricordieux envers son père, qui lui conseille de prendre les dispositions nécessaires pour ne pas que son regard tombe sur celui de sa victime, c'est-à-dire le sien propre. La scène est déchirante. Hayek (1964) montre le glissement (125) qui fait de la descendance ismaélienne celle de l'imamat des Justes au détriment de la descendance isaacienne qui perd ce privilège à partir de ce moment-là. A partir de cette époque médinoise, la succession prophétique est la suivante : Abraham, Ismaël, Isaak, Jakob, les tribus... (127). Ismaël évince progressivement Isaak de la proximité d'Abraham.

11 D'ailleurs les relations entre Abraham et son fils ne se terminent pas avec l'expulsion au désert et la fondation du temple. Les traditions islamiques parlent de visites faites par Abraham à son fils au désert. Ainsi lors de l'une de ces visites, Abraham laisse un message à son fils absent à ce moment-là : « change le seuil de ta maison » – qui veut dire répudie ta femme actuelle (celle qui vient de recevoir Abraham en l'absence de son mari) et prends en une autre. A ce message fait pendant un autre :

c'est la Kaaba, les rites, ce sont les *gesta abrahamae reacta*. Le sacrifice abrahamique lui-même fait partie des rites. Il a eu lieu à Minâ où s'effectue encore d'année en année l'immolation du mouton par les pèlerins¹².

La tradition théologique musulmane tente de faire sens du malheur qui atteint la branche aînée et d'expliquer pourquoi la révélation dont elle est légataire reste justement voilée pendant si longtemps. Elle fait usage d'une figure qui est celle de la « substitution rédemptrice », comme l'appelle Hayek (226) : l'expulsion de Hagar et d'Ismaël dans le désert, leurs souffrances et leur détresse ont un effet rédempteur¹³. Vingt cinq siècles doivent s'écouler avant le réveil de la foi et de la filiation, dans ce même désert, auprès de leur descendance. D'ailleurs la souffrance et ses purifications ne sont pas épargnées à Abraham qui est le premier à souffrir de l'éloignement de sa femme et de son premier né. Abraham est déchiré par la nécessité de sacrifier son fils aîné en faveur du puîné.

Le premier bannissement de Hagar¹⁴, son exposition dans « la vallée désolée » (98) est demandé par Sara et se présente comme l'effet direct de la jalousie entre les deux femmes d'Abraham¹⁵. Le deuxième bannissement concerne son fils également : les traditions islamiques le relatent comme faisant suite à une dispute entre les deux gamins, Ismaël et Isaak, qui dégénère en dispute entre les deux femmes avec insistance de la femme légitime à ce que son mari répudie l'esclave et l'expulse définitivement avec son fils¹⁶. Abraham se résigne à cela parce qu'il y voit la volonté de Dieu. Le plan divin est en effet celui d'une rédemption par l'œuvre visible de la miséricorde divine : les expulsés, Hagar et son fils, vont être témoins de la miséricorde et de l'aide de Dieu qui leur envoie son Ange Gabriel pour les reconforter et leur montrer les chemins de la survie (en particulier, celui de la source d'eau de Zamzam). Comme l'écrit Hayek : « L'exclusion d'Ismaël fut la première immolation imposée à la famille d'Abraham, en vue de préparer l'autre immolation, celle d'Isaak à Moriya, du Christ au Calvaire. Il est avant la lettre le premier bouc émissaire lâché dans le désert et qui consent à y périr pour purifier la postérité élue d'Abraham » (226). Cette dimension sacrificielle peut être interprétée à la lumière des thèses de Freud dans le *Moïse*. « Der Mann Mohammed »

« conserve le seuil de ta maison » dans lequel parle la satisfaction paternelle au sujet de l'alliance du fils. Sur les rapports entre Abraham, Ismaël, les Arabes et le Temple voir Hayek 1964, 95-100.

- 12 Il s'agit pour Hayek (1964) d'une « restitution de la tranche ismaélienne de l'histoire sainte » (98).
- 13 Pour les mystiques « le charisme spécifique d'Ismaël a été l'*acceptation* de son sort, la *résignation* (*ridâ*) à sa condition ingrate » (Hayek 227-8).
- 14 Fethi Benslama (2002) a donné de la figure de Hagar une interprétation psychanalytique qui lui attribue une place centrale dans la structuration de l'inconscient musulman. C'est la figure de cette femme occultée à l'origine et dont la relégation est affirmée sans être véritablement assumée – elle n'est ainsi mentionnée aucune fois nominalement dans le Coran (ce sont essentiellement les chroniqueurs qui la nomment).
- 15 Il s'agit plus précisément d'une transformation de leur relation à la suite de la grossesse de Hagar. Pour les détails, voir le récit biblique Gen 16, 4-6 (jalousie), 7-11 (bannissement).
- 16 Le récit biblique, lui, ne mentionne qu'une scène où Sarah observe Ismaël au jeu (solitaire) et demande à Abraham de l'éloigner, car elle ne veut pas qu'il soit héritier en même temps que son fils Isaak (Gen 21, 9-10).

est le fondateur du monothéisme arabo-musulman *hanîf*, et pour la tradition musulmane, il « récapitule la destinée » (161) d'Abraham.

Descendance et rivalité: le secret du père

Le Prophète arabe revient, comme nous l'avons souligné plus haut, à une conception généalogique du monothéisme tout à fait comparable à celle des Juifs. Le monothéisme est une alliance renouvelée de génération en génération par l'élection paternelle d'une lignée préférentielle à laquelle l'alliance est dévolue à la fois par descendance charnelle et choix paternel. Ce choix est issu de la nuée où sont proférés les messages du Seigneur. Il est ainsi immotivé et arbitraire. Il n'y a que le Seigneur pour connaître les voies de la succession. Le père dépositaire de l'alliance à une certaine génération de sa transmission est présenté dans la Bible comme l'exécutant des décrets inscrutables du Seigneur. Les préférences de celui-ci ne sont pas expliquées. Les détours de sa grâce sont assimilés par la génération héritière à la volonté souveraine du père charnel direct. C'est cette volonté qu'il leur faut scruter et deviner pour établir leur propre élection. Or, l'expression de cette volonté n'est très souvent pas aussi univoque qu'elle ne puisse être remise en question par le frère dépréférent. C'est alors que surgissent, dans le conflit interfraternel, les arguments de dissimulation, inflexion, falsification de l'élection paternelle et avec eux la réaffirmation de l'argument généalogique d'une clarté spéciale de la descendance, en particulier primogénitaire.

Alors que le christianisme paulinien invente la seule figure permettant de rompre avec cet argument, la prédication mohammédane depuis l'Hégire est celle d'une véritable lutte de succession. Un frère s'éveille à ses droits après les avoir laissés reposer pendant un temps (ici très long) et les revendique à présent d'autant plus radicalement. C'est un peu sur ce modèle que va s'organiser la grande majorité des dissidences religieuses au sein de l'Islam.

Il y a en effet une dialectique entre l'argument généalogique et l'argument dogmatique de ces dissidences: des gens de la même *gens* (ou gaine pourrait-on dire par association à l'arabe *fakhdb*), de la même *dhurriyya* (semence), peuvent rester en dehors de la filiation ou de l'héritage – il peut en d'autres termes y avoir une filiation charnelle, mais en même temps exclusion de l'héritage; la dialectique est alors la suivante: comme la foi n'est pas vérifiable, mais que seule la filiation charnelle l'est¹⁷, il sera toujours question de celle-ci. Ainsi, tant que les deux affaires, de la proximité généalogique et de la fidélité au père par assentiment à sa foi, restent liées même du lien le plus ténu, l'argument généalogique ne peut être écarté. Paternité et filiation sont précisément choses voilées: le père est toujours père d'adoption et d'élection, le fils toujours fils par fidélité et identification; en même temps élection et identification ne sont pas vérifiables. Il n'y a dès lors pas moyen, pour donner poids et force à une prétention de filiation, de s'affranchir du lien charnel – sauf à faire, comme dans le

17 Nous verrons plus loin que celle-ci précisément ne l'est pas non plus parfaitement. En tous les cas, elle le cède en évidence à la descendance par la mère. Ce fait inspire à Freud (dans son *Moses*) une distinction entre évolution matérielle et évolution spirituelle des cultures matriarcales et patriarcales. Nous discuterons l'argument freudien plus bas.

christianisme, rupture décisive dans l'histoire du salut et sortir résolument des filières plausibilisantes du sang. Cela fait qu'entre l'islam et le judaïsme, et surtout au sein de l'islam, entre ses *milal* (groupes confessionnels) et ses *nihal* (ses novations dogmatiques, ses dénominations pourrait-on dire), le conflit reste celui de factions charnelles. Il demeure fondamentalement un conflit de type clanique structurant une guerre de succession.

La conflictualité clanique dans l'Arabie préislamique est antérieure à la revendication mohammédane. En effet, pour les factions claniques toute guerre est guerre de succession et toutes les prétentions se corroborent d'une prétention ultime de filiation ou de descendance. Le paradigme même du conflit (interclanique ou intertribal) aurait ainsi une structure fratripolémique. Notre hypothèse est que celle-ci est fondée dans l'idée d'un secret du père et d'un arbitraire de son élection.

Au point de vue de la psychanalyse, tout père est, comme nous l'explicitons plus loin dans les interprétations analytiques que nous proposerons de l'histoire des monothéismes, adoptif, électeur et voilé (dans le secret de son élection). Tout frère est ainsi rival d'un frère quant à cette adoption, son fait, sa certitude, sa légitimité et les droits qu'elle confère. La rivalité fraternelle tourne toujours autour d'un devinement du Père et de sa volonté. L'espace idéal d'une telle rivalité est marqué primordialement – quand nous pensons au Moïse de Freud – par la figure instituante d'un père qui adopte spécialement un fils, c'est-à-dire qui élit sa descendance dans une branche ou une lignée qui sera son peuple et sa multiplication.

Il y a ainsi toujours doute et flottement quant à la volonté du Père. Nous montrerons plus loin que le motif essentiel de cet être-voilé de la volonté paternelle, de son manque de transparence et de clarté, est le motif monothéiste par excellence, le motif identifié par Freud comme ce qui, dans le monothéisme, est latent et fait retour dans toute percée du religieux quelle qu'elle soit. Nous proposerons une interprétation de cette latence qui diverge de celle proposée par Freud comme celle d'une tyrannie, d'un meurtre, d'une faute et d'un remords originaires. Nous indiquerons l'endroit d'une deuxième latence dans cette latence. Ce redoublement permet de donner une plus grande consistance à l'hypothèse freudienne elle-même puisqu'il permet non seulement de la dérouler dans le sens descendant, qui est celui parcouru par Freud, mais également dans le sens inverse ascendant, ce qu'elle exige d'ailleurs elle-même pour faire sens. Il s'agira de montrer la latence d'une blessure originaire dans le père lui-même, qui est celle de son avoir-été-enfant. Cette deuxième latence fait du devinement de son vouloir une identification non pas à la plénitude de sa puissance, mais à celle de son impuissance. Nous appellerons celle-ci passion du père et tenterons de reconcevoir, à partir de là, la problématique psychanalytique de l'identification.

Je voudrais donc appliquer aux trois monothéismes rivaux les thèses que Freud développe dans son *Moïse* pour comprendre l'émergence de l'idée monothéiste elle-même à partir d'événements structurant le psychisme humain lui-même. Je tenterai de donner une exposition synthétique des thèses freudiennes. Ce sera l'essai d'une déduction des idées de Freud à partir d'énoncés principaux et de théorèmes qui en résultent. Cela permettra d'articuler ces idées de manière prégnante.

L'hypothèse freudienne d'un motif monothéiste universel

La reconstruction systématique de l'argumentation – qui a quelque chose de scolastique et qui fut d'ailleurs tentée par Freud lui-même à plusieurs reprises¹⁸ – laisse advenir des points de vue heuristiques sur de nouvelles hypothèses. Je formulerai ces nouvelles hypothèses un peu plus loin.

Commençons par la déduction de l'idée freudienne. Un agencement possible de ses principales positions serait le suivant :

Toute religion est religion du père.

La religion naît d'un fait réel de la préhistoire humaine, à savoir du meurtre du père primordial (Urvater) de la horde primitive par ses fils associés à cette fin. Ce meurtre est répété dans tous les groupes humains, à tout niveau d'organisation – ou de non-organisation – de la société (pré-société, non-société) humaine. La séquence d'émergence de la religion est la suivante.

Le père primordial (Urvater) est tyrannique, « féroce et obscène » (comme dit Lacan¹⁹) : il se réserve toutes les femmes de la horde, châtie ou chasse ses fils récalcitrants à sa tyrannie. Il écume dans sa surpuissance et son arbitraire.

Les fils / frères craignent et aiment le père. Ils s'identifient à lui de deux manières : selon le mode de l'identification d'amour en s'identifiant avec sa surpuissance et sa grandeur ; selon le mode de l'identification de haine en s'identifiant ici encore avec sa surpuissance et sa grandeur.

De cette ambivalence naît cependant, sous la pression de la frustration sexuelle et d'autres renoncements pulsionnels, le désir et l'acte du meurtre du père. Les fils s'allient, tuent leur père et se libèrent de sa domination.

« Après le meurtre » apparaissent, dans mon interprétation de la déduction freudienne, une évolution et une problématique spécifiques, ayant un centre propre : les frères sont travaillés par un sentiment de culpabilité qu'ils ne peuvent alléger que par la déification du père tué et par l'institution d'un culte voué à lui. Les autres suites du meurtre au sens des changements advenus dans la situation des fils, des mères et des sœurs, dans la structure du groupe, allant dans le sens d'une satisfaction du désir, sont très importantes pour mon interprétation de l'idée freudienne de monothéisme. Je ne pourrai la discuter que plus loin, dans le contexte thématique de la rivalité fraternelle.

18 Freud a dû remanier, dans les parties successives de la version définitive, de manière de plus en plus synthétique, l'argumentation du *Moses*. Cela tient aux *fata libelli* du *Moses* – des errances, interruptions, reprises, renoncements politiques, ... caractérisant le devenir de l'ouvrage. L'ensemble des pièces de l'hypothèse et de la déduction freudienne dépasse le *Moses* en tant que tel pour inclure *Totem und Tabu* (1912-13), *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Ces œuvres marquent une progression dans l'élaboration de l'hypothèse qui trouve son aboutissement dans le *Moses* (1939).

19 Lacan 1986, p. 15. Voir également Clam 2004, 90sq. sur la signification du père primordial comme instituteur de la loi.

Le nouveau Dieu cause donc d'un côté chez ses meurtriers des sentiments de culpabilité, de repentir et d'amour; cependant, les sentiments de haine, le désir de tuer et de détruire ne disparaissent pas dans la nouvelle religion. La loi de l'ambivalence de la relation au père se conserve dans la nouvelle dimension religieuse.

Cette ambivalence s'exprime le plus souvent et de la manière la plus authentique dans la dimension sacrificielle de la religion : périodiquement des représentants de la figure paternelle et filiale sont sacrifiés cérémoniellement – tels par exemple des rois sacrés, des grands prêtres, des fils choisis. Cela a le sens d'une répétition de l'acte meurtrier qui a éliminé le père primordial comme acting out chargé des affects de haine de l'identification haïssante au père²⁰.

Cela mène à une interpénétration des figures du père (tyrannique) et du fils (rebelle). Le fondateur de la religion ainsi que ses pontifes représentent le père primordial et incarnent sa grandeur effrayante qui ne cesse d'exiger un cruel renoncement à la satisfaction des pulsions. Dans cette mesure, ils attirent sur eux la même ambivalence des sentiments d'amour et de haine que le père primordial produisait originairement chez ses fils. Ils sont, dans un ré-agissement du meurtre primitif, mis à mort sacrificiellement comme représentants de ce père primordial. Ce meurtre prend ici le sens d'un sacrifice religieux et rituel, car la communauté ne tue pas le bouc émissaire uniquement par haine. Elle est également mue par de la culpabilité. Cela veut dire que le sacrifié doit avoir une valence de culpabilité et devenir le représentant des fils rebelles. C'est à la place de la communauté des frères qu'il expie l'acte meurtrier.

Toute religion est périodiquement scandée par des sacrifices. Cela est un trait qui lui vient de l'indélébilité du motif monothéiste qui l'anime et opère en elle. Toute religion est mue par ce motif et n'a d'autre *vis* (efficace) que lui. Sans lui, elle perdrait sa substance, son efficace et son opération même.

Cela veut dire que les événements du temps primordial ont fait subir à la psychè collective des traumatismes qui ne peuvent pas s'estomper. Ils ne peuvent guérir que par les cycles religieux de répétition de l'acte et de sa pénitence : avec le meurtre primordial une « exigence » (Anspruch) a été « fondée » (gestiftet) dans l'inconscient de la psychè collective, une exigence que les fils de l'homme ne peuvent pas satisfaire. Elle est irréductible et se maintient, dans sa latence même, comme un – ou faudrait-il dire le – moteur de l'histoire de l'âme.

Cela mène à une sorte de réflexion du motif religieux primordial dans l'histoire de la religion et inversement de cette histoire dans le motif primordial. Dans toute religion, le motif du meurtre du père est, pour Freud, le seul vrai motif opérant et efficace : c'est pourquoi il est aussi le motif qui revient sans cesse comme un refoulé. Il n'est en effet rien d'autre que l'unique refoulé, le refoulé originaire. Il fonde l'histoire tant de la psychè individuelle que collective. Freud voit cela comme une insistance de l'idée monothéiste dans toute religion et

20 Simonse (1992) donne du sacrifice des « kings of disaster » une interprétation strictement giradienne, s'alignant plus fortement, sinon exclusivement sur la dimension rivalitaire d'un désir mimétique impliquant les frères – plutôt que sur l'hypothèse d'une tyrannie paternelle. Sur le désir mimétique, voir Girard 1972.

comme compulsion de répétition de son appropriation et de son ré-agissement. C'est pourquoi le Dieu de Moïse, Adonai, le vrai Dieu unique de l'authentique motif monothéiste, opère dans le dos du dieu-volcan (Vulkangott), Jahvé, qui est le dieu de la renégation du vrai Dieu par le peuple de Moïse. La religion de Jahvé-Qadesh est, pour Freud, sans cesse travaillée par la force et la pureté mosaïque du vrai motif monothéiste. Celui-ci finira d'ailleurs par en avoir raison.

Dans la religion, il n'y a pour Freud que des hommes, pas de dieux. Cela n'invalide en rien le religieux en elle. Le religieux demeure en effet fondé dans le domaine de la psychè (individuelle et collective) qui détient les intensités du vécu les plus précoces et les plus fortes. Un tel vécu ne peut être ni annulé ni anéanti ni oublié. Il est fondateur de toute la vie psychique ultérieure, déterminant toutes ses vicissitudes. La psychè est prisonnière de ce piège de la facticité des faits primordiaux, des actes de l'origine. Les traces mnésiques de ces faits constituent les forces les plus vivaces et les plus décisivement structurantes de la vie psychique.

Il en résulte, que la religion est certes elle-même une illusion – cela veut dire qu'il n'y a en elle que des hommes (des pères humains), mais pas de dieux – d'une part; d'autre part cependant le vécu religieux, et je veux dire par là le vécu fondamental pathologique de la psychè, n'est que la passibilité de l'âme fondée dans des traumatismes déterminés²¹. Il est ce qu'il y a de plus réel dans la psychè comme réalité de sa structuration et de son nouage autour de fondations de souffrance. Ces fondations sont celles de motifs inguérissables, pathétiques, douloureux et compulsivement répétitifs comme autant d'exigences insatiables.

L'histoire de la religion ou des religions en général doit être lue par conséquent comme l'histoire de l'efficace de ces exigences. C'est pourquoi l'arbitraire et la bizarrerie apparents des contenus religieux et de leurs transformations historiques ne doivent pas nous induire à cumuler pour ainsi dire le caractère illusoire de la religion avec sa formation erratique. Les formations religieuses sont de la même substance que les formations névrotiques – au sens que leur donne la psychanalyse freudienne. Elles sont tout simplement nécessitées, de la même manière que les formations névrotiques, par des contraintes psychiques animées par l'angoisse et la culpabilité. La religion est une illusion dont l'efficace est inscrite dans la détresse de la psychè. Elle loge dans le même domaine de réalité que les signifiants de la névrose qui tranchent dans les corps et la substance anxieuse des âmes. Tant dans la religion que dans la névrose est à l'œuvre la même contrainte à la répétition du trauma et à l'agissement de sa guérison dans des sacrifices accomplis sur soi et sur l'autre.

Tentons à présent d'approcher le cas particulier du monothéisme sémitique à partir de la déduction freudienne des thèses du *Moïse*. Nous pensons pouvoir articuler une telle approche de la manière suivante.

21 Qui ne peuvent être décrits avec précision que par la psychanalyse et suivant ses méthodes d'exploration de l'inconscient et de ses contenus refoulés.

Moïse est un homme et non pas un dieu. Sa religion est une illusion, comme toutes les autres. Toutefois, en insufflant au motif du monothéisme comme seul vrai motif religieux une nouvelle vie, il agit sur la substance même de la psychè collective. Le refoulé de ce motif essentiel, dans l'insistance constante de son retour, prend les voies que Moïse lui ouvre pour sortir de sa latence dans la psychè collective et individuelle.

Moïse représente, comme fondateur religieux, à la fois une figure du père et une figure du fils. Il permet au motif monothéiste fondé dans le temps primordial de prendre forme et validité: il donne au meurtre du père une actualité nouvelle, déchaîne ainsi les sentiments insoutenables de haine et de culpabilité liés à ce motif et leur offre un exutoire dans le réagissement du meurtre primordial sur lui-même. En leur ouvrant ces voies, Moïse assume un rôle au caractère intrinsèquement sacré qui s'exprime dans la sanctification, par son peuple, de sa figure comme prophète du dieu unique et l'organisation autour d'elle d'un «Loi» qu'elle apporte, instituant un cycle religieux de guérison périodique du complexe du meurtre.

Cet homme Moïse n'est pas un Juif, mais un Egyptien. Cela veut dire qu'en tant que figure du père, il n'a pas de horde donnée à l'avance comme la sienne. Il doit s'en choisir une. Ce qu'il fait en élisant le groupe marginal et honni des Juifs pour être son parti et son peuple. Il en fait ainsi le peuple élu de Dieu-le-père.

L'homme Moïse de l'Islam est l'homme Mohammed – et non pas Abraham. Celui-ci serait plutôt l'Ikhnaton de l'islam, le père qui fit prêcher et établir dans son propre peuple la religion du dieu unique. Mohammed par contre devient un étranger pour les Arabes quraishites – qui constituent sa tribu au sens strict du terme –, à partir du moment où il découvre leur descendance abrahamique et la déclare. Le prophète s'est ainsi choisi un peuple à partir de la restauration d'un lien généalogique à un père se tenant jusque-là en dehors de ce peuple et à son monothéisme²².

22 Il faut souligner que l'affirmation d'un lien de descendance entre Ismaël et les arabes du désert ne se laisse aucunement vérifier par l'examen historique. Un tel examen a été entrepris avec une grande érudition par René Dagorn (1981). Ses conclusions ne ménagent aucune place au doute. Il est d'autant plus surprenant, dans ces conditions, que la tradition arabe ait reçu avec si peu de réticence, à un stade aussi avancé de son histoire, une affirmation mythifiante de ce genre. En tout cas, le fait historique accuse l'étrangeté nécessaire du père quand il s'agit de fonder une tradition monothéiste assumant le motif du meurtre du père avec ses refoulements et ses retours. Maxime Rodinson, dans sa préface à Dagorn, reproche à une grande partie de l'historiographie et de l'islamologie occidentales – et notamment Hayek (Dagorn 1981, p. xvi, mais encore plus à Massignon et Moubarak) – d'avoir rapporté la geste ismaélienne sur la base de sources traditionnelles, sans considérer un moment la présence ou l'absence de faits historiques qui la corroborent. Ces historiens restent ainsi, aux yeux de Rodinson, en défaut par rapport aux exigences de l'enquête scientifique. Ils cèdent à des préjugés qui leur sont d'autant moins remarquables et d'autant moins reprochés qu'ils sont communs aux historiens issus et religieusement solidaires des trois traditions monothéistes. C'est cette quiétude dans la discrétion de l'opinion générale que vient rompre l'enquête de Dagorn. Si la spéculation freudienne est, elle aussi, fortement détonnante, c'est parce qu'elle rompt le consensus quiet d'une science qui n'interroge pas sa solidarité avec les traditions religieuses admises comme évidentes et non questionnées dans leur valeur de sources historiques. L'hypothèse, voire l'affirmation de Freud que Moïse est un étranger défie très violemment ce consensus et cette évidence. Elle pose surtout le principe même

Avec la « réacquisition de l'unique grand père primordial » (*Moses* 540), Mohammed a permis à ses congénères « une élévation extraordinaire de [leur] conscience de soi » (ibid.). Vingt cinq siècles après son bannissement au désert, Ismaël / Mohammed prend conscience de son ascendance. C'est la figure du père qui prend corps devant ses yeux. Il comprend son propre destin comme le chemin de souffrance du sacrifié.

La différence entre l'homme Moïse et l'homme Mohammed est que celui-ci peut relier son motif monothéiste à un père généalogique. C'est d'ailleurs sa seule chance de s'appropriier comme héritage une partie de l'idée monothéiste.

Perspective sur une autre hypothèse

Nous voulons tenter une déduction de la rivalité fraternelle à partir de la conception freudienne du meurtre du père. Freud n'a pas, en effet, livré lui-même une telle déduction²³. Ma thèse est ici qu'une telle déduction de la rivalité fraternelle rendrait plus consistante la pensée freudienne du religieux et de son origine dans le meurtre du père primordial. Elle la complèterait en effet à un endroit crucial. En tous les cas, elle en dégage de fait le noyau véritable. Ce faisant, elle n'aura pas de peine de rendre plausibles les motifs autonomes d'une fondation de la rivalité en un type – jusque-là peu travaillé – d'identification « pathétique ».

Les figures d'une fondation du monothéisme se répètent pour Freud pour offrir à chaque fois de nouvelles variantes, toutes cependant demeurant ancrées dans le meurtre du père. Je vais essayer d'articuler systématiquement la noyau constant de ces figures.

Un père choisit un peuple, c'est-à-dire un fils pour en faire la voie de sa descendance et de sa lignée (sa *stirps*).

Il n'y a pas de paternité qui ne serait pas élection d'un fils, sa nomination comme tel. La simple descendance charnelle est structurellement servile. Par des désignations symboliques prenant une variété de formes, le descendant doit être inséré dans la lignée de la descendance. Une prétention, un droit à la succession ne peut se fonder que sur une telle élection et appropriation du fils par le père.

Dans cette mesure, le père est toujours solitaire, étranger, toujours un « égyptien ». Son dessein d'élection doit toujours être déchiffré.

Il y a une sorte d'incertitude d'élection principielle et abyssale – celle de l'engendrement – dans la relation au père. Elle s'oppose à la certitude de l'enfantement, de la provenance de la mère. L'opération du père dans l'advenir de la descendance étant lointaine et ses effets différés dans le temps, la provenance du fils de la *stirps* du père – qui passe imaginativement entre les reins du père – est par nature voilée et mène Freud à la postuler comme le mode d'advenir le plus spirituel²⁴.

d'une démythisation du religieux : derrière les liens incontestés du sang, il y a l'ensemble des motifs qui les créent et les usent pour venir à bout de l'étrangeté du père.

23 Je renvoie ici à la version allemande bien plus détaillée du présent travail, dans laquelle je consacre tout un développement à ce manque (Clam 2006).

24 Sur cette « victoire de la spiritualité (Geistigkeit) sur la sensibilité (Sinnlichkeit) », voir le *Moses* 560.

En quittant les sécurités maternelles, l'humanité entre dans l'espace de la domination paternelle avec les duretés qui sont inhérentes à l'énigme et au secret de ses desseins ; à la demande insistante des fils, face à un telle inscrutabilité, de savoir s'ils ont été adoptés ou non par le père ; à la rivalité avec un frère qui pourrait toujours prétendre à une descendance charnelle du père, et du coup arguer d'une descendance spirituelle et d'un droit à l'héritage paternel.

La rivalité entre frères se fixe dès lors en une scrutation de la volonté du père. Ma thèse ici est que le secret du père, comme le secret de toute puissance, est celui de son impuissance – il n'y a pas de puissance sans secret, sans le voilement d'un dessein, d'un arbitraire. La participation au secret est découverte et participation à l'impuissance de la puissance.

C'est ainsi que s'explique la dimension sacrificielle de la séquence amenant le retour du refoulé de l'idée monothéiste. L'homme du monothéisme (Moïse, Jésus²⁵), le père électeur de sa filiation et de sa descendance doit lui-même mourir, parce qu'il « avait lui-même été un enfant » (ein Kind gewesen war), comme Freud l'explique (*Moses* 556). C'est-à-dire parce que lui-même a pris part au meurtre du père.

La perspective que je propose ici ouvre sur une hypothèse qui s'éloigne significativement de l'hypothèse freudienne. Il s'agit à présent de corroborer la nouvelle hypothèse.

Passion du père et rivalité pour sa faveur

Il nous faut maintenant revenir sur la figure du père primordial pour l'observer de plus près. Le père primordial est, dit-on, supérieurement grand et puissant.

Dans le dos de ce père primordial est à l'œuvre l'autre père, l'unique. C'est la « tradition » du monothéisme qui, comme un germe ou une ombre opère dans le dos de toute divinité et au fondement affectuel de toute religion. Le Dieu de Moïse, le Dieu unique Adonai, prend de plus en plus d'ampleur derrière le dieu-volcan Jahvé, le dieu du lieu Kadesh où les Juifs ont renié leur dieu unique et se sont détachés de l'idée monothéiste – pour s'assimiler aux peuples voisins. Adonai agit sur le dieu-volcan en le désintégrant et le contraignant à entrer dans une synthèse avec lui, préparant ainsi l'advenue du vrai motif du monothéisme.

Nous nous interrogeons : Qu'est ce que cette ombre qui agit derrière toute figure divine et la fait se disjoindre progressivement, pour finalement la dissiper ? De quoi la figure divine

25 Les raisons pourquoi Mohammed, qui est un « homme du monothéisme », un prophète du Dieu-père, n'a pas été sacrifié sont complexes. Son sacrifice semble avoir été reporté sur son gendre Ali – sacrifice que nous discutons plus loin. La prophétologie coranique s'articule, dans ses récits répétés des vocations prophétiques de la tradition juive – incluant Jésus –, régulièrement autour du rejet et de la persécution du prophète par les *gens* auxquelles il est envoyé. Il risque toujours le martyr, sans le subir toujours, ou encore pour le subir et en sortir vivant, selon la volonté du Dieu qui l'envoie et qui entend ainsi montrer sa puissance dans les miracles de sa délivrance. Tel est le cas d'Abraham dans la tradition islamique, laquelle brode longuement sur sa persécution par Nimrod (figure parallèle au Pharaon persécuteur de Moïse) créant une légende tissée de prodiges (Hayek en relate l'essentiel dans les premiers chapitres de son ouvrage – 1964 – qui forment une étude sur Abraham dans le Coran et la tradition islamique).

comme telle est-elle malade? La réponse de Freud serait: elle est malade du motif, de l'exigence du monothéisme comme la vérité, la part de vérité du délire religieux, c'est-à-dire du fait et de la facticité du meurtre primordial du père.

Le temps primordial de l'humanité et le temps primordial de l'individu sont le même temps, l'âge des origines du monde, du nouage et de la sexuation de la psychè. C'est l'autre monde dans lequel celle-ci est impressible, sous tous ses angles, de toute incidence. Elle est le sol de tous les mondes qui en dérivent et possède ainsi un statut fondateur par rapport à eux. Les intensités du premier âge du monde ne peuvent que s'affaiblir et tout le vécu des âges suivants est marqué par ce déclin de l'intensité et un affermissement croissant de l'univocité du monde. Dans ce monde, la figure paternelle émerge comme celle d'un grand Autre surpuissant à qui fait face un infans incapable d'exister de lui-même. L'infans est structurellement prématuré et, dans son impuissance, un organisme écorché, livré à la surintensité des affects, quelques tendres qu'ils soient. Tout doit le blesser, car il constitue en lui-même et à part soi le fondement de toute vulnérabilité. Il est ainsi sensible à toutes les éraflures et les encoches qui se tracent sur la surface du monde. Il est affect-monde.

L'ombre du père est sa surpuissance elle-même. De cette simple surpuissance et de l'impuissance de l'infans naît une sorte d'atteinte abusive. Le père a toujours déjà abusé de l'infans. Il entre toujours avec un excès de force dans sa matière molle, la blesse et la dévaste. Le père primordial de Freud doit, de son côté, ressentir, en plus de cette violence structurelle, une contrainte à ménager-et-blesser qui est issue de son propre fond psychique: c'est une contrainte à l'ambivalence à partir de laquelle le blessé blesse, le violé viole, celui qui veut ménager dévaste, souille et profane. Il y a là une inscrutabilité du motif du vouloir-ménager / blesser fondé dans le temps primordial.

Le motif du père primordial qui se trouve à l'œuvre dans le dos de toute religion et de tout sentiment religieux, les travaillant de leur source même, jusqu'à leur imposer un retour à leurs motifs authentiques, doit être cerné plus précisément comme celui de la passion du père. Le père n'est pas uniquement détenteur d'une surpuissance au service de pulsions insatiables, mais sujet d'une passion qu'il vit comme sa propre blessure infligée à lui dans le temps primordial – qui est le sien propre. Le surpuissant, le grand Autre agit sa surpuissance sur un impuissant à partir d'une compulsion de répétition de sa propre passion, de son propre trauma. Il a lui-même été un enfant – avant d'être père, progéniteur et culteur d'enfant. Il a lui-même connu la détresse du fils châtré, banni et sacrifié.

Freud sait que « le père aussi avait été un enfant », comme il l'écrit à la fin de son *Moses* (556). Cela cependant ne le met pas sur la piste que je suis ici, mais le mène à la conclusion simplement historique que Moïse représente une figure du père parce qu'il participe à une autre figure paternelle, celle du Pharaon Ikhnaton. On a l'impression que Freud commet une erreur de raisonnement: que son Dieu-père, qui n'est pas, comme Freud ne cesse de le souligner, un Dieu tout-puissant, transcendant, mais uniquement un dieu issu du modèle d'un père humain, n'« avait » jamais « été un enfant ». Il nous faut précisément interpréter ce trait passionnel, traumatique, secrètement opérant dans le père primordial de la horde comme constituant son déchirement névrotique propre, pour obtenir la clé de l'ensemble

de la déduction freudienne – tant en termes de psychologie individuelle que de psychologie collective. Il y a une blessure originaire dans le père primordial lui-même qui provient de la latence propre à celui-ci. Les raisons que nous avons de poser une telle latence dans le père primordial sont nombreuses et ont été particulièrement relevées dans la mystique – et encore plus la gnose – tant juive que musulmane ou chrétienne. Dieu est abyssal dans sa toute-puissance, son omniscience, sa providence : toutes ses perfections, toutes ses positivités sont sans limites. Le sans-limites de ses perfections forme une infinitude, une sorte de négativité qui empêche la saisie simple de son essence par l'intellect humain. C'est précisément ce genre de négativité qui n'intéresse pas la mystique monothéiste d'une latence seconde dans le Dieu unique : celle-ci n'est pas négativité de l'infinitude, du surpassement du dénombrable et du concevable dans des qualités qui en deviennent quelque peu flottantes. Il s'agit bien plutôt de la *coincidentia oppositorum* dans l'abîme divin, avant toute chose, de la coïncidence de vrais opposés et non pas de l'illimitation de positivités. En Dieu le bien et le mal coïncident de manière à rendre insoutenable toute théodicée. C'est le Dieu de Hiob, tel que C. G. Jung l'a projeté²⁶, souffrant lui-même de sa surpuissance, ressentant en lui le travail de son ombre propre et l'insistance d'un refoulé qui revient pour demander expiation et réparation.

Il y a ainsi dans le Dieu-Père un fond du fond (*Grund des Grundes*) ou un sans-fond / un fond primordial, un abîme dans l'abîme (*en-sof*), une latence de la latence. Une telle manière de figurer le dernier recès de ce qui peut rendre raison et articuler le principe de la non totalisabilité divine fait accomplir au fond un tour en lui-même le rendant véritablement abyssal. Ce tour peut se répéter indéfiniment et représente une béance mobile dont le mouvement fait les nouages de la différenciation et de l'identification psychiques.

La figure du père primordial de la horde est posée par Freud comme inaugurale de tous les drames de la sexualité et de l'individuation. Elle ouvre ces drames et en constitue la part, le motif latents. Elle est la latence qui met en mouvement, qui pousse de poussée pulsionnelle tout le devenir psychique. Freud ne semble pas se rendre compte que cette figure ne peut être sans présupposition. Pas au sens logique, mais au sens dramatique inhérent à la structuration psychique dont cette figure est le nœud – ou le nouant. Le drame ne doit pas être uniquement déployé en avant, mais aussi en arrière vers ses origines propres. Le drame est noué par cette figure ; il n'est pas uniquement mu à partir d'elle. Il y a dans le germe, l'ombre et la latence mêmes que représente cette figure un germe, une ombre, une latence qui la réinvoquent en arrière en elle-même et la rendent abyssale.

Dans la structure du drame en question, cette réinvolution renvoie à l'« avoir-été-enfant » du père. Par rapport à la rivalité fraternelle, elle renvoie à la sensibilité de l'enfant pour l'ombre dans le dos de son père comme passion de celui-ci ; elle renvoie aussi à sa motivation de s'identifier justement à cette place de la faiblesse du père. Devant l'Autre surpuissant et surdimensionné, l'infans est avant tout un pressentant et un devinant d'ombre et de traumas. Ni lui ni le père ne pressentent l'opération de ce pressentiment. La vérité – qui œuvre et insiste dans le délire et en particulier dans le délire religieux – se transmet dans

26 Dans son *Antwort auf Hiob* 1961.

les blessures du grand Autre et dans rien d'autre. Aucun infans ne s'éveille uniquement à la perfection, la démesure et la simple grandeur de l'Autre. Aucun ne reçoit uniquement de là sa plaie et sa dévastation. Tout infans est, dans son affect primordial, de fond en comble et de part en part en affinité avec ce qui avait été chez le grand Autre expérience vulnérante de l'être démesurément dépassé et envahi. Cette expérience constitue dans l'aujourd'hui de l'infans faisant face à cet Autre l'ombre de celui-ci, sa part de passion, le refoulé de sa propre impuissance et le souvenir de sa dévastation par le simple face-à-face d'un Autre toujours déjà là à l'entrée du monde. C'est l'expérience toujours déjà faite fantasmatiquement du meurtre de l'Autre précédant.

«...l'ombre du dieu, dont il [le dieu de la renégation] a pris la place, devint plus forte que lui», écrit Freud dans son *Moses* (499). Tel est le processus de succession : renforcement du refoulé (du meurtre du père) dans le dos du père surpuissant actuel. Le refoulé rassemble dans l'ombre l'impulsion nécessaire pour percer sous la forme de l'exigence fondée à l'origine et demandant sans cesse satisfaction. Ce qui demande ici satisfaction n'est pas simplement l'exigence d'une puissance supérieure qui soumet une autre puissance, actuellement régnante, et lui succède.

L'identification des fils ne s'accomplit qu'apparemment autour des attributs de puissance et de grandeur. Tant l'identification aimante que haïssante des fils, c'est-à-dire leur identification dans toute l'ampleur de son ambivalence, s'accomplit autour de la passion invisible, souterraine du père, blottie dans l'ombre de son motif glorieux. Les deux identifications ont leur adhésion, leur point d'adhérence non pas dans la plénitude de puissance paternelle, mais dans son pâtre non manifeste. L'identification s'oriente sur ce qui est tu, sur le secret, le recès de la surpuissance du père en tant qu'elle est de son côté tout aussi originairement ennocturnée par la traumatique du temps, du monde et de l'affect primordiaux. C'est une identification « pressentante », participant au secret uniquement pressenti – mais de certitude absolue – de la faiblesse et du pâtre du père²⁷. C'est une identification avec l'ancêtre pressenti (mit dem « Ahnen », pourrait-on dire en sollicitant la polysémie du vocable allemand).

Rien d'autre ne peut expliquer la rivalité fraternelle. Celle-ci est donnée d'évidence et elle a plus que des raisons structurelles – en particulier dans la spécularité originaire de la vie psychique et de ses lignes pulsionnelles agressives²⁸. Les frères rivalisent pour ressembler le plus possible au père dans sa blessure secrète et dans sa manière de la porter agissante en lui et de la dissimuler. Dans l'attente des frères, la faveur du père va à celui qui pressent et imite au mieux le père dans sa passion.

27 L'identification est qualitativement autre quand elle s'effectue par rapport à un vécu passif (*pathein*) ou un agir marqué (*poiein*). Freud a relevé quelque chose de cet ordre dans son interprétation des effets d'une aperception – même en très bas âge – de la scène primitive.

28 Sur le rapport entre rivalité et spécularité originaire, je renvoie à la version allemande du présent travail laquelle consacre des développements détaillés aux problématiques psychologiques du sujet.

Une figure de l'éclusion de la rivalité

Je peux ici amener un exemple, qui me paraît parmi les plus marquants, pour illustrer cette figure. Dans cet exemple, la rivalité des frères n'éclate pas, alors que l'identification au père paternel est parfaite et que l'élection du préféré, au point de vue du père, l'eût été aussi. On pourrait même affirmer qu'il s'agit là de l'unique variante de la figure de l'identification pathétique qui sauve à la fois l'identification rivalitaire et l'élection de tous les fils. C'est une variante qui absentifie la rivalité originaire : elle en contourne le déni en imaginant l'unique scène sur laquelle elle ne puisse pas apparaître. La rivalité n'est rendue impossible ici ni par déni, ni par dénégation, ni par refoulement de ses éléments (pulsionnels), mais précisément par un retrait réel de contexte : on n'en arrive jamais à la rivalité parce que la chance de son émergence est dès l'abord déréalisée ; les deux fils succombent, avec un écart temporel, à la passion du père. Ils accomplissent pareillement leur sacrifice à cette passion : ils y portent l'offrande totale d'eux-mêmes et transforment le sacrifice en holocauste.

Tel est l'exemple des deux fils du khalife Ali, Hassan et Hussein, qui furent assassinés par des partisans de leur (cousin) et rival Mu`àwiya. Leur mort est, dans le chiïsme, paradigmatique de la mort en martyr. Elle se situe de son côté dans la suite et l'imitation de la mort en martyr de leur propre père, Ali, homme saint et parfait, recueil de toutes les vertus et de tous les charismes. La tradition attribue aux deux fils zèle et pureté ainsi qu'une émulation pour être dignes de leur père. Leur mort se révèle être l'acte le plus lourd d'imitation du père : d'être massacrés, innocents et purs, par des rôtisseurs. C'est ainsi que dans le chiïsme la *homoiôsis* (assimilation) avec le père primordial fondateur de la communauté (Ali) se présente comme une *imitatio passionis*. Le père primordial apparaît comme un « patient » (un saint éprouvé qui fait patience) trompé par la ruse de ses ennemis et à qui sont ravies son droit (la succession prophétique – la *khilâfa*) et la vie.

On pourrait dire en suivant cette interprétation que le chiïsme a donné naissance à la figure la plus impressionnante, la figure rêvée d'une fin de la rivalité fraternelle. Avec la mort mimétique des deux frères, la tradition religieuse de l'islam primitif portée par le chiïsme accomplit un retournement vers le charismatique et le spirituel purs. Les imams – qui sont à la tête du parti de Ali (i.e. de la communauté chiïte²⁹) vont être de plus en plus spiritualisés : leur identité est tenue secrète³⁰. On va jusqu'à la déclaration d'une occultation (*ghaiba*) de l'imam et d'un arrêt de la suite imamique. Plus précisément, les imams ne se montrent plus et ne sont plus connus. Ils assurent la lieutenance de Ali jusqu'à la fin des temps. La résorption de la rivalité fraternelle semble ici être liée à une messianisation de la figure de l'imam et au climat religieux spiritualisant propre à la communauté chiïte.

29 *chi`a* veut dire parti, communauté de... L'utilisation la plus courante est celle de « *chi`at `ali* » (parti de Ali), avec éclusion régulière de *`alî* qui fait que *chi`a* signifie toujours celle de *`alî*.

30 Sur les motifs chiïtes d'une théologie et d'une mystique de l'imamat, voir Donaldson (1933), Hossein Nasr (1988), Corbin (1971), en particulier ce dernier pour la mystique de l'occultation de l'imam et des cycles eschatologiques de son retour.

Freud a prodigué son attention à la figure complexe du retournement des religions paternelles en religions filiales. Un fils apparaît comme représentant de ses frères et est sacrifié en réparation pour le meurtre du père. Il devient alors lui-même père d'une communauté de frères repentants, opprésés par leur sentiment de culpabilité. En fait, ce fils a toujours déjà été père, car le chef (des rebelles) mis à mort est toujours une figure du père. Quelle que soit la manière dont on prend cette figure de l'ambiguïté patro-filiale, ce qui est important, c'est de concevoir correctement le lien qui unit le chef à sa communauté élue. Même dans les religions du fils, la question de la succession de celui-ci à la tête du groupe se pose en des termes proches de ceux que nous connaissons des religions du père. En effet, ici ou là, dans les religions du père comme dans celles du fils, il s'agit toujours du choix du fils / du frère préféré, celui dont la proximité par rapport au père est la plus grande. Faire partie des personnes les plus proches du père / fils, être uni avec lui par un lien d'amour sont les critères du choix du successeur dans les deux types de religion. Le chiisme décrit avec un attendrissement inlassable l'amour profond que le prophète (Mohammed) portait pour son gendre Ali. Celui-ci était la personne la plus rapprochée du Prophète – le premier parmi les *muqar-rabûn*. Il le comprenait le mieux, car le cœur du Prophète était contre le sien. Les Évangiles décrivent de manière semblable l'amour et la proximité – ou l'amour en termes de proximité – qui liaient Jean à Jésus. L'art chrétien les représente souvent – pensons à des représentations célèbres de la sainte Cène – intimement proches l'un de l'autre, parfois même cœur ardent contre cœur ardent. L'hypothèse que j'ai développée en dehors des voies freudiennes voit dans ce mode de proximité des cœurs, dans ce lien des cœurs traversant l'histoire, un fil blanc qui coud, de génération en génération, l'organe et le secret de la faiblesse du père à l'organe du sentiment de cette passion dans le fils. L'avoir-été-un-enfant de tout père est le lieu de l'impuissance du père et de sa névrose. De père en fils se transmet et s'hérite ce tu de l'impuissance sous la forme de l'élection d'un préféré, d'un jeune cœur à qui le cœur du père se révèle. Le père a un besoin de dévoilement de sa faiblesse comme son dernier mot et son legs intime. Son avoir-été-un-enfant se dit ici comme ultime chose à dire et comme le motif à l'œuvre derrière le théâtre d'une surpuissance souveraine : aucun chemin ne peut contourner l'expérience de la surpuissance d'un père originairement vécu comme arbitraire et féroce. L'infans dans celui qui entretemps est lui-même père surpuissant et nécessairement dévastateur est ce qui est latent dans ce qui revient du refoulé et ce qui sauvegarde l'adhésion ou la suture toujours recommencées de la névrose à la structure pulsionnelle élémentaire de tout sujet. Le fil blanc qui traverse les générations est celui de la transmission simultanée de la névrose et de son secret. Cela veut dire : les fils savent, d'un savoir inconscient, ferme et fondateur de leur filiation même, l'impuissance du père. Ils la ressentent comme abyssalement voilée. Le lieu de son recel est le cœur du père comme son « secret ». Ainsi, au plus profond du cœur paternel gît l'impensable, l'inconscientisable impuissance du père. Ce n'est que quand le père, par vouloir d'élection, admet dans sa proximité un fils et serre son cœur contre le sien, qu'il rend possible la transmission inconsciente du secret comme tel et sa suture au fil blanc d'une névrose qui ne peut se transmettre que voilée à elle-même. L'écart de l'« avoir été » à l'être présent constitue pour elle une structure de *Nachträglichkeit*

(après-coup) irréductible. Le fil blanc qui renouvelle de génération en génération le nouage de la sexualité est l'écriture d'un Nom-du-père qui fait tenir ensemble la psyché. Il est la trace que suit le refoulé dans ses retours, motif à l'œuvre dans l'ambivalence des sentiments tant paternels que filiaux.

L'identification avec le père est la raison de la rivalité entre frères. Les frères savent d'un savoir qui ne peut devenir conscient que le père ne peut être aimé par eux que dans la passion de son impuissance. Il s'agit d'un amour empathique du pâtir de l'être-père causé par les grands traumatismes de l'avoir-été-un-enfant du père. Dans son avoir-été-un-enfant le père a subi les « outrages » (Übergriffe) de son propre père, les a refoulés et s'est fait lui-même père. Le secret de la passion paternelle est toujours structurellement voilé. Il est indévoilable, sauf à envisager sa transmission inconsciente et son pressentiment dans l'accolement patro-filial. La blessure du père est ce qui est en lui et à lui celé. Elle demeure cependant l'articulation véritable et la plus intense de ce qui se communique du père. Les cœurs des fils sont les réceptifs avides d'une telle communication. L'identification avec le père ouvre une compétition entre les fils pour la proximité avec lui, pour la plus grande proximité dans le contact cordial : il s'agit de pressentir l'insécurité qui court dans son ombre et l'enjeu immédiat de sa passion. C'est une lutte pour la proximité au sein paternel et pour faire un avec sa souffrance secrète³¹. Les frères se constituent psychiquement dans cet essai de se modeler rivalitairement d'après le mode très particulier qu'a leur père de supporter le secret paternel.

Il se peut que la piste que nous avons suivie dans notre interprétation nous donne un accès inattendu à la compréhension d'une constante gestuelle qui se retrouve dans bien des cultures. Elle représente éventuellement un symbole archétypique dont l'anthropologie et l'histoire de l'art n'ont pas toujours relevé la spécificité. L'accolade masculine, le serrement d'une poitrine masculine contre une autre poitrine masculine³² a essentiellement un versant

31 La « patience » du père est un motif très ancien et très authentique de l'expérience minoritaire et persécutive juive. La « douceur » – d'agneau, pourrait-on dire – des pères juifs face aux humiliations et aux persécutions des groupes majoritaires a souvent été décrite dans la littérature, en particulier juive, de l'époque de l'émancipation européenne des Juifs (19^e et 20^e siècle). Il n'est pas sans intérêt de renvoyer ici à l'œuvre littéraire de Bertha Pappenheim (l'Anno O. de Freud) dont les *Erzählungen* (2002) évoquent de manière très prégnante ces figures de pères patients, qui s'opposent de plus en plus à des fils se rebellant contre leur « agnellité » (pourrait-on dire). Freud a lui-même évoqué dans sa *Traumdeutung* un rêve où une telle rébellion est mise en scène : c'est la tentation « hannibaliennne » de Freud (qui s'identifie dans ce rêve à Hannibal vengeant son père Hamilcar défait par la ruse d'adversaires nombreux). Voir là-dessus la contribution d'Yigal Blumenberg à l'ouvrage collectif édité par Wolfgang Hegener sur psychanalyse et antisémitisme (2006).

32 Il ne s'agit pas ici d'une masculinité appuyée dans le sens de la virilité. L'élément viril n'est pas nécessaire. Dans l'accordement patro-filial, on peut même parler d'un retrait de l'accentuation virile, précisément du fait que celle-ci est ce qui fait illusion sur l'occulté passionnel de l'impuissance du père. Il reste cependant que c'est en tant que surpuissant, entourant ou munifiant (c'est-à-dire faisant don de sa protection) que le père se révèle dans son impuissance. Sa poitrine est à la fois large, forte et rompue – par ce qui lui vient de son fond comme son avoir-été.

d'asymétrie³³ où l'une des poitrines est plus large que l'autre et forme pour celle-ci une sorte de voûte, d'abri, de recueil – asymétrie qui peut valoir dans les deux sens, pour les deux poitrines l'une pour l'autre. La poitrine qui s'ouvre s'y prête par sa force et sa largeur. Cependant, une fois ouverte, elle est sans défense et introduit l'autre au tact de son exposition et de sa vulnérabilité. Les gestes de trahison les plus marquants ne sont pas ceux où l'on frappe dans le dos ou le flanc de l'autre, dans les points aveugles de sa garde. Ce sont ceux de coups portés derrière la garde, quand celle-ci s'est ouverte pour se refermer paternellement – devrait-on dire patro-cordialement – sur le corps d'un fils admis à s'approcher jusqu'au toucher de la poitrine. Les deux, père et fils, s'approchent par leurs parties les plus nues et s'offrent sans défense, in-nocents, sans dol et sans nuisance l'un à l'autre. A la différence du flanc et du dos, la poitrine est ce qui est spontanément gardé et qui, s'il venait occasionnellement à ne pas l'être, restaure sa garde le plus rapidement d'un mouvement réflexe qu'aucune ivresse, aucun endormissement, aucune distraction ne dévoient. L'ouverture de la poitrine est toujours ouverture d'un abri en quelqu'un qui, ce faisant, se dépouille du sien. En ce sens, le geste n'est jamais réciproque et ne peut l'être, même s'il en a, de par la concomitance de l'ouverture des deux accordants, toute l'apparence. La supposition constante du geste est celle d'une entrée dans du plus grand, du protégeant, de l'entourant et d'un dépôt de soi en confiance entre ses bras. C'est une entrée dans sa garde, parce qu'au-delà d'elle. C'est cela que nous pouvons appeler une entrée dans du père. En effet, celle-ci a cela de particulier de ne pouvoir se faire que par le moyen d'un dépouillement (consenti) du père. Ce dépouillement est un fait de structure dans l'accolade – ou l'accordement – masculine, que ce soit pour y entrer ou y laisser entrer. En ce sens, il est toujours unilatéral. Il est toujours révélation par le père de sa passion, c'est-à-dire du biais par lequel il ne peut être vigile, gardé³⁴. Brutus et Judas ne peuvent en ce sens que tuer un père – tout fratricide commis à la faveur d'un tel accordement est un parricide. On ne connaît pas de filicide accompli dans l'accolade ou à sa faveur³⁵.

C'est ainsi que la métaphorique des cœurs et de leur toucher mutuel dans l'accordement est si fortement imprégnée dans la représentation du lien patro-filial dans certaines cultures. Elle y favorise l'élaboration d'une pathétique chargée d'affects très intenses. Il ne s'agit pas d'épouser cette pathétique ou de l'évoquer pour donner un surcroît d'évidence à notre hypothèse. Bien au contraire, c'est ce genre d'évidence et d'adhésion à l'affect qui empêche la percée vers les frayages désirants et les rapports de structure qui les conditionnent. C'est la

-
- 33 Il y a certes un versant de symétrie dans ce geste, qui serait celui de l'accolade fraternelle, celle entre parents de sang de même génération, celle entre compagnons (d'armes, de métier, de jeu...). Je soutiendrais pour ma part, en partant de la phénoménologie du geste, que ce type d'accolade est toujours calqué sur celui patro-filial dont nous reconstruisons les moments analytiques.
- 34 Puisque l'outrage a toujours déjà été subi par lui – il est de l'ordre de l'avoir-été – et que rien ne peut en effacer la blessure.
- 35 Si le père tue, c'est qu'il doit tuer et il le fait dans un mouvement de rejet loin de soi de sa descendance indigne. C'est un *sphagein* ou un *occidere* qui se fait au-delà du seuil et souvent pas de la main propre du père.

sexuation comme mode primordial de la structuration du psychisme qui fonde la relation patro-filiale et lui donne, tel à un polyèdre en évolution ou un nœud en opération, son centre, ses côtés, ses arêtes, ses symétries, ses asymétries, ses axes de pliage, d'involution et de désinvolution. Si cette relation déploie un potentiel pathétique spécifique et le cristallise autour d'une métaphorique donnée, elle le fait au bout de son parcours structural et dans l'équivoque de sa surdétermination. Ce potentiel et cette métaphorique ne sont pas nécessités, dans leur spécificité, par la structure. Ils ne sont pas l'unique imaginisation ni l'unique affectualisation possibles du rapport oedipal. Il en existe de fait d'autres. Il se trouve toutefois que dans le biais par lequel nous avons approché notre objet, et suivant la trace de Freud dans son *Moses*, nous avons rencontré des expressions assez fortement sémitiques du motif monothéiste. En thématissant une gestuelle transculturelle, nous avons voulu montrer comment la spécificité d'une expression culturelle déterminée de la transmission patro-filiale de la névrose pouvait être excédée vers d'autres aires et perdre sa pathétique spécifique.

Pour clore, donnons un court aperçu de notre hypothèse en rappelant les divers moments. Le père accorde sa faveur à un fils qu'il élit d'arbitraire violent, transgressant souvent les lois sacrées de la succession – mais ne pouvant faire éclater sa volonté d'élection et d'adoption que par ce biais. L'élection du fils est l'acte le plus arbitraire, c'est-à-dire le plus paternel de tous les actes tels. Au point de vue des fils, cet acte décisif a des raisons cachées. Dans leur sentir inconscient de ces motifs voilés dans la « tradition » de l'être-père, les fils rivalisent entre eux pour l'*homoïôsis* pathétique la plus grande au père. Et ils obtiennent raison contre le père effréné dans son inconscience et son arbitraire. L'élection du fils fait partie de la transmission des motifs fondateurs de la constitution psychique. Ces motifs sont les plus latents dans l'inconscient même. Les fils / frères ressentent leur existence et leur sens. Le père semble sentir bien moins fortement que ces motifs constituent en lui sa communication la plus secrète et qu'ils recherchent un cœur qui y tend avec la sensibilité la plus fine. A chaque génération la rivalité fraternelle pour la proximité du père s'allume à nouveau. Il y va en elle de la suturation à nouveau du désir à la place de la latence de l'impuissance, derrière la grandeur et l'outrage de la puissance la plus incontournable qu'on puisse imaginer. La tradition, tant du monothéisme sémitique que de la rivalité fraternelle intersémitique qui s'y joue, raconte, dans des figurations propres, les vicissitudes de cette suturation renouvelée.

Bibliographie

- Benslama, Fethi, 2002, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris Aubier.
- Bluemenberg, Yigal, 2006, « Der Jude ist selbst zur Frage geworden » (E. Jabés) – oder: die « Annahme des Vaters », in : *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, ed. Hegener, Wolfgang, Giessen Psychosozial-Verlag.
- Casajus, Dominique, 2002, « recension : Fogel Frédérique *Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Égypte en migration*. Paris Karthala 1997 », *Cahiers d'études africaines* 166.
- Clam, Jean, 2004, *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK.

- Clam, Jean, 2006, «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, Giessen Psychozial-Verlag, p. 123-158.
- Corbin, Henri, 1971, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Le Shi'isme dou-décimain*, Paris Gallimard.
- Dagorn, René, 1981, *La geste d'Ismaël*, Genève Droz.
- Donaldson, Dwight M., 1933, *The Shi'ite Religion*, London.
- Fogel, Frédérique, 2006, «Du mariage "arabe" au sens de la parenté», *L'Homme* 177.
- Freud³⁶, Sigmund, 1974, *Totem und Tabu* (1912-13), Bd IX.
- Freud, Sigmund, 1974, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), Bd IX.
- Freud, Sigmund, 1974, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), Bd IX.
- Freud, Sigmund, 1974, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Bd IX.
- Freud, Sigmund, 1974, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939), Bd IX.
- Girard, René, 1972, *La violence et le sacré*, Paris Grasset.
- Hayek, Michel, 1964, *Le mystère d'Ismaël*, Paris Mame.
- Hossein Nasr, Seyyed, et alii, edd., 1988, *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*, Albany State Univ. New York Press.
- Jung, C. G., 1961, *Antwort auf Hiob*, 3^e éd., Zürich Stuttgart Rascher.
- Lacan, Jacques, 1986, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil.
- Lane, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, London 1863-1893.
- Mosès, Stéphane, 2004, «Der Familienroman der biblischen Patriarchen», in *Trajekte, Zeitschrift des Zentrums für Literaturforschung*, Berlin, Nr. 8 / Jg. 4 / April 2004, p. 22-31.
- Pappenheim, Bertha, 2002, *Literarische und publizistische Texte*, Wien Turia Kant.
- Peirce, Leslie P., 1993, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York, etc. Oxford Univ. Press.
- Simonse, Simon, 1992, *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*, Leiden New York etc. Brill.

36 Les oeuvres de Freud sont cités d'après la *Studienausgabe* du Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969-1975.

ANNEXE



Le corps animé et sa constitution dans les mouvements morphogénétiques

La réflexion que nous nous proposons ici *présuppose* nécessairement les intuitions et les élaborations théoriques qui constituent le ressort et l'acquis des travaux que j'ai publiés ces dernières années autour d'une phénoménologie du corps – à savoir essentiellement les trois ouvrages que nous citerons dans la suite de ce texte sous les dénominations (1) *Orexis*, (2) *Genèses du corps*, (3) *Le corps sans garde*¹.

Il n'y a malheureusement pas moyen de faire l'économie de ce *rapport d'édification* sur un corps d'intuitions phénoménologiques et de leur théorisation, comme si nous pouvions partir ici d'un point tout à fait nouveau dans une approche du mouvement corporel qui le questionnerait sur son sens et sa constitution.

Cependant, la réflexion que nous proposons pourra se dérouler de manière suffisamment claire en faisant *fonds d'intuitions phénoménologiques* qui peuvent être produites en une certaine immédiateté, dans un périmètre intentionnel de localité relative².

1 *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance*. 1. *Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012.

Genèses du corps: des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants, Paris Ganse Arts et Lettres 2014.

Le corps sans garde: Innocence, oraison, délire. Voies de l'être vrai, Paris Ganse Arts et Lettres 2016.

2 En phénoménologie stricte, on pourrait prétendre que l'évidence du « phénomène », objet par définition de l'intuition phénoménologique, est telle qu'elle devrait se suffire à elle-même, c'est-à-dire ressortir toujours d'une sorte de localité relative offrant pleine vision des essences (*Wesensschau*) qui s'y offrent à la saisie intuitionnante. Et cela dans le sens où elle ne dépendrait pas d'une élaboration théorique spéciale qui irait d'une intuition à l'autre par des voies complexes, qui seraient celles par exemple d'une déduction transcendentale dont il faut – souvent très péniblement – suivre le fil constructif à travers des intuitions d'une très haute abstraction. Abstraction extrême et construction risquée exigeant un penser tendu sans relâche à travers de longues chaînes conceptuelles et théoriques sont les caractéristiques d'un type de pensée pour lequel les élucidations (*Klärungen*) locales de phénomènes pouvant parfaitement saturer, par une intuition (*Anschauung*) qui la remplit, une visée (*Meinung*) de compréhension dirigée sur eux, ne sont pas relevantes. Ici vaut le primat de l'édification des actes de pensée en des chaînes déductives *a priori*, lesquelles portent en elles-mêmes, déterminent et génèrent une architectonique organisatrice de l'ensemble de l'effort de pensée qui sera celle d'une doctrine élaborée à partir de ces déductions.

Nous ferons en tout cas le pari d'une exposition qui se suffira à elle-même pour donner une idée de ce qui s'esquisse devant notre regard lorsque nous nous posons un certain nombre de questions inédites touchant ce que nous appellerons le *mouvementement intrinsèque de la corporéité*. Ceci dit, il faut savoir dès l'abord que les grands complexes notionnels et conceptuels que nous serons amenés à manier feront nécessairement référence à l'œuvre théorique accumulée – en particulier, à ce *concept central du mouvementement corporel* dont nous ne pourrons pas re-dérouler la construction ici.

I

Nous voulons nous intéresser dans ce qui suit au *rapport* de deux *mouvementements* corporels dont l'un a fait l'objet central d'*Orexis*, à savoir le *mouvementement de l'animation basale* du corps, alors que l'autre a été décrit et discuté dans *Genèses du corps*, mais n'y a pas reçu un traitement aussi poussé que le premier dans l'œuvre citée, à savoir le *mouvementement ontogénétique* qui fait le devenir du vivant et dont le résultat ou l'aboutissement se retrouve dans le dessin de ses formes. Approchons successivement l'un et l'autre mouvementement.

Orexis a montré comment l'animation du corps constituait un *mouvementement orectique basal* définissant l'idée même d'une kinétique corporelle constituant une *couche-socle pour toute autre impulsion corporelle* au mouvement³. La *nature orectique* (impulsive-désirante) de cette kinétique a été longuement démontrée dans ce travail et cette *phénoménologie de la désirance basale* ne peut pas être reprise ici. Il s'agit pour nous de reconnaître uniquement les faits phénoménologiques suivants :

Le corps d'un *vivant animé* est *mouvementé, en son repos motile* même, par un mouvementement intrinsèque qui le fait *pulser « sur place »* – c'est-à-dire sans produire de déplacement de sa masse ou sa forme corporelle – de séries diverses : de *micro-mouvements* ainsi que d'*inchaotations au mouvement*, c'est-à-dire de mouvements qui en restent au stade de l'inception ou ce que l'allemand appelle la *Rüstung*⁴ (armement, chargement, équipement)

3 Toute impulsion au mouvement est entendue, dans le cadre théorique qui est le nôtre – c'est-à-dire, encore une fois, celui décrit par les œuvres citées –, comme un phénomène de ce que nous appelons la désirance, dont la première dimension est celle de cette couche-socle de l'animation (ou de l'*appetitus* fondamental du vivre dans sa pulsation primaire), alors que les deux autres dimensions sont celles du désir qui se constitue à partir des tensions attachementales aux objets premiers de son engendrement même, d'une part, et celle de ses poursuites déployées comme processus de projection et de réalisation de l'action dirigée sur toutes sortes de finalités mondaines, de l'autre.

4 Nous empruntons ce mot à la sémantique des arts et métiers et de l'industrie. On parle d'armer ou de réarmer une machine quand il s'agit de mettre en un état d'apprêt complet toutes les composantes de son fonctionnement effectif, de manière à ne plus avoir, pour en déclencher l'opération, qu'à accomplir le geste drastique du *trigger*. Celui-ci la met instantanément en marche dans le régime voulu. S'il faut changer ce régime pour faire performer d'autres opérations (et d'autres objets finaux) à cette machine, on procède alors à son réarmement (*Umrüstung*). Le verbe français 'équiper' rendait assez exactement cette signification de l'allemand *rüsten*, puisqu'en un usage spécial, dont fait état

qui est l'apprêt ou l'affût de mouvements de tous ordres – lesquels restent dès lors inaccomplis dans la dimension de la motilité (expresse ou macro-motilité⁵).

Ce mouvementement intrinsèque, qui s'accomplit sans discontinuer à travers tous les états du corps⁶, fait la différence entre le *corps* vivant du vivant en question et son corps mort, son *cadavre* – qui dans la théorie d'*Orexis* n'est plus corps et ne peut plus être indiqué phénoménologiquement comme tel⁷.

Ce mouvementement infra-motile d'un corps vivant au repos peut être à la fois *vu du dehors* et *senti du dedans*. Certains vivants animaux et végétaux sont capables d'un *repos kinétique* tellement profond qu'il ne peut que *difficilement* être *distingué* du repos qui suit le retrait de la vie du corps en question.

S'il ne peut être *vu* de l'extérieur, il est toujours *ressenti comme* la *posture* même d'une rétention extrême du mouvement qui fige le corps et l'assimile aux « corps » inanimés qui l'entourent – sorte de minéralisation (pétrification) du vivant animé dans une pose d'inanimation parfaite.

Ainsi, ce repos ne peut être vu, par un œil non exercé, immédiatement dans l'aperception donnée avec la visée (*Meinung*) perceptive de ce vivant, visée qui en déploie le champ et le fait apparaître tel qu'il est. C'est ce qui fonde les *effets de camouflage* produits par un certain nombre d'espèces pour leurrer leurs prédateurs. Ainsi un poulpe est facilement confondu avec son environnement sous-marin pénétré dès le moment où il fait usage de sa capacité d'influer sur les pigmentations de son enveloppe dans le sens de l'assimilation de celle-ci aux formes et couleurs de l'arrière-plan contre lequel il serait visible sans cela.

Une telle pose cèle parfois l'animation par fulguration qui s'ensuit lorsque cette rétention du mouvementement est elle-même une *stratégie prédatrice* qui détend, débande en une fois l'affût expectatif du vivant en question en un assaut raptateur qui saisit la proie et se la donne à consommation.

le *Supplément au Littré*, il est question d'« équiper une machine, un appareil mécanique » qui veut dire: « les garnir de tous les agrès nécessaires, et les mettre en état de fonctionner ». On parle ainsi d'« équiper une chèvre, équiper une chèvre à deux brins » (la chèvre étant ici, dans les moulins à soie, l'instrument qui sert à tenir la fusée – voir l'entrée 'Chèvre' dans le même dictionnaire).

- 5 Nous réservons le mot et le concept de 'motilité' à cette catégorie de mouvements corporels qui peuvent être perçus sans attention spéciale – celle-ci est nécessaire pour appréhender, en revanche, les micro-mouvements qui s'opposent, dans notre théorisation, aux premiers et tombent dans la contre-catégorie des mouvements ineffectués. Cependant, du respir hibernationnel ou du respir comateux – c'est-à-dire de l'excitation vitale végétative minimale – aux impulsions les plus énergiques de poursuites concentrant les mobilisations affectives les plus intenses ainsi que les potentiels attentionnels les plus aigus, c'est toujours et partout de mouvementements d'un vivant(-corps) qu'il s'agit. Les phénomènes ne nous montrent à aucun endroit de leur saisie et de leur description quelque chose qui ne relèverait pas de cette catégorie englobante du mouvementement, laquelle subsume indifféremment les mouvements effectués et ineffectués, ces derniers ayant toujours une importance kinétologique au moins aussi grande que les premiers et parfois une signification kinétologique bien plus déterminante que ceux-ci.
- 6 Insistons encore une fois: même ceux du plus profond repos et de la motilité la plus réduite – ou de son absence la plus marquée.
- 7 Cf. *Orexis*, p. 122ss.

Autre encore est la posture non stratégique, non camouflante d'un vivant qui réduit à l'extrême toute motilité apparente (macro-motilité) dans la ligne d'une *hibernation* périodique dont il sortira avec certains changements de son environnement.

Enfin, autre est la posture d'un vivant au repos, s'adonnant à une véritable *détente physiologique* dans le cadre d'une *digestion* ou d'une ruminantion ou tout simplement à la suite d'un effort qui l'incite, pour retrouver ses forces, à suspendre son activité motrice.

II

Chez le *vivant humain*, le *repos kinétique* est *polymorphe*. Il est déterminé par une variété de motifs et revêt une multiplicité de fonctions : à toutes celles que nous avons passées en revue et qu'il a en commun avec l'animal observé en ses fonctions de relation physiologiques, s'ajoutent des temps d'arrêt du mouvement motile liés à la *réflexion*. Par réflexion nous n'entendons pas le simple *Innehalten* (le se tenir coi, le suspend de toute stimulation par un objet extérieur et le rassemblement de soi à l'intérieur de soi) qui peut précéder une action et correspondre à un surplus d'attention et d'observation nécessaire à sa performance sans risque et sans dommage – un tel *Innehalten* se retrouverait chez plus d'une espèce animale. La rétention du mouvement chez l'animal humain peut être associée à une fonction spéciale qui est celle de la *pensée*. Le penseur (de Rodin, par exemple) est immobile – dans la dimension de la macro-motilité –, même si la tempête qui l'agite intérieurement⁸ se retrouve dans sa posture tendue – ou tordue, pourrait-on dire, par l'outrance sculpturale rodinienne.

Si nous approfondissons l'observation de ces phénomènes, nous nous rendons compte que

- tout repos kinétique est représentable en soi dans un *ressenti de reproduction / réeffectuation* (*Nachvollzug*⁹) qui fait l'affût (prédateur), l'hypnose (hibernante), la détente (postprandiale), l'*Innehalten* observateur et calculateur ou pensant (réfléchi);
- que ce repos kinétique, quand il est *vu*, l'est dans ou à travers un tel ressenti, ce qui veut dire que c'est le *ressenti* qui est *fondateur* de toute observation de la *kinésis* et *non la vue*, laquelle ne constitue que le relais ou le point de coïncidence de ce ressenti;
- et que tout repos kinétique est fonction d'une *posture* corporelle, laquelle chez le vivant humain est l'indice d'incorporation d'une affection générale ou humorale de l'*affectivité* (Wallon¹⁰).

8 Il s'agit d'une « tempête dans un crâne », selon l'expression hugolienne.

9 Le concept de *Nachvollzug* est un concept central de la phénoménologie : les actes de conscience ne peuvent être visés, isolés, purifiés et appréhendés par des actes de conscience réflexifs-phénoménologiques que parce que les premiers peuvent être réeffectués-reproduits (*nachvollzogen*) dans ces actes de second ordre et leur sens idéé dans des intuitions d'essence (*Wesensschau*) – les actes du second ordre pouvant être réeffectués et idéés dans des actes de troisième ordre, et ainsi de suite.

10 L'affection d'une affectivité ainsi entendue est supra-segmentaire ou trans-événementielle. En effet, pour Wallon, l'affection est autre chose que l'affect singulier, à incidence limitée dans un temps relativement court et faisant ainsi en quelque sorte événement dans la conscience. Tel par exemple

Si nous reprenons notre observation d'un vivant humain en repos kinétique, nous pouvons dire que ce vivant pulse de sa *vie végétative*, c'est-à-dire d'un *mouvement physiologique* dont sont *exclues* les *fonctions physiologiques de relation*¹¹.

Il suffit d'observer trois états du corps relativement courants de la vie quotidienne, tels celui d'un *corps assis* sur un siège, *sans trouble* et sans fin explicite autre que celle par exemple du repos (avec ou sans fatigue); ou d'une *activité* relativement *passivisante* de la mise en formation ou articulation corporelle tel un travail manuel machinal ne réclamant aucune concentration particulière (tricot) ou un travail physiologique machinal de fonction passive, tel une manducation sans fin visée (telle celle d'un chewing-gum).

Le même *corps assis*, mais tendu par un mouvement interne qui est celui d'un *souci* plus ou moins aigu (dans l'horizon d'action prochaine du sujet) ou d'une pensée moins tournée vers l'action que vers la *réflexion* (dans l'exemple traité plus haut du penseur).

Le corps du rêveur dont nous avons donné dans *Orexis* une description phénoménologique détaillée¹².

Le but de l'exercice est de voir et sentir principalement la pulsation de la vie végétative en ces corps. Il s'agit ensuite d'affiner le regard pour apercevoir et ressentir la *traversée du corps au repos par des* nébuleuses, de fins voiles, pour ainsi dire, d'excitations qui y suscitent des micromouvements d'inception ou inchoation (de pré-mouvements¹³), de charge ou d'armement des appareils moteurs du corps pour un déclenchement imminent de sa motilité.

Au-delà, il s'agit de saisir les lignes de passage de ces excitations vers une phénoménalité plus « vague », plus « ennuée » qui est celle des *micro-inflexions de la posture* (du *tonus*

un affect de surprise ou de déception qui advient avec un événement mondain qui cause ces états d'âme, ces sentis affectifs internes dans la psychè, et qui, temporellement, est lié à l'émergence de cet événement. L'affect, en effet, est déterminé par l'événement et co-émerge avec lui, en même temps qu'il lui survit dans une durée indéterminée – très variable selon les circonstances et la sensibilité du sujet –, lui faisant en un sens une sorte de traîne. La théorie de la posture ou de l'attitude et de son ancrage dans l'affectivité déborde chez Wallon cette conception, pour voir dans ces objets des modes incorporés du tonus psychique profond. Voir Wallon, Henri, *L'évolution psychologique de l'enfant*, Paris Armand Colin 1941 ; *idem*, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris PUF 1949.

11 Dans la physiologie classique de la science médicale du 19^e s., les « fonctions de relation » sont celles qui mettent l'organisme en rapport avec des objets extérieurs à l'organisme – telles la préhension, l'alimentation, la génération sexuelle, etc. On pourrait être tenté d'exclure dès lors de la palette phénoménale que nous avons parcourue dans les paragraphes précédents, comme faisant partie de ces fonctions de relation, les situations d'affût et d'autres apparentées. En effet, on pourrait faire valoir que le repos motile qui normalement est lié à un confinement de la vie physiologique à l'intérieur du corps est ici dominé par une expectative scrutatrice de changements de l'environnement dans le contexte d'un schématisme d'action finale, lequel met l'organisme dans un rapport positif de relationnement à un objet en dehors de lui. Cette exclusion est tout à fait plausible et n'a pas d'incidence sur l'analyse phénoménologique des états corporels que nous proposons.

12 Cf. *Orexis*, p. 255ss.

13 La notion de pré-mouvement a été développée par Hubert Godard et assez largement reçue dans le milieu français de la danse et des études en danse. Cf. Godard, Hubert, « Le geste et sa perception », in Isabelle Ginot et Marcelle Michel, *La danse au xx^e siècle*, Paris Larousse 1995, p. 235-241.

musculaire), du mouvement des yeux (*micro-saccades* de l'œil), de la « tension » des oreilles, de la peau, etc., suscitées par l'humeur et ses variations – dans les profondeurs thymiques de la psychè¹⁴.

Enfin, nous pourrions aller franchement au-delà de cette phénoménalité du repos corporel comme « amotilité », vers les *fonctions de relation* et le corps macro-mouvementé, tel celui du promeneur, du coureur, du travailleur manuel, etc., et montrer comment *énergétique de l'effort* musculaire-motile et *vie des idées* se constituent dans un rapport de *détermination réciproque*. La physiologie théorique du 19^e s. a tenté de saisir, de quantifier et de placer dans le contexte de compréhension adéquat cette détermination réciproque, étant conduite par là jusqu'à proposer une théorie des postures, des gestes, des éthiques culturels incorporés¹⁵.

III

Introduisons à présent l'*autre type de repos et de mouvementement* corporels, celui de la *genèse* du corps observé.

Le corps observé n'est en effet ni intemporel ni immuable. Il est à tout instant du temps une *objectivité devenue*, le résultat d'un processus de devenir qui le fait *naître, grandir*, prendre ses formes dans les différentes *périodes* (âges) de sa vie (petite et grande enfance, adolescence, âge adulte, grand-âge, dégénérescence). Il est à tout instant le lieu d'une multiplicité de processus *métaboliques* qui font la substance des processus physiologiques que nous avons rapidement parcourus.

En tant que le devenu qu'il est, il constitue la *concrétion Xt* d'un flux de processus en lui, concrétion qui *somme et stabilise* en elle-même toute la *genèse* dont ce flux est la réalité.

Nous voulons dès lors lire le corps comme la *morphê devenue* d'une *genèse qui ne cesse d'agir* en lui et en transforme la forme. Cette genèse se documente en une série successive de formes qui font les stations ou les paliers de la *morphogenèse* de ce corps.

Notre propos ici est, en relation à ce qui advient dans les phases de repos de ces genèses, d'introduire l'idée et le concept d'un *mouvementement morphogénétique infra-motile pulsant*, dont la kinèse est de l'ordre du *mouvement accompli*. Ce mouvementement-accomplis – dans le sens d'un avoir-été-mouvementé qui fait l'état actuel du sujet concerné – doit surtout être conçu comme *toujours vivace et agissant* dans le corps¹⁶ à toutes les étapes

14 Sur la thymie et son placement psycho-physiologique sous le diaphragme, dans une profondeur quasi humorale et sombre, voir la théorie développée dans *Orexis* de cette fonction et de cette région (p. 303ss.).

15 Un des principaux représentants de cette physiologie est Charles Féré, dont l'influence sur la psychologie et la psychiatrie de son époque – en particulier sur Alfred Binet – a été considérable. Cf. en particulier Féré, Charles, *Sensation et mouvement. Etudes expérimentales de psycho-mécanique*, Paris Alcan 1887 ; Binet, Alfred, *Les altérations de la personnalité*, Paris Alcan 1892.

16 Il y a une formation « verbale » au moins, celle de l'accompli du verbe grec, qui articule de manière adéquate cet être-résonant de ce qui a été dans ce qui est, ainsi par exemple de cet avoir-mû ou avoir-été-mû qui est dit dans une deixis verbale à morphème ou monème unique (rassemblé dans un seul mot, articulé comme un verbe conjugué et infléchi par des infléchissants morphologiques) indiquant

de sa morphogenèse, en particulier dans l'ensemble de ses états de repos kinétique. Cela veut dire qu'il s'agit, contre-intuitivement, de concevoir précisément les états où ces anciens points de passage et ces anciennes stations de sa genèse ne sont plus visibles et semblent avoir chu dans le passé de son devenir – pour éventuellement se sédimenter dans certains vestiges témoins de ces passages – comme toujours mouvementés par ces genèses. Les états de repos kinétiques sont à traiter ici comme des formes (*morphai*) de densification d'un mouvement parfait (accompli et clos), semblables aux formes végétales dont les torsions fixes sont témoins de l'intensité d'un mouvement génétique-constitutif qui s'y est imprégné.

Cela veut dire qu'il nous faut tenter de *voir-et-sentir*, dans le corps au repos kinétique, le mouvementement qui le fait être la corporéité qu'il est, c'est-à-dire cela même qui corporellement l'a poussé de l'arrière de ses tissus en croissance et décroissance à prendre les formes qu'il a prises.

L'hypothèse étant que ce mouvementement : peut déterminer le corps à un type de *kinésis* qui serait la sienne naturellement (comme dans la coïncidence de la forme et de la fonction dans une téléologie eidétique – chez Aristote, par exemple¹⁷). Le félin, dès qu'il apparaît et grandit, va spontanément, de lui-même et dans tous les exemplaires de son espèce, à une *morphose finale* parfaite, quasi entéléchique de sa motilité, ainsi que de toute sa kinétique. Cela veut dire qu'il n'a pas besoin de faire effort pour produire des « mises en forme » particulières, de s'astreindre à des exercices corporels particuliers pour faire correspondre sa morphose ostéo-musculaire à ce que son éthologie exige.

Une fois, cependant, que nous posons un tel rapport de correspondance ou de coïncidence entre morphose de l'eidos d'un vivant et entéléchie fonctionnelle de son organisation, apparaît le problème de l'existence ou l'inexistence d'un tel rapport pour l'espèce humaine. À quelle sorte de *kinétique l'homme* est-il « prédestiné », quelle est sa phusis et l'appareil kinétique qu'elle réclame ?

l'actualité d'une action parfaite, comme dans *kekinêkenai*, *kekinêthênai*, *kekinêthen*. Le corps sans garde touche à un moment un phénomène qui relève de ce « présent d'achèvement » qui est l'état encore agissant d'un devenir passé arrivé à son terme naturel ou essentiel, à sa perfection comme état de clôture, l'avoir-été d'un devenir dont le « sujet » est encore tout traversé.

- 17 Une telle correspondance vaut, idéellement, pour les objets techniques également. Ceux-ci se rapprochent asymptotiquement de leur forme parfaite à mesure qu'ils s'infléchissent, s'adaptent et se coulent mieux dans celle qui leur permet de s'ordonner à leur fonction. La fin – ou l'usage, le (ce-) pour-quoi (le *hou heneka* d'Aristote ou le *Worumwillen* de Heidegger) d'un objet – est alors morphoplaste : formateur, modelleur, pétrisseur, tourneur, limeur, polisseur, producteur – par amenuisement, friction et ajointement perfectible – de formes. L'usage est, dans l'objet technique, le cheminement de la forme vers la fonction. La technique est elle-même la marche de toutes sortes de techniques (i.e. de cheminements forme-fonction) vers une fonction de plus en plus englobante. L'instrumentation technique (dans l'outil – qui sert à produire un objet d'usage) est une protofonction qui s'ordonne à des fonctions d'ordre supérieur en lesquelles apparaissent des instrumentations de second, troisième et enième ordre. La théorie de Simondon explore le concept de cette correspondance forme-fonction et aide à l'enrichir et la préciser. Cf. Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris Aubier-Montaigne 1969.

Le mammifère bipède, bimane, à *station droite*, à vision oculaire antérieure, dépourvu de griffes, de cuir, de défenses, etc. libérant la bouche pour la voix et la parole, la main pour la préhension, « testant » le cerveau d'une testitude qui en permet l'extension et la protection, ... est un être biologiquement, morphogénétiquement, éthologiquement *indéterminé* ou *surdéterminé*. Surtout, il est le vivant animal dont l'évolution phylogénétique a été la plus rapide et la plus drastique.

Or, dès le départ, à tenter de projeter de la manière la plus rudimentaire l'idée même d'une telle morphogenèse, nous ressentons la nécessité d'introduire une distinction dans cette idée elle-même d'un devenir des formes concrètes du corps du vivant humain. En effet, de suite s'impose à nous la *différenciation* entre une *genèse très fortement accusée* du corps en gestation et du premier corps du nourrisson, d'une part, et les *genèses plus ou moins accusées* qui s'étalent sur des périodes de temps relativement longues, de l'autre, celles concernant la transformation de ce premier corps en corps adulte. Pour tenir compte de cette disparité, nous parlerons dans ce qui suit de la *genesis* (au sens aristotélien, très général, de devenir¹⁸ – et non seulement d'advenir) du corps¹⁹.

Cette morphogenèse connaît donc les étapes bien articulées ou articulantes d'une *genesis forte* qui est celle des toutes premières étapes de l'*ontogenèse* d'un *on* (l'étant qu'est ici le corps) dont la forme adulte et plénière (le point culminant de la réalisation de sa virtualité ou *potentia*) est la cause finale de cette *genesis*. Elle connaît aussi des *intensités génétiques* – i.e. de devenir – incomparablement plus *faibles*, lesquelles caractérisent le devenir de cette forme plénière elle-même livrée par ce que nous appelons, avec les théories biologiques et évolutionnistes, l'*ontogenèse* de cette entité.

En effet, la forme adulte et complète de cet *ens* poursuit un devenir qui n'a plus rien de commun avec l'intensité de celui où la *forme stable et finale* semble *se chercher* fébrilement dans la *coction* multiprocessuelle d'un *matériau* biologique de *très grande plasticité*. L'*ens* advenu perd tout simplement sa première plasticité morphogénétique. La poursuite d'une *morphogenèse lente, inapparente*, sans articulation et scansion dans des stades morphotiques très accusés, est caractéristique de la vie de l'adulte spécifique.

Entre elle et la première *genesis* de très forte plasticité morphotique, nous pouvons distinguer une *genesis d'amplitude morphotique moyenne* laquelle s'articule autour de stations morphogénétiques prégnantes, caractéristiques d'une périodisation par climactères – c'est-à-dire d'âges (de la vie) – du devenir de l'entité : enfance, adolescence, âge adulte, vieillesse.

18 Pour être précis, la *genesis* aristotélienne désigne plutôt le versant « ascendant » du devenir, celui qui va de l'advenir de l'étant à sa forme-parfaite, son entéléchie, qui constitue empiriquement son état à l'*akmè* de son développement. L'autre versant, dégénératif, est celui de la *phthora* (corruption). Par commodité et pour simplifier terminologiquement l'approche, nous nous accommodons de cette entorse à la conceptualité aristotélienne.

19 Pour Aristote, le corps humain est, à l'instar de tous les corps situés dans la région sublunaire du monde, sujet à une *kinésis* prenant toutes les formes possibles, des moins sensibles aux plus voyantes, d'un devenir de très haute abstraction et généralité. La morphogenèse qui nous intéresse ici englobe toutes les formes de ce devenir du corps entendu comme *kinésis* touchant l'une quelconque de ses parties.

Il nous faudra donc distinguer : – Une *grande morphogenèse* caractérisée par la plasticité tumultueuse d'un matériau de très grande élasticité physique, volumique et topologique. C'est la morphogenèse la plus drastique, quasi métamorphotique, que représente l'embryogenèse à partir de ses trois feuillets initiaux. – Une morphogenèse *moyenne*, articulée autour de grands plateaux d'organisation structurale. Il s'agit de la morphogenèse *postpartiale* encore très accusée dans les *premières années* de la vie l'individu, mais qui va s'affaiblissant dans les années qui suivent jusqu'à la 15^e-20^e année. – Une morphogenèse *lente* d'arrière-plan, s'accomplissant à l'arrière de la stabilisation de la morphose adulte. Nous pouvons parler d'une morphogenèse *distendue* des années qui vont du premier âge adulte au début de la tranche vitale qui constitue la deuxième partie de la vie. – Une morphogenèse toujours *aplatie* qui le mène du début de cette deuxième moitié de la vie au *vieillessement*. – Enfin, une morphogenèse qui s'accélère à nouveau sur un versant *dégénératif* qui mène au grand âge et au déclin progressif ou à la perte subite des pleines capacités fonctionnelles.

IV

Si nous tentons dès lors à faire la somme des *mouvementements* qui sont *sédimentés* dans la corporéité du vivant humain, nous obtiendrons les couches que nous venons de différencier. Tout cela étant bien vu, il nous manque encore de pointer la *thèse* décisive qui mûrit derrière ces prolégomènes. Formulons-là : ces mouvementements sédimentés ne sont *pas inertes*.

Plus exactement d'*apparemment inertes*, ils *peuvent être rendus à l'évidence de leur être-agissants*, à la condition d'adopter une certaine vision de leur *genesis-phasis*. En particulier, ils peuvent être compris comme agissants dans la mesure où nous arrivons à leur supposer une *signifiante encore vivante* dans le vivant qu'ils animent de leur mouvement même. Et il faut insister : une signifiante *autre que simplement fonctionnelle*, car la signifiante fonctionnelle ne peut leur être attribuée en raison de la surdétermination de la *phasis* de l'homme, incapable de poser au-devant de la formation de la *morphè* de l'homme une forme entéléchique qui déterminerait univoquement ses différentes genèses à travers tous les climactères de la vie – comme nous venons de le rappeler.

Pour bien éclairer ce point, il nous faut revenir au contraste amené plus haut entre la morphogenèse de l'homme et celle d'un animal comme le félin dont la perfection fonctionnelle des formes est particulièrement évidente. Chez le *félin*, la morphogenèse est guidée entéléchiquement, c'est-à-dire à partir de sa fin dans la *phasis* (ou l'*eidon*) quasi univoque et complète. Là, les *fonctions* des différentes parties de l'organisme de ce vivant déterminent la figure et la conformation de celles-ci. Là, elles s'inscrivent dans l'ensemble morphogénétique ordonné à la réalisation d'un type spécifique particulier du mouvement de l'animal, de sa *poreia* (de son *progressus* ou son *incessus*)²⁰. Là, l'ensemble du potentiel motile de l'animal

20 Nous faisons allusion au titre d'un traité qui fait partie du corps des écrits zoologiques d'Aristote, le *Peri poreias zôion* (dont le titre est traduit de deux manières dans la tradition latine : *De progressu animalium* ou *De incessu animalium*). Ce traité, ainsi que le *De motu animalium*, a fait l'objet, dans *Orexis*, d'une interprétation qui l'a sollicité dans des directions inédites. Cf. *Orexis*, p. 77ss.

est l'expression prégnante du mouvementement morphogénétique qui le constitue en la forme parfaite du vivant organismique qu'il est²¹.

Pour *voir-et-sentir* la *morphé entéléchique* de cet animal, il est alors utile (sans être toujours nécessaire) de *présentifier la morphogenèse* de l'organisme qu'il est. La prégnance des *morphai* de l'animal est celle des traits organismiques lui donnant la meilleure motilité pensable pour remplir les fonctions physiologiques de relation intrinsèques à son espèce.

La *surdétermination fonctionnelle et évolutionnaire* du vivant animal humain empêche toute émergence en son *intuition* (c'est-à-dire en son voir-et-sentir²²) de *morphai prégnantes* qui seraient en accord avec sa *phusis*, plus exactement qui en seraient l'expression corporelle-organismique la mieux adaptée.

Le vivant humain n'est *pas* tendu de toute sa morphologie vers des *schémas de motilité axiaux* pour la satisfaction de ses fonctions de relation.

Par contre, sa *morphogenèse* embryologique présente en lui un *mouvementement* tout en *nouages* et en reflux constitutifs d'enveloppes de « corps-monde »²³ dont *Genèses du corps* a étudié le détail sur les périodes de la maturation corporelle allant de la naissance à la formation du corps de l'enfant²⁴.

Il s'agit des *figures topologiques*²⁵ qui, à partir des trois feuillettes initiales de l'embryon, vont former les *volumes*, les *cavités* et les *orifices* du vivant intra-utérin et lui donner, par un enchaînement de *retournements de surfaces* sur elles-mêmes et de *re-entry en elles-mêmes* de figures rondes (*concavités* complètes / quasi-sphères), sa *clôture* interne ainsi que ses *ouvertures* vers un extérieur²⁶.

-
- 21 La formation d'un qualificatif à partir du mot 'organisme' s'est imposé à nous dans *Orexis*. En effet, dans cet ouvrage, l'indication de la corporité a traversé des analyses d'une très grande subtilité qui ont mené à la distinction d'une multiplicité de phénomènes dans lesquels le corps du vivant humain pouvait très différemment se constituer. Le corps comme organisme est un de ces phénomènes dans lesquels une expérience de ce corps – ce que nous avons appelé, dans *Orexis*, une « incorporation » – pouvait s'indiquer. L'organisme est, pour faire court, le phénomène du corps « empirique », tel qu'il se présente naïvement à la perception, dans ses limites volumiques et son évidence figurale. Voir *Orexis*, p. 308ss.
- 22 Par un observateur quelconque, qu'il soit un simple considérant empirique ou un intuitionnant (un *Anschauender*) phénoménologique.
- 23 Le concept de corps-monde est tout à fait central à l'approche phénoménologique de *Genèses du corps*. Nous ne pouvons que renvoyer ici à cet ouvrage.
- 24 *Orexis* a négligé l'embryogenèse dont il faudrait, en effet, pour cet ouvrage, compléter l'apport. L'embryologie embrasse finalement, au regard d'une théorie de la corporité telle qu'elle a été projetée dans *Orexis*, les phénomènes les plus prégnants du devenir morphotique du corps.
- 25 L'embryogenèse a pu constituer, ces trente dernières années, un fonds d'imagerie d'une très grande netteté et impressivité. Le fil morphologique d'évolution de l'embryon y est apparu avec une clarté frappante. Nous pouvons suivre le déploiement de ces figures le long de ce même fil.
- 26 Il ne s'agit pas d'un extérieur empirique, réel, « refroidi » pour ainsi dire en sa figure mondaine autonome de ce qui est hors du corps, à distance de lui et qui l'affecte occasionnellement, mais de cette première extériorité plaquée à même les ouvertures orificielles du premier corps et pulsant d'elles.

Ce sont ces retournements qui vont créer les *orificialités cardinales* dans des reprojctions fortes d'un intérieur vers un extérieur (*Umstülpung*²⁷). Cela se fait dans les mouvementements premiers qui par exemple :

- calent la *bouche* dans l'insulation supérieure qui se dessine au sommet du tronc ;
- font sortir de la surcroissance, surgénérescence des pièces anatomiques encore molles de la tête, par retournement et nouage, une *double cavité oculée* en rapport neurologique direct, le plus court qui soit, avec le cerveau ;
- agencent un vortex inférieur à la cavité de ce tronc qui sera l'*anus*.

Dans cette genèse des formes, nous voyons à l'œuvre un très riche *drame* de *forces* à l'œuvre, conniventes et antagonistes, dont les *poussées* fondamentales sont celles de retournements de cavités selon des topologies complexes et paradoxales.

En faisant l'hypothèse d'un *mouvementement morphogénétique* non pas passé, clos, *accompli-inerte*, sans signifiante et sans résonance dans le présent de la corporéité, mais encore vivant et *accompli-agissant* dans celle-ci,

nous pouvons imaginer, par analogie avec notre manière d'approcher le mouvementement végétatif du repos kinétique, toute une *orexis* à l'œuvre qui donne ses significances à chacun des nouages corporels qui font ce que *Genèses du corps* a appelé les *poussées vers la surface* (de la conjonction de relation avec le monde) et vers *le fond* (viscéral ou splanchnique²⁸).

Ainsi, le processus fondamental de l'*orificialisation* du corps organismique, tel que *Genèses du corps* l'a esquissé, s'enrichirait de manière décisive si nous prenions en compte la morphogenèse embryologique de ce corps²⁹.

Le *recours à l'embryologie* se situerait dans le prolongement du mouvement, ébauché dès *Orexis*, de se laisser instruire par l'*anatomie comparée*, avec ses méthodes d'analyse descriptive et de synthèse fonctionnelle et topologique.

Or, le grand acquis de l'*anatomie comparée* est la relativisation du donné, en soi contingent, des *pièces* anatomiques en tant que telles, ainsi que la mise en évidence de l'importance et de la cardinalité de leur *nombre* et de leur *agencement* dans la construction organismique des différentes espèces³⁰.

27 Sur ce phénomène de retournement des tissus de l'endroit à l'envers (et inversement) que l'allemand *umstülpen* rend de manière très voyante, voir *Genèse du corps*, p. 135 et 144ss.

28 De l'une des deux dimensions majeures de l'incorporation que nous avons décrite et conceptualisée, dans *Genèses du corps*, comme étant celle de l'«enviandement». Il est malheureusement impossible de rendre compte ici de ce que représentent au juste ces poussées. Nous n'avons d'autre choix que de renvoyer à l'ouvrage cité. Cependant, la visée du propos reste claire : il s'agit des énergies agissantes dans la morphogenèse du corps du vivant humain et de leurs intrications topologiques.

29 La perspective morphogénétique sur l'embryologie est restée en dehors du propos de *Genèses du corps*. C'est un manque à la réparation duquel l'esquisse que nous donnons ici fait une première contribution.

30 Pour ne citer qu'un titre de la tradition théorique d'anatomie comparée que nous avons en vue, nous renvoyons au suivant : Geoffroy Saint Hilaire, Etienne, *Histoire naturelle des mammifères*, Paris Rouvier 1834.

Les intuitions de l'anatomie comparée déploient, dès lors, devant le voir-et-sentir de tout observateur qui se laisse guider par elle et se placer à son point de mise en perspective comparatiste des phénomènes, une *morphogenèse* qui n'est ni phylogénétique ni ontogénétique, mais essentiellement *topologique*. Elle nous permet de saisir la prégnance du devenir organismique telle que le voir-et-sentir des mouvementements génétiques nous la donne à expérience de son côté³¹.

L'*embryomorphogenèse* serait ainsi la dernière pièce théorique, et la plus *décisive*, dans une expérience de la *corporéité* qui la rend *parlante* de là où elle ne pensait pas pouvoir l'être.

En-deçà et en dessous de tout mouvement motile, qu'il soit fonctionnel ou pas³², il y a le mouvementement ou si l'on veut la «*danse*», la pulsation rythmique, *du corps au repos* qui est son mouvementement premier, sa fondamentale et *première texture motile*, celle en laquelle toute motilité possible s'accomplit.

V

La suggestion que nous voulons introduire ici est celle de *lire le mouvementement morphogénétique accompli et sédimenté* dans l'animal *comme texture de toute la motilité* dont il est en puissance. Cela se rapproche de l'interprétation que j'ai donnée, dans *Le corps sans garde*, du mouvementement *végétal* lequel inscrit ses formes dans la plante *par délinéation*.

Le *végétal* est, en effet, le vivant qui garde en son *apparence*, de la manière la plus *voyante*, les *mouvementements de son devenir*, c'est-à-dire de sa croissance. Notre œil est le plus exercé pour le reconnaître, dans le sens où pour lui les mouvementements morphogénétiques de constitution du végétal dans ses états de développement actuels et son apparence peuvent être aperçus au prix d'un léger effort, alors que l'aperception de ces mêmes mouvementements sont beaucoup plus difficiles dans les espèces animales – quand bien même ces espèces peuvent atteindre une forte prégnance dans la parfaite adaptation de leurs formes organismiques à leurs fins motiles, comme nous l'avons vu.

Cette ligne de lecture amène à une sorte d'*adhésion* mutuelle les différentes *poussées* que nous avons distinguées dans *Genèses du corps*. Elle relierait ce que nous avons séparé comme régions, domaines et organisations le long de la membrane séparatrice du diaphragme³³.

31 La percée de l'intuition topologiste dans la théorie des espèces et de leur évolution se réalise, au-delà de la stricte anatomie comparée, dans l'œuvre de D'Arcy Thompson – cf. en particulier : Thompson, D'Arcy Wentworth, *On Growth and Form*, Cambridge 1959.

32 Par exemple, ludique, gratuit, dansant, etc.

33 Encore une fois, difficile de rendre compte ici de ce qui a été acquis dans les analyses de cet ouvrage. Sous le diaphragme a lieu la poussée vers le fond, qui est celle de l'enviandement – selon la terminologie de *Genèses* –, au-dessus la poussée vers la surface, laquelle est agente de l'emmembrément par le moyen d'un type de mouvement que nous avons appelé le *nisus* dans le même ouvrage. Nous ne pouvons qu'y renvoyer ici.

Ainsi, l'histoire de la *formation de l'organisme*, allant de ses premières substances, ses premières liquidités, ses premières molleses, ses plasticités premières, à des formes qui seront fixées dans le processus, n'est *pas neutre*.

Ce mouvement est fait dans des *poussées* qui *vivent dans l'organisme-advenu* avec la *signifiance* de leurs énergies, de leur *energein*, c'est-à-dire de leur être activement agissantes. Il faut donc toujours poser un faisceau de forces de formation qui s'exercent, dans un *drame du devenir*, avec une énergie qu'il leur est nécessaire de déployer pour réussir à produire les formes finales de l'organisme en question.

Ce travail est un travail de « *superation* », un vaincre, par poussées d'intensité supérieure à l'inertie existante dans la matière ou le substrat protoplasmique vivant. Les forces engagées dans la morphose doivent être supérieures à la résistance que ce substrat leur oppose. Elles doivent également s'agencer de manière à ne pas se faire obstacle à elles-mêmes ou entre elles.

Les *organismes-devenus*, dont le devenir est le résultat d'un avoir-été-déployées de ces forces formatives³⁴, sont encore *porteurs* en eux-mêmes de *poussées* qui rencontrent une résistance et qui, de ce fait, peuvent être tentés de s'abandonner à leur inertie et de laisser vaincre leurs énergies formatives. Ils peuvent se laisser aller à une *tendance régressive* qui les dédifférencie, désévolue, rétrograde, désinforme, qui dénoue en eux les formes acquises et les laisse revenir aux morphoses dont elles n'ont qu'apparemment fixé en elles-mêmes les traits.

Certes, la maturation morphologique *semble* être un *processus* quasi *imparable* qui délivre à sa fin un organisme complet en lequel l'organogenèse a été normalement parcourue et accomplie; toutefois, ce qui se joue en elle doit être considéré comme la prégnance d'un *mouvementement* toujours-*agissant*-et-toujours-*contrarié* dont l'actualité dans la *vie présente* du corps demeure très vive.

Or, il n'y a qu'un moyen qui permette de se représenter ce mouvementement comme agissant – et cela est une question touchant les conditions de possibilité de l'imagination intellectuelle d'un rapport phénoménologique. C'est celui que nous venons de pointer de manière précise: maintenir ouverte la *possibilité toujours donnée* du dévoilement du processus, même si dans la quasi-totalité des cas la *maturation* organismique s'effectue sans accident, c'est-à-dire finalement de manière *orthogonale* à ce dévoilement *non-effectif*.

Notre organisme se produit lui-même de manière constante, sans-discontinuer (*unausgesetzt*), dans une tension constante d'accomplissement (de *Vollzug* ou de *Vollbringung*³⁵) avec des *possibilités de ratage* ou d'avortement (*miscarriage*³⁶) de soi. Si ces ratages devaient devenir réels, ils produiraient des « monstres » en grand nombre. Les *aberrations morphogénétiques*,

34 Dans le sens de l'accompli-actuel que nous exposons plus haut – et que nous pouvons rendre, dans la morphologie du verbe grec, avec les inflexions suivantes du verbe qui dit l'agir-effectif (*energein*): *enérgekenai*, *enérgesthai*, *enérgethênai*.

35 Nous faisons référence ici à des mots du lexique heideggerien de l'actualité (de l'être).

36 Le porter et le convoier, qui font partie de l'imaginaire de l'avortement tel que nous le concevons, ne transparaissent pas suffisamment dans le mot français. C'est pourquoi nous introduisons ici la mention du pendant anglais.

qui sont des *raretés* absolues dans le réel de la reproduction de la race, représenteraient alors des *probabilités* élevées.

Le vivant humain a cela de singulier que ses morphogénèses sont plus risquées que celles des autres espèces, sans pour autant produire en série des avortons de sa figure complète. Néanmoins, le *dévoisement* des morphoses doit être vu-et-pensé comme *sans cesse possible*. Et il l'est dans une dimension qui n'est pas celle de l'apparence courante de l'organisme, mais *dans* celle de l'*unité psycho-somatique* de celui-ci. Le dévoisement ne touche pas l'apparence réelle et finale du corps, mais ce que la psychanalyse a appelé l'« image du corps »³⁷ dans le corps enpsyché ou ce que nous appelons, depuis *Orexis*, le psychosome : le corps du vivant humain qui a existence – *Dasein* – et non seulement étance (*Seiendheit*), si l'on veut, c'est-à-dire le corps animé par une psyché donnée à elle-même dans l'expérience fondamentale de sa déréluction dans ce corps.

Dès lors, en tout moment de la vie de l'individu incorporé sont tendues les *lignes de force de sa morphose*, lignes selon lesquelles son corps prend ou aura pris forme droite (*orthê*) ou « normale », alors qu'y est agie sans cesse une lutte avec des tendances à leur inflexion et leur dévoisement. Cette lutte laisse non seulement ses *traces*, mais ses propres *inflexions morphotiques dans le psychosome* de cet individu, faisant de son corps animé en toute sa motricité³⁸, l'image et le réceptacle de ces tensions mêmes.

Il suffit de se présenter, encore une fois, les mouvementements morphogénétiques que nous pointons ici, pour situer, dans l'*image inconsciente de ce corps*, les lieux, les surfaces, et les profondeurs où les poussées de ces mouvementements rencontrent leurs butées, les nodosités qui font leurs rebroussements et leurs rentrées en elles-mêmes dans des biais intriqués, paradoxaux, spéculaires, perplexisants, ... Ces rencontres marquent le psychosome par la *brisure de ses pulsions*.

En tout moment de la vie, ces mouvementements sont en accomplissement actuel, effectif, et vivant. En tout moment sont agis les *nouages* de ses *cavités* et de ses *orifices*, produisant son *intérieur* et son *extérieur* ainsi que la *charnière* de leur ouvrage l'un dans l'autre.

En tout moment de la vie de l'individu incorporé se *plient* et se *replient*, *s'arrondissent* et *s'encavent*, *se tubulent*, *rentrent en eux-mêmes*, se *nouent* et se renouent les volumes et les contenances créés par la morphoplastie de ses trois enveloppes originaires.

La *bouche* est dans une *tension* vivante et immédiate avec l'*encavement* et l'*enviandement* des viscères (*entera*) et leur *orificialisation* dans l'*anus* (l'autre bouche du corps³⁹).

La morphose des *entera* se fait par *circonvolutions*, *diverticulisations*, tassement d'une longue structure tubulaire qui se membre en articules liés les uns aux autres par un mouvement progressif de torsion et de pression propulsif de ses contenus vers l'orifice de sortie.

37 Il s'agit de la psychanalyse de Françoise Dolto et de ce qu'elle a théorisé dans son ouvrage : *L'image inconsciente du corps*, Paris Seuil 1984.

38 De la plus sourde infra-motilité à la plus expressive et manifeste macro-motilité.

39 L'anus est appelé en arabe *famm al-badan*, bouche du corps.

Une autre série de *mouvementements* est celles que nous pouvons décrire, par analogie avec les mouvementements du végétal, comme des *délinéations accrescentes du corps*⁴⁰. Elles ont lieu dans le *corps* et dans le *visage*.

Dans le corps, l'accrescence ne donne *pas* lieu à une *croissance* quasi *constante* de volume telle qu'elle se fait parfois dans le végétal et qui lui fait, très souvent, décupler sa taille adulte. L'organisme du vivant humain ne grandit pas de cette manière, par épaissement, par poussées vers le haut, vers l'horizon ou, dans des compositions variables, vers des arrondissements décombants.

Ses *délinéations* ou *allinéations*⁴¹ ne lui font pas épaisir en volume ses enveloppes et prendre des tailles disproportionnées par rapport à sa figure basale. La croissance en volume s'arrête à la fin de l'adolescence et se poursuit par d'autres formes d'*épaississement* qui, elles, touchent l'ensemble *psychosomatique* avec une incidence minimale sur le soma pris en lui-même.

Le *visage*, quant à lui, semble recevoir des *délinéations* particulières qui marquent expressivement et aperceptivement sur lui le *devenir du psychosome* dont il est comme une surface sensible sur laquelle peuvent se pressentir les mouvementements agissant en son intérieur. Il semble sédimenter en lui toute une croissance, la traversée d'âges de la vie qui y laisse comme des *témoins parlants*.

Une dernière série de *mouvementements* est celle qui laisse, par analogie encore une fois avec le végétal⁴², ses *traces* dans le *psychosome* sous la forme de *tendances*, de « *spins* » – de tournure, d'« effets », de « tropes » – *de la croissance* organismique qui témoignent de *tensions inflechissantes* qui se sont exercées à certaines périodes du devenir psychosomatique de l'individu.

Ces mouvementements se retrouvent dans la *démarche*, la *posture*, le *port du visage*, des *mains*, etc. Ces derniers traits se lisent dès lors comme les *effets vivants de mouvementements encore* effectifs et *agissants*.

À se placer à ce point d'observation des sédimentations vives, actuellement agissantes des mouvementements-accomplis, on ne peut qu'enrichir l'écoute du corps d'un matériel qui se donne désormais à lire comme l'*histoire destinale d'un psychosome*. Dans un repli d'attention sur lui-même, celui-ci viendrait à percevoir, à *voir-et-sentir* toutes les *tensions de torsion* en lui de ses trois planitudes originaires – les trois feuillets de son tout premier commencement – ainsi que les dévoiements, métaphoriques ou réels, de ces tensions.

40 La description de ces mouvementements du végétal se trouve dans *Genèse du corps*, p. 70ss.

41 Tels sont les concepts élaborés dans *Genèses* pour décrire cette accrescence du végétal.

42 Dans le végétal, ces mouvements sont ceux, par exemple, d'une croissance versant la poussée de la tige, du tronc, des branches, dans une certaine direction sous l'action de mouvant externes (le vent) agissant ici comme des déterminants exogènes. D'autres inflexions de la croissance se font sous l'action d'un « tropisme » qui fait rechercher, par le végétal, la lumière, l'air, ou encore l'eau souterraine dont il se sustente.

La mise en branle de ces lanières, leur animation par des *mouvements infléchisseurs et noueurs*, leurs rentrées en elles-mêmes et leurs réémergences au-dehors, font la *complexité* et la *réflexivité du psychosome* qui y a sa morphogénèse.

Cette *genèse* s'interprète alors comme un *train d'articulations* qui *modèlent le corps-monde*⁴³ de l'embryon et du nourrisson, mais aussi de l'adolescent et de l'adulte à tous les âges de sa vie, comme cette *chair animée* qui, *de toutes ses formes(-advenues)*, articule – dit ou « crie » – *son désir* comme ce qui en elle est poussée, obstacle et torsion.

43 Voir plus haut, au sujet de ce concept, la note 23.

Table des matières

INTRODUCTION	5
I. LE MANQUE D'ÊTRE. SUR LA CENTRALITÉ D'UN MOTIF PHILOSOPHIQUE DANS LA PSYCHANALYSE	11
Le désir à partir du manque.....	11
Généalogie du motif du manque d'être dans la pensée	15
Phénoménologie du manque d'être	19
Position du manque d'être en psychanalyse	22
II. LA PRÉMATURATION DE L'HOMME À LA NAISSANCE. VARIATIONS LACANIENNES .	29
L'idée d'une prématuration néonatale.....	30
Béance.....	40
Réel et distanciation du réel.....	44
Image de soi et image de l'autre.....	55
III. DER PSYCHOANALYTISCHE AKT UND SEIN WIRKEN	67
Variationen der Formel: »Was in der Kur wirkt« und ihre Auffassung als »Substanzbegriff« der Kur	67
Das untätige Tun der Psychoanalyse als Sprachtun	69
Das Wirken verbürgten und unverbürgten Sprechens.....	71
Thesen.....	72
Der Akt als Emergenz einer instituierenden und nachträglichen Wirksamkeit.....	74
Die Übertragung.....	76
Die Wahrheit und der Riss im Anderen.....	78
Die Spaltung des Subjekts als Spaltung seines Begehrensobjekts und das Ende der Analyse.....	82
Die »ruinöse« Bewegung der Kur	84
Literatur	86
IV. DAS LALLEN UND SEIN VERLUST. DIE TRIEBLICHEN GRUNDLAGEN DER VERLAUTBARUNG UND DIE FRAGE NACH DER SPRACHE	89
Der Erwerb von Sprache	90
Der Ursprung der Sprache und die Ursprache.....	92
Die Ersprechung der Welt	94
Der magische Grundsinn des Sprechens.....	96
Der Verlust des Lallens.....	100

V. KULTUR DER SCHULD, KULTUR DER UNSCHULD. ZUM HEUTIGEN WANDEL DER SCHULDSTRUKTUR DES BEGEHRENS	105
I. Freuds Hypothese	105
II. Schuld/ Kultur in ihrer allgemeinsten Prägung als geschuldete symbolische Beschneidung	106
III. Problematik des Bezugs von Kultur und Schuld zum Bösen und zum Opfer	107
IV. Die Hinfälligkeit beider Universalien (des Bösen und des Opfers) in der Kultur unserer Gegenwart und die erstmalige Verknüpfung von Kultur und Unschuld	108
V. Die moderne Wandlung des Schuldverständnisses und die Entstehung einer Evidenz der prinzipiellen und ursprünglichen Unschuld	108
VI. Die Freud'sche Hypothese und ihre Forderung nach Ich-zentrierter Kulturarbeit führen die Psychoanalyse an einen Scheideweg.	109
VII. Die Vorgabe der Großalterität	110
VIII. Die strukturell missbräuchliche Position der Großalterität und die Unmöglichkeit, sie in Kulturen der Unschuld zu halten	111
IX. Die Verantwortung der Großalterität für die ICH-Voraussetzung und ICH-Bejahung des Begehrens	112
X. Die Lacan'schen Negationen	113
 VI. DOLOR PUBLICUS. PSYCHOPATHOLOGIE ET POLITIQUE DE L'AFFECT NÉ DE LA VUE DE LA SOUFFRANCE ET DE LA MORT MULTIPLES	115
<i>L'Alloquium in Publicis malis</i>	115
Détresse privée et malheurs publics	116
Constitution du <i>dolor publicus</i>	118
<i>La miseratio</i>	119
Malheurs publics aujourd'hui et hier	124
La portée du mal fait dans le malheur public	126
Les deux liens politiques du mal: misérants et victimes	127
Structurations psychiques du début et du milieu de la vie	129
Révision thanatologique d'une perspective freudienne	130
La mort multiple d'autrui	131
Défantasmatisation et déterrorisation de la mort	133
Impossible récession du fantasme thanatique	135
Finitude de la douleur réelle et son insoutenable infinitude fantasmatique	137
Mémoire, témoignage, corps et lien des vivants et des morts	139
 VII. DIE REALISIERUNGSMÄCHTIGKEIT DES GELDES. EIN PSYCHOANALYTISCHER ANSATZ ZUR DEUTUNG DES (UN-)WESENS DES GELDES	143
Die Ambivalenz des Geldes: Wertverunsicherung und objektale Dichte	143
Geld als Vermögen: Intrinsische Pleonexie und ethisch-menschliche Figurationen seiner Negativität	145

Geld als Mächtigkeit zur Realisierung: Sein Begehren und Nichtbegehren	148
Die psychischen Bedingungen der Realisierung	149
Die Forderung nach einer materialistischen Realisierung der Welt im Marxismus	151
Literatur	154
VIII. DIE ÖFFENTLICHKEIT DES SEXUELLEN. ZUM ABBAU DER NOT DES VERBERGENS	155
Einführung	155
Die Differenz öffentlich / privat und deren Dynamik	156
Die Spannung der Differenz verborgen / unverborgen und die Problematik ihrer Macht	157
Kritik der Latenz von Wissen als Macht: Dekonstruktion der Herrenpositionen	158
Kritik der Latenz von Wissen als Macht: Abbau der Not des Verbergens in der Knechtsposition	159
Fazit	161
Das <i>aidôs</i> und seine Dekonstruktionen	161
Die Nicht-Konstruktion des <i>aidôs</i>	162
Das Sexuelle und die Bedingungen der Aufhebung des <i>aidôs</i> darum	163
Kein Blöße ist blößegebend, auch nicht die sexuelle. Das Statthaben-Dürfen und -Sollen der sexuellen Befriedigung	164
Der Wandel des Sexualitätsregimes	165
IX. WAS HEISST: »SEX HABEN«? ZUR SEMANTIK DER ZEITGENÖSSISCHEN INTIMITÄT	167
Schwierigkeit einer systemtheoretischen Konstruktion der Intimität	168
Sexualisierung der Intimität und ihrer Semantik	169
»Sex-haben« als eine semantische Emergenz	170
Semantische Analyse des Ausdrucks »Sex-haben«	172
Robustheit des Sex-habens	177
Literatur	179
X. ON THE GIVENNESS AND CONSTRUCTEDNESS OF ANATOMY. THE CRUCIAL DISTINCTION OF A DEEP AND A NON DEEP LEVEL OF ORGANISMIC CONSTITUTION OF THE BODY	181
The epistemology of construction and reconstruction	181
Sexuality and the body. Are all bodies sexed, is sexuality always corporeal?	182
Human sexuality and desire. A psychoanalytic approach	184
The divide between the felt and the unfelt internal body	186
Anatomy and surgery	187
Psychoanalysis and the hardship of desire	191

XI. ZUR SYMBOLISCHEN MARKIERBARKEIT ZEITGENÖSSISCHER KÖRPER. EINE BETRACHTUNG AM LEITFADEN ANTHROPOLOGISCHER KONSTANZ UND BRÜCHE.....	193
Genealogien der Kultur: Funktion und ‚Striktur‘	193
Alte und neue ‚Anthropologie‘: kastrative und nicht-kastrative Strukturierung des Begehrens.....	198
Die Zirkumzision als symbolische Körpermarkierung.....	200
Interkorporale Nähe und Distanz.....	202
Die neo-anthropologische Intangibilität von Körpern	204
Literatur	207
XII. LE NON-CHOIX DE LA PARENTÉ: UNE ÉTHIQUE DE LA NÉCESSITÉ.....	209
Le non choix de la parenté	212
Les deux réponses éthiques.....	214
Le débat éthique contemporain: oscillation entre deux inclinations du jugement.....	215
Éthique du retranchement symbolique.....	215
Éthique du choix de soi.....	217
Conclusion: une éthique de la nécessité	219
XIII. LE DÉCLIN DE L'AMOUR DANS L'AMOUR. DESTINS DU SENTIMENT AMOUREUX DANS LA RELATION INTIME CONTEMPORAINE.....	221
Introduction.....	221
L'état amoureux comme spécification improbable de l'amour.....	224
Le sentiment amoureux comme ressort en déclin de l'amour aujourd'hui.....	229
Désexualisation de la pulsion en son rapport au recul du fantasme amoureux	234
XIV. RIVALITÉ FRATERNELLE ET FAVEUR DU PÈRE. PARTITIONS INVIDIAIRES DU MONOTHÉISME ABRAHAMIQUE ET PERSPECTIVE SUR UNE HYPOTHÈSE FREUDIENNE.....	241
Rivalité fraternelle et monothéisme abrahamique	242
Descendance et rivalité: le secret du père.....	246
L'hypothèse freudienne d'un motif monothéiste universel	248
Perspective sur une autre hypothèse.....	252
Passion du père et rivalité pour sa faveur	253
Une figure de l'éclusion de la rivalité.....	257
Bibliographie.....	261
ANNEXE. LE CORPS ANIMÉ ET SA CONSTITUTION DANS LES MOUVEMENTEMENTS MORPHOGÉNÉTIQUES.....	265