

# III

L'*ANAGKÊ* ET SON AU-DELÀ



Les chapitres précédents représentent des explorations de l'aujourd'hui le prenant sous différents angles. Partant de la question philosophique du sens du tout du monde que l'exister ouvre d'un rapport jamais démêlable à lui ; partant en particulier ici de l'entreprise de position de cette question qui s'est voulu le plus étroitement adhérente au présent de son effectuation même, nous avons exploré, puis contrasté le sens de cette adhérence avec celle qui se faisait de l'aujourd'hui actuel à sa question dans notre propre entreprise. Nous avons vu comment de l'une à l'autre le souci de l'avération et de la réalisation de l'être perdait ses ressorts. Le second chapitre a cherché à cerner la transformation du mode constant de l'exister dans le lieu qui en est comme la matrice transformatrice même. La Ville d'occident est apparue comme un nouveau versant où l'homme a, d'un fait d'établissement irréversible, à être. Ce fait se double alors d'un savoir d'état de l'inexistence d'une alternative qui aille plus loin avec son désir.

Cette Ville est distribuée sur quelques régions du globe comme une poussière de points lumineux vus du ciel. L'acuité de ce mode de donation réside dans la présence une de toutes ces villes dans le même temps d'une production de tous les instants d'une stimulance qui entrechoque des fragments et des aspects de l'étant à en tirer des tensions de surprise et d'appétence. Cette ville ne se conçoit dès lors que dans une présentification imaginative de tous ses exemplaires dans *un* présent et dans *un* espace, en une dispensation d'une grande gratification globale vécue dans tous les moments de l'aise prodiguée tous les jours à ceux qui les traversent ou qui y habitent. Pour que réussisse cette aperception de la Ville, il faut donc placer celle-ci dans le jour de sa grâce, comme nous l'avons fait par l'évocation d'une faveur atmosphérique coessentielle à elle<sup>1</sup>, et la penser imaginativement dans la distribution de son présent sur une multitude de lieux. Il faut, surtout, imaginativement entrer dans le sens de la contemporanéité de sa pulsation gratificatoire dans tout ce qui advient d'aise dans le vivre qui prend place en elle. Pour cela, une manœuvre phénoménologique est nécessaire qui donne intuitivement à sentir la coprésence « hodiaire », la contemporanéité dans un aujourd'hui planétaire de la pulsation urbaine en tous les points de sa nuée. Une fois acquise la manière d'imaginer et de sentir toute l'existence urbaine dans son présent spécifique, qui est celui de l'accomplissement de l'être sur un nouveau versant ouvert à d'autres influx, l'idée d'un fait d'établissement en une nouvelle eumène s'éclaire décisivement.

---

1 Nous avons justifié, précisons-le, comment, très improbablement, l'éclairage par le *kairos* était ici révélateur de l'essence et de rien moins que cela. Nous avons explicité pourquoi, très spécifiquement à un certain type d'objet, cette relation de l'incident (du jour et du moment) à l'essentiel (de l'efficace) s'établissait.

Dans ce repère de la Ville-vie, le désir est sans cesse relancé selon un régime de sa scopisation qui lui donne des licences de mouvements et une lissité de parcours qui, dans les plans de vision qu'il se choisit, ne sont restreintes par aucun partage. Ce loisir et cette loïsibilité de la libre errance du désir sont couplés, dans le nouveau régime, avec des capacités également très larges de passer sur les objets désirés sans collision ni conjonction, de glisser sur leurs surfaces sans déchirure. Ces deux aspects du régime lui donnent consistance et immunité en le mettant à l'abri d'une *krisis* du désir. Celle-ci naîtrait d'une discrépance entre ses phases d'activation et de projection dans son mouvement glissant sur ses objets, d'une part, et ses phases d'élu-sion de l'accroche de ces objets dans ce qu'on peut appeler un *forgoing*, un passer outre, un laisser de côté, une esquive et un ajournement de sa fixation et de son saisissement, de l'autre. Le fait que le nouveau régime tend toujours à faire de l'un des deux genres de phases l'envers simultané de l'autre garantit en quelque sorte une défrustration courante du désir qui assure la solidité du régime lui-même.

L'exploration de ce lieu de transmutation de l'exister qu'est la Ville a mené, à la fin du dernier chapitre, à une saisie de sa dynamique indéfiniment pacifiante. C'est en cette dynamique que ce lieu et le mode d'exister qu'il assoit en lui trouvent le sens de leur irrenonçabilité. Ce point d'un engagement dans une structure de pacification indéfiniment continuée donne son départ au présent chapitre. Posant la question de ce qui fait ensemble et contrainte dans cette paix du nouvel établissement, la réflexion évolue vers le centre d'une théorie de l'*anagkê* et de ce qui vient en sa place dans le présent. Cette théorie forme la pièce maîtresse de la théorie de l'aujourd'hui que nous recherchons. Elle sera suivie d'un chapitre où la question sera posée si l'*anagkê* fait récession sans laisser de trace ou si elle subsiste sous un mode quelconque dans le nouveau repère. Nous verrons qu'il faudra développer le concept d'une représentance d'un régime dans l'autre, indispensable pour ne pas tomber dans les simplicités d'une substruction de l'ancien sous le nouveau, du basal sous le supplémentaire. La réflexion nous conduira à identifier des lieux privilégiés d'une telle représentance et d'en proposer des descriptions qui en renouvellent la compréhension.

**\*La dynamique de pacification dans les sociétés du présent : différenciation fonctionnelle, processement systémique, caractère intrinsèque du postulat et de la dynamique d'inclusion\***

Dans tous les champs de la communication sociale, on peut constater l'existence d'une dynamique de pacification dernière qui œuvre à établir une adéquation entre un horizon axiologique à qui personne ne peut refuser son adhésion, d'une part, et des manières de la communication existantes dans ce champ, de l'autre. De quel *horizon axiologique* s'agit-il? Peut-on tout simplement le montrer ou faut-il le circonscrire, pour le définir ensuite? La difficulté est réelle, car on pourrait être tenté de dire tout simplement que c'est l'horizon axiologique global de la société mondiale, sur lequel tout le monde s'entend, consistant, en son centre, en la reconnaissance des droits de l'individu, homme et femme, en la liberté de l'échange idéal et économique et en le bannissement de la violence dans le règlement de tous les conflits. L'horizon, en un mot, *unifiant normativement la planète* à travers sa diversité culturelle et religieuse, celui du *marché* et de la *démocratie* tels qu'ils peuvent être déclinés par toutes sortes de cultures et de traditions religieuses, juridiques et politiques.

Une telle deixis de l'horizon ne me semble pas suffisante, car elle ne montre nullement le *cœur matériellement vide de cet ordre axiologique, formellement, par contre, saturant et capable de produire les maximales de toute action* envisageable en toute situation donnée aux acteurs tant individuels que collectifs; elle ne montre pas *l'impossibilité de faire référence à cet ordre axiologique comme à un ordre donné, de s'en réclamer, de le représenter*, de vouloir le diffuser sans se mettre en tension de contradiction avec lui, sans qu'il ne revienne lui-même sous une figure déconstructrice contre ce projet de lui-même et, s'appliquant à lui-même, anéantir les chances d'être posé comme un ordre ferme, comme ce que j'ai appelé un « *ordre de l'ordre* », par opposition à un « *ordre du désordre* » – ou un « *non ordre de l'ordre* »<sup>2</sup>. Cet horizon axiologique, qui porte nos ordres constitutionnels, ne peut être saisi qu'à partir de son émergence – dans les expériences collectives traumatiques du xx<sup>e</sup> siècle – et de ses rejets. Je m'étendrai plus loin sur le sujet, renvoie cependant dès à présent à certains de mes travaux où j'ai tenté une sorte de généalogie de cet ordre axiologique dans la substance affectuelle qui le nourrit et les verrouillages d'abhorrescence qui lui donnent sa réalité dans les faits moraux et politiques<sup>3</sup>.

C'est de l'émergence factuelle de cet horizon – au milieu du xx<sup>e</sup> siècle – que tout dépend et que se régle ce que la société veut admettre dans son présent. C'est d'elle que l'équation

2 Voir: « What is Modern Power? », in *Luhmann on Law and Politics. Critical Appraisals and Applications*, edd. Michael King, Chris Thornhill, Oxford, Hart Publishers 2006, p. 145-162.

3 Voir en particulier le chapitre « Paradoxes de la régulation émancipatoire », in *L'intime*, p. 139-172.

pacifiante s'impose comme telle à tout le monde. C'est parce qu'existe un tel horizon, parce qu'il existe dans son unicité, parce qu'il n'y a pas d'alternative à lui, parce que tout le monde est d'accord pour le reconnaître, plus exactement : n'en peut mais, que de le reconnaître, parce que tout le monde voudrait, tenterait par tous les moyens de s'y refuser, qu'il ne le pourrait pas ; c'est donc *de l'analternativité d'un tel horizon qu'une formule s'impose* qui, de la reconnaissance de l'adhésion nécessaire à lui dans son unicité, *installe* l'ensemble de *la communication sociale sur le globe dans les bordures de champs, de systèmes, de consistances communicationnels* où peuvent se processor toutes les projections de sens pensables et leurs effets dans le réel du social se négocier, sans fracture ni effraction de ces cadres.

Le *processement intrasystémique* est une instance dernière qu'aucune autre ne surplombe. Il est purement opératif et opérativement autonome, autopoïétiquement clos, ses poïèses mettant en relation les éléments qui produisent et reproduisent ses propres opérations. Il n'est capable d'aucune prise en compte de préférences axiologiques, normatives ou politiques. Dès lors tout malaise, tout dysfonctionnement, *tout mérappport*, tout abus social *est adressé* à l'adresse d'un tel processement, c'est-à-dire à *l'adresse sociale du (sous-)système*<sup>4</sup> qui en est le site. Le système est irrité par de tels manquements de sa performance fonctionnelle et en projette une conception dans ses catégories, son discours, sa dogmatique et sa syntaxe, et, ce faisant, en traite la résorption. Celle-ci consiste en la restauration de l'annectibilité (*Anschlussfähigkeit*<sup>5</sup>) des opérations du processus communicationnel atteint aux caténations courantes des opérations du sous-système social concerné. L'avènement du *contexte qui trouble la poïèse normale* du processus *donne l'impulsion à une révision des voies* que cette poïèse emprunte, et des réponses sont recherchées et trouvées dans l'amplitude des voies alternatives possibles.

J'ai explicité ces mécanismes fondamentaux du fonctionnement de nos sociétés, mis en évidence par la théorie luhmannienne, dans un cadre théorique où le concept d'inclusion a été étendu<sup>6</sup> pour désigner plus qu'un état décrivant le rapport de participation des individus aux différents sous-systèmes sociaux : dans sa nouvelle extension, il désigne le processus d'inclure en tant que tel, lequel ne se distingue en rien du processus de restauration de l'annectibilité que nous venons de décrire. *Inclusion et exclusion* mettent en jeu des parties à la communication sociale qui sont touchées par la *réussite ou l'échec de l'annexion d'un trajet de processement systémique à l'ensemble de celui-ci*. L'exclusion produit la figure d'un participant à la communication sociale qui porte le poids de ses résistances : dans la plus grande généralité cette figure peut être assimilée à celle que notre présent social a laissé de plus en plus clairement émerger et autour de laquelle il articule un nombre croissant de ses discours, celle de la *victime*.

4 Dans le présent contexte, systémique et subsystémique sont tout à fait synonymes. Il est ici question des différents systèmes dans leurs rapports à l'ensemble de la communication sociale et non pas d'un système isolé non spécifié, pris exemplairement pour représenter tout sous-système. Dans ce dernier cas, l'usage est courant de simplifier un peu la terminologie et de parler tout simple de système social. De manière générale, cette simplification tend à se diffuser à tous les contextes.

5 Telle est la terminologie luhmannienne, déjà assez largement reçue dans la sociologie allemande contemporaine.

6 Dans « Wie dicht sind Opfer? Zur Entscheidung der Frage nach dem Ort der Transzendenz in heutiger Gesellschaft », in : *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 29 (2008), Heft 1, p. 37-51, Sonderheft : *Nach Jacques Derrida und Niklas Luhmann : Zur (Un-)Möglichkeit einer Gesellschaftstheorie des Rechts*, edd. Alfons Bora, Gunther Teubner.

L'apparition, dans un champ de la communication sociale, d'une victime, c'est-à-dire d'un *échec* ou d'une *inhibition des mécanismes d'inclusion*, déclenche sans tarder une *irritation* et l'adresse aux *poïèses subsystémiques*, lançant ainsi les processus de ré-inclusion indiqués.

En somme, ce que ces rappels et ces renvois veulent dire, c'est qu'aucune société ne peut percevoir l'existence et concevoir le donné problématique de la moindre de ses irritations sans l'adresser au(x) sous-système(s) qui permet(tent) de le présentifier et de le lire; et que la logique de ces sous-systèmes fonctionnellement différenciés est ouverte sur toutes les inventions processuelles pensables (qu'elles soient extrêmement créatives ou le soient à peine), sans pour autant que celles-ci puissent remettre en cause la différenciation fonctionnelle en tant que telle. En effet, cette forme unique de *différenciation* est *intrinsèque à la facture d'une société qui s'impose un renoncement à tous les moyens de résolution drastique des questions*, c'est-à-dire aux moyens qui n'empruntent pas les voies du processement systémique. Il y a ainsi un aller-retour circulaire qui va de la structure sociale (de la différenciation fonctionnelle) au traitement systémique de la communication sociale, à l'exclusion des voies de réduction drastique des tensions et des conflits, et qui clôt ainsi une *dynamique de pacification générale* sur elle-même<sup>7</sup>.

**\*Insubstituabilité des formules d'heuresis et de stabilisation des processements systémiques. Exclusion de tout réordonnement drastique ou violent\***

La régulation pacifiante de l'ensemble des rapports sociaux relève d'une dynamique générale à l'œuvre partout dans le social. Le qualificatif « pacifiant » veut dire qu'en cette dynamique il est question d'un *rejet de tous les rapports fondés sur le simple donné*, rejet que doit faire sien tout participant à la communication, en particulier celui qui y dispose de ressources lui permettant d'imposer sa manière d'observer et son vouloir. Tous les rapports de ce type, qui sont ceux de dotations natives et inégalitaires de telles ressources, doivent être revus et régulés de manière à les transformer en dotations de droits rééquilibrant les dotations natives et ouvrant, de ce fait, des champs de tension où se négocient, dans le réel du social et dans son quotidien, les *tendances multiples et contradictoires qu'ont ces ordonnements du sens et de l'action de se mettre en travers les uns des autres* et du réel produit par eux dans la *résistance* qui s'éprouve en leur propre opération. Le *réel*, dans la théorie systémiste, est en effet le produit de la résistance intrinsèque que les constructions du sens rencontrent à l'intérieur d'elles-mêmes, c'est-à-dire du système qui les processe, ainsi que dans les incongruences avec les constructions parallèles des autres sous-systèmes. En ce sens, les systèmes de la communication sociale – qui représentent l'ensemble autonome des opérations de ces ordonnements du sens et de l'action – sont traversés, voire intrinsèquement mus par le processement de tensions qui

---

7 On pourrait penser cette problématique de la pacificité dans les termes plus classiques d'une théorie du politique qui attribue au pouvoir politique la mission de pacifier la société, dans le même moment où elle met entre ses mains le monopole de l'usage des moyens de contrainte dont la société dispose. Certes, le système politique organise la fonction potestale et s'appuie sur une force physique organisée et capable d'être déployée et utilisée à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Etat. La théorie systémiste a montré en quel sens, cependant, la force physique était là pour ne pas être employée ou pour ne l'être que dans des mises en scène étroitement régulées par le droit. Cf. Luhmann, Niklas, *Macht*, Stuttgart, Enke 1975.

sont celles de la différence fonctionnelle qu'ils introduisent dans la communication sociale et dont le maintien est leur opération même.

Cela veut dire que la *pacification* dont il s'agit ne revient *nullement* à un *état irénique ou homéostatique* de la communication, mais représente, bien au contraire, une formule de la tension et du conflit constants, processés à l'intérieur de systèmes dont c'est la dynamique propre d'être chercheurs, dans le détail du réel social, de points d'équilibration de ces tensions. Les *systèmes* sont des *mécanismes d'heuresis du sens et de son insertion dans le réel* qui sont d'une extrême sensibilité à l'inadéquation et la tension, en un mot à la critique. On pourrait dire même qu'ils vivent d'une *constante tension critique* par rapports à leurs propres opérations et leurs propres accomplissements et qu'ils représentent des dynamiques de remise en question de leurs propres tissages. Il n'y a donc nulle part quiétude dans cette agencement, mais l'absence de repos est celle d'une négociation tendue, aigue, fébrile, chercheuse, qui incorpore à l'opération des systèmes une distance concomitante à leur opéré, une insatisfaction et une critique naissant des tensions d'inadéquation présentes partout dans la nouvelle fabrique du social. L'adéquation ne peut être atteinte nulle part et la *pacification* dont il est question veut dire l'*insubstituabilité des formules (systémiques) de recherche de l'adéquation et le rejet de toute remise en question violente de cette insubstituabilité*.

La figure se clôt parfaitement et explique le caractère définitivement pacifiant de la construction par le fait que toute remise en question de cette insubstituabilité ne peut être que violente. Il y a donc un clivage très strict du monde de la communication qui oppose au processement systémique d'un côté, l'effraction faite pour sortir de ses voies. Par *violence* se comprend ainsi un *mode d'action qui refuse de s'insérer dans le processement systémique* et qui tente de l'arrêter ou l'exclure en *œuvrant sur lui du dehors*, par des moyens pour ainsi dire « physiques ». En ce sens, la nouvelle fabrique du social exclut ce qui, tout au long de l'histoire des sociétés humaines, fut le biais et l'avenue majeurs du changement en elle. Sa *pacification définitive* est liée, quant à son cadre factuel, à l'impossibilité de la guerre ouverte entre les sociétés développées, ce qui a fait advenir la société mondiale et rendu toutes les sociétés du globe présentes les unes aux autres dans la simultanéité, unifiant les processus de socialisation à l'échelle globale. Quant à sa *dynamique*, cette pacification est un *faisceau de processus fébriles d'heuresis du sens et de sa communication* qui n'est pacifiant que comme une formule qui renvoie toujours aux différents systèmes la charge de négocier le changement dans le champ qui est le leur, c'est-à-dire une *formule d'exclusion des moyens extra-systémiques de l'heuresis*. En même temps, cette formule se présente comme sans alternative. Elle est de fait unique et il n'est pas du tout clair si cela peut faire sens d'essayer d'imaginer l'existence, puis la facture d'une communication sociale post-fonctionnelle, celle qui aurait laissé derrière elle la différenciation fonctionnelle comme mode de structuration. Quoiqu'il en soit, à part des formules utopiennes applicables dans des cadres restreints ou des modèles religieux se réclamant d'une révélation dont on ne peut supposer la profession générale, la « pensée » du social – au sens d'une possible observation de ce qui se donne à observer en lui – est pour le moment « unique »<sup>8</sup>.

8 Le débat politique est trompeur qui présente le ralliement à la « pensée unique » comme un aveu de manque d'imagination ou de lâcheté. Il y a ici, en effet, confusion entre structure et manière de se l'approprier dans le champ politique. Celle-ci peut varier et il n'y a aucune nécessité d'appauvrissement de la pensée et des projets politiques. Par contre, il est indéniable que le caractère « encageant »

**\*L'œcumène postanankastique, sans environ, n'a d'altérité qu'historique, le monde de l'anagkê, et de dehors que le « monde »\***

Il faut donc regarder « en arrière » de ces sociétés pour connaître des alternatives réelles à leur mode de structuration et de stabilisation. Le miroir de cette altérité est ainsi strictement historique. Le fait est curieux et nouveau, en ce sens où *toutes les sociétés se connaissaient des alternatives* de fait, dans d'autres sociétés, voisines ou lointaines, dont certains traits – fussent-ils secondaires aux yeux d'un tiers observateur – témoignaient de différences profondes. Même les grands empires œcuméniques connaissaient leurs franges et les sociétés informes qui les habitaient renvoyaient des images d'altérité quelque éloignée et obscure qu'elle fût. La fermeture de l'œcumène sur elle-même dans la figure d'une *double sphéricisation*, celle de la réintroduction d'une sphère en elle-même, créant une totalité paradoxale sans dehors, laisse émerger une nouvelle logique et une nouvelle topologie, celles d'une identité sans le donné d'un autre en dehors d'elle. Le *globe de la société mondiale* est le *volume réflexif d'une différence arrivée à clôture* et totalisation sans que ne se produise en elle la figure d'une totalité ayant en soi le sens de son extension et de son unité. Le globe de la différence qui *s'encycle par un retour sur soi* qui *la laisse sans dehors* est *tout contingence*. L'émergence de cette différence à sa propre clôture se passe elle-même d'une probabilisation par ce qui fut avant elle. Elle est absolument novatrice et bifurcante, donnant son sens à la contingence qui marque tout ce qui prend forme en elle. Une telle *radicalité dans la contingenciation* est le fait nouveau de ces *totalités encycliques qui n'ont plus d'entour*, d'environ ou d'encycle, d'Umwelt<sup>9</sup>. Elles ont pour dehors le « monde » au sens que *Luhmann* donne à ce terme en en désignant son *concept de « monde »*: l'indéfini dernier dehors de ce qui n'a plus d'environ (Umwelt)<sup>10</sup>.

Il nous faut à présent nous tourner résolument vers le monde appréhendé jusque-là uniquement aux frontières du nôtre. Il nous faut décrire certaines de ses structures et toucher enfin aux traits qui le font être ce qu'il est. Il s'agit de pénétrer plus avant dans la matière du *concept d'anagkê*, c'est-à-dire *au cœur de l'ancienne « anthropologie »*, pour comprendre une formation de l'homme qui, comme un continent dont on s'éloigne, s'obscurcit à mesure.

de la structure en question est radical et qu'aucun mode historique de la consociation humaine n'a été aussi « contraignant » et aussi généralisant. Cependant, il faut précisément se dire que la globalisation de la structure et l'unification planétaire du social à travers elle créent des conditions inédites qui provoquent l'imagination et ouvrent des carrières inouïes à l'imaginativité politique. Le point sera développé plus loin, au dernier chapitre de l'ouvrage, lorsque nous tenterons d'introduire le concept de « ligne de fuite » (de Deleuze / Guattari) pour comprendre l'insécurisation, mais aussi l'inventivité de la nouvelle œcumène.

- 9) Alors qu'étymologiquement le mot allemand Welt ainsi que le mot anglais world renvoient à werlt qui veut dire âge (d'homme), de même que le saeculum / saeculum latin revoie au grec phuein et à la racine \*saitlo qui veut dire durée de vie, le vieux anglais dit middangeard (et le vieux nordique midgard) pour dire le monde physique avec le sens de « the middle enclosure ». Les étymologies du mot désignant le monde dans différentes langues oscillent souvent entre ces deux termes (de l'étendue, du cercle) de l'âge et de l'enclosure. Un sens de la double immanence que nous introduirons plus loin est celui du bornage de l'existence par l'horizon biographique, d'un côté, et par l'horizon global-sphérique de l'œcumène, de l'autre.
- 10) Nous reviendrons sur ce redoublement de la clôture de la communication et son enveloppement par la non-enveloppe du « monde » dans le dernier chapitre dédié à une considération de ce qui pourrait faire péril dans ce nouvel enclos de l'œcumène radicalement pacifiée au point de vue sociétal.

Il sera terminologiquement commode et, au fond, tout à fait adéquat, de parler, dans la suite, d'une « *anthropologie* » *anankastique* pour désigner à la fois une condition humaine qui a consistance et clôture structurelles, et l'*anthropos* qui en est le corrélat. Cette *figure de l'homme* est une pour l'ensemble d'une histoire qui fut *celle de toutes les cultures et les sociétés connues* jusqu'à l'émergence d'une forme de l'existence libérée de l'astreinte d'*anagkê*. Anthropologie renverra donc dans cet emploi – qui lui adjoint l'un des deux qualificatifs : *anankastique* et *postanankastique* – à un *ordre objectif*, à l'ensemble des conditions d'existence de groupes humains, et non pas à la science qui les décrit (qui eût été, dans ce cas, absurdement régie ou non régie par l'*anagkê*). L'âge *anankastique* de l'homme se laisse décrire dans sa structure comme anthropologie *anankastique*, laquelle se désigne par rapport à celle de l'âge *postanankastique* comme l'ancienne anthropologie.

**\*Le désir et l'anagkê communient dans l'essence. L'âme est archaïque et le passé est épaisseur et facticité du sujet. Dépassement de l'archaïque dans la contemporanéisation du sujet à lui-même\***

La terre de l'homme ancien, *et in Arcadia ille* (y serait-il même en Arcadie), s'étend comme la chose d'une carte, s'arrondit jusqu'à finir dans des horizons qui descendent légèrement sur elle, mais porte sur ses surfaces, régulièrement espacées, les lettres de fer d'un nom qui la scelle : *ANAGKE*. Telles sont l'ancienne patrie, l'ancien bocage, l'ancien désert, l'ancienne banquise, l'ancien vallon, l'ancien alpage, l'ancienne savane, l'ancien delta, l'ancienne forêt, l'ancienne lagune, ... qui se quittent sous ce nom qui les embrasse ; l'œcumène qu'ils furent et ce qui là se sut et se conta des plantes, des bêtes, des astres, des esprits, des dieux et de leurs métamorphoses. La nouvelle œcumène, nous l'avons établie ailleurs sur une planète non seulement ronde, mais doublement sphérique, rentrant en elle-même, comme une sphère qui se creuserait à un endroit et se ferait tore. Le *nouveau monde*, a *laissé l'anagkê* derrière lui et *se définit de sa rupture d'avec elle*. Et cependant, alors que son retrait s'observe partout, comme une marée qui descend, l'*anagkê* semble ne pas céder sur un enracinement. Elle s'est *coulée dans un pli*, archaïque, *le désir*, et demeure là toute en lui.

Il s'agit de comprendre à présent que *le désir est de l'ordre de l'anagkê*, de la détesse et de la nécessité. Il n'a *rien à voir avec la liberté, l'arbitraire*, le vouloir, le libre vouloir et le pouvoir vouloir (ce qu'on veut)<sup>11</sup>. Les *libérations* successives qui, dans l'histoire *de la modernité*, ont été comprises comme donnant aux hommes une certaine disposition sur leur vie, les émancipant de la sujétion à l'égard d'un ordre de l'obligation sans justification, préexistant à eux comme donné coutumier ; ces libérations ont culminé dans une *exigence d'autonomie* qui ne laisse plus aucune possibilité de légitimer une continuation de l'ordre objectif ancien. Elles ont enfanté une *position subjective quasi sans passé*, d'une juvénilité absolue, quasi née d'elle-même. *Le sujet y advient comme d'aujourd'hui ou d'hier*.

Le passé dans un sujet, ce n'est pas une suite de choses qui ont eu lieu et qu'on peut dérouler dans une histoire, mais une densité et une opacité, de longues répétitions tissantes qui font

11 Est, dès lors, trompeuse, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la construction d'une antinomie entre l'ordre du désir, d'une part, et celui, dans l'exemple du mariage, de l'arrangement, de l'assortiment restreint, de la prescription (d'alliance), de l'autre ; de même qu'est trompeuse l'antinomie supposée entre aimer, vouloir, être heureux à l'idée, désirer faire des enfants, d'une part, et en faire sans se poser la moindre question là-dessus ni se sonder sur ce qu'on préférerait, d'en avoir ou pas.

son épaisseur et sa facticité. « L'âme n'est pas d'aujourd'hui », écrivait C.G. Jung<sup>12</sup> au début d'une impressionnante entreprise d'exploration de ce qui pré-date cet aujourd'hui. *L'âme est archaïque* qui presse en elle ses antécédences, à les rendre noires comme la lignite de forêts devenues roche, où jadis l'air longtemps a couru, où les jours se sont ouverts avec des cris d'oiseaux, des froissements d'étoffe dans le ciel, des prédatons indécises dans les fourrés ; où les nuits ont en ordre fait retraite devant d'immenses réveils végétaux s'étirant au fur d'une mince vague de lumière roulant sur les sommets. L'âme en son histoire est aérienne, cosmique, macrocosmique, déployée d'espace en espace. En son présent, ses espaces sont écrasés et ses matières compressées à perdre tout entredeux : tout le jour en est chassé, elles se fibrillent, s'appointent, se cristallisent, forment des plans brillants et brisés. Comme la terre, l'âme est un fourneau « essentiel » où les matières font de longues gestations pour délivrer des formes très denses d'elles-mêmes, leurs « quintessences »<sup>13</sup>.

Le *passé* n'est, de fait, qu'une *métaphore de l'épaisseur du sujet et de l'impénétrable, à l'arrière de son semblant*. Le choix de poser un passé pour poser de l'impénétrable relève d'une incapacité de notre imagination scientifique de penser le temps inversé et de ne concevoir que du présent. L'épaisseur du sujet c'est son énigme, mais aussi ce qui rend son énigme même sans portée. Le *rapport du sujet à soi* est *rapport à sa propre densité*. Il est fait d'une *impuissance caractéristique*.

Ces énoncés n'ont rien d'absolu. Ils sont relatifs à une manière d'observer qui se place au point de vue de l'*implexe du sujet* et voit dans cet implexe quelque chose ou de l'ancien et du très ancien se sédimentent : l'*archè* du sujet est *lointaine et impénétrable*, mais fait son épaisseur. Or, le sujet s'observe, non moins légitimement que nous ne l'observons au point de vue de l'implexe, comme décollant de toute épaisseur et dépassant tout archaïsme en soi. Tel fut son projet, hier encore quand, moderne, il se dégageait de toutes sortes de liens et, tel un Gulliver, s'étonnait des entreprises lilliputiennes de l'y retenir. Ce *dépassement du passé-épaisseur* peut s'observer, par des constructions encore plus tendues, comme arrivant aujourd'hui à un point de nouvelle rupture constituant une émancipation encore plus marquée non seulement d'un tel passé, mais de cet hier même de ses premières libérations. Le *sujet se contemporanéise complètement* en perdant son hier qui était, par certains rapports, encore solidaire d'une typique de l'existence marquée par l'*anagkê*. C'est un mouvement d'*immanentisation de l'existence* qui la déporte de toute recherche de significations fondatrices vers des formes analternatives de distribuer et de traiter du sens dans l'enceinte sans dehors d'une communication sociale capable, dès son départ, de neutraliser d'un coup pour ainsi dire toute la problématique anankastique d'un exister fragile et rare.

12 « Die Seele ist nicht von heute! » et ajoutait « ihr Alter zählt viele Millionen Jahre » (son âge se compte en plusieurs millions d'années). Cf. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, 3<sup>e</sup> éd., Olten Freiburg, Walter 1981, p. 13.

13 Je suis conscient que je me meus avec ce type de présentation dans un champ d'ambiguïté : c'est un repère pour ainsi dire panoramique que je construis et dans lequel se laissent plonger les trois grandes épreuves psychanalytiques de Freud, Jung et Lacan, mais un repère qui se décrit ici avec des accents jungiens. Je pense qu'en dépit de ces accents, il est légitime d'y loger les deux autres théorisations. Ni Freud ni Lacan ne nieraient l'épaisseur implexe du sujet venant du fond des âges et contractant en elle la bifurcation décisive de la phylogénèse de l'espèce, même si cela demeure chez eux du domaine de l'étiologie « psychologique de masse » (*massenpsychologisch*) et ne permette pas à l'épaisseur psychique individuelle de dépasser, en ses déterminations singulières, l'amplitude de trois ou quatre générations – ce que Jung, par contre, soutient.

**\*Le désir est l'archaïque dans l'homme et détresse de sa détresse. Perplexisation de la pulsion par le désir. Hypothèse freudienne d'une transmission de la névrose par le retour incessant du refoulé d'une violence originaire\***

Curieusement, ce départ pris d'avec les conditions mêmes de l'exister anankastique, départ auquel, comme nous l'avons déjà souligné, nul ne peut refuser de consentir, trouve ses limites dans le ressort même des libérations qui font ce départ. En effet, c'est l'ouverture d'une *condition où le libre choix est le déterminant premier de la saisie de la plupart des voies de la communication*<sup>14</sup> qui laisse émerger, dans une acuité toute nouvelle, une *problématique du « que vouloir »* formulée comme une question adressée au désir propre (*que veux-je?*) et au désir de l'autre (*che vuoi?*). A cet endroit et dans les conditions d'une parfaite contemporanéisation du présent à lui-même, c'est-à-dire d'une rupture tant avec l'avant-hier, passé archaïque, qu'avec l'hier, encore anankastique, le *désir* apparaît comme l'*énigme même des densités quittées*. Il apparaît comme *l'archaïque même* dans l'homme.

Si le désir était émancipable, on l'imaginerait capable de varier indéfiniment ses objets; on l'imaginerait capable de varier ses manières d'appéter, de leur prendre par exemple leur maladresse, leur pudeur, leur brutalité ou leur insistance; on l'imaginerait capable de s'admettre ou de ne pas s'admettre, d'être capable de se donner libre cours ou de se refuser de poindre; on l'imaginerait directement accessible à l'éclairement par des vues acquises sur ses objets, sa situation subjective, la rectitude de ses poursuites, leur vanité ou leur nocivité, sur ce qu'il consent de prises en compte en lui du désir de l'autre, etc. Or, dans un monde quasi-merveilleusement sorti du régime de l'*anagkê* et ouvrant la plénitude de ses gratifications au choix, au désir et à la poursuite, le désir semble jouer le méchant tour de réintroduire toute l'épaisseur de l'archaïque et de relever doublement de l'*anagkê*: d'une part, le *désir plonge ses racines dans le monde anankastique* et y montre sa dominance, étant tout transparent dans les drames et les symboliques de ce monde et constituant la dimension dans laquelle les hommes et les dieux avaient leur *homilia* (leur commerce<sup>15</sup>); d'autre part, il *représente l'anagkê dans l'homme de toute époque*.

Le *désir* peut être lu comme ce qu'il y a de plus tranchant dans le monde ancien: il est comme la *nécessité de la nécessité, la détresse de la détresse*. Au lieu de simplement s'inscrire dans la *Not des Lebens* freudienne qui désigne l'ensemble des duretés et des raretés existentielles qui font la condition de l'homme, il se laisse construire comme ce qui parmi ces duretés fait la plus vive morsure. Il est ce qui disloque la structure de satisfaction biologique des besoins, encore intacte chez les animaux qui se rapprochent le plus de lui. Ces mammifères, nourrissant, comme l'homme, à la mamme, ne connaissent pas cette superstructure désirante qui vient se planter sur leurs besoins et en perplexiser les satisfactions, jusqu'à les ajourner indéfiniment. Freud, en ancrant le désir dans la libido sexuelle et en supposant une *anaklisis* (Anlehnung), un appui, des autres besoins sur elle, a identifié ce phénomène d'une *perplexisation générale de la vie pulsionnelle humaine*, laquelle ajoute à la pénibilité factuelle de l'existence biologique une cruauté particulière<sup>16</sup>. Au centre de cette cruauté se trouve le désir par excellence,

14 Il faut se rappeler que le terme de « communication » est employé ici au sens de la théorie systémiste et qu'elle inclut donc bien évidemment l'action tant isolée que commune, que non communicante, etc.

15 Nous utilisons le terme platonicien (Théétète, 156 e) pour dire ce genre de relation très générale de rapport mutuel échangeant logé au sein d'une structure qui fait sa matrice et sa continuité.

16 Freud pose une tendance au différencement de la satisfaction de la pulsion sexuelle comme immanente à cette pulsion elle-même. Ainsi la pulsionnalité sexuelle perplexise sa propre satisfaction et se détourne

le désir sexuel, celui qui a donné son nom au désir dans sa généralité. C'est autour de ce désir que s'établit, *dans la modernité mûrissante, une science qui se définit de lui* comme son objet et qui tente de le décrire en ses trajets et ses nouages.

Le désir n'est donc pas simplement anankastique, comme s'il voulait dire l'indigence de l'homme creusée en lui par le besoin et la rareté des moyens de sa satisfaction ; le *désir a un tranchant spécifique qui fait l'homme particulièrement pauvre et particulièrement manquant*. Ce tranchant ne se révèle, cependant, dans toute son acuité qu'à la sortie du monde de l'anagkê, qui coïncide avec une désocialisation radicale de l'homme, laquelle le dépouille de ses enveloppes symboliques, statutaires et sociales au sens large<sup>17</sup>. C'est là qu'apparaît un désir à nu dans lequel tout tranche, parce qu'il cesse lui-même de trancher, de concert avec l'anagkê, dans les chairs, les marquant de ses entailles, fondant dans le corps et la physiologie de son *orexis* (: de son élan motile-désirant) un ordre symbolique duquel le monde prend sens. Ce sens est un sens agi, dans la communauté de vie sociale, par l'ensemble des hommes qui la partagent. Sa dureté et son inflexibilité sont consonantes avec le monde et son ordre anankastique. Leur *levée*, avec l'ordre de l'anagkê, *laisse l'homme avec un désir* dont il ne reconnaît plus l'archaïsme ni l'inflexibilité, mais dont il sent le tranchant sans que celui-ci *consonne avec aucun aspect du nouveau monde*.

Pour éclairer ce point, choisissons d'*approfondir le sens que l'anagkê a pris* dans les sociétés historiquement et structurellement les plus proches des nôtres, et tentons de voir comment cette proximité, parfois extrême, cède la place, dès l'émergence d'une structuration postanankastique, à une discontinuité qui rend des sociétés, communiant souvent dans des sémantiques centrales de leur communication, de fait quasi incommensurables les unes aux autres. Mais auparavant, il nous faut *reconstruire une hypothèse freudienne* pour initier un tel approfondissement.

Le point de départ de cette hypothèse est celui d'un constat que Freud établit à partir d'une considération soigneuse et d'une large revue historique et anthropologique des phénomènes culturels : celui d'une *transmission* régulière, infaillible *d'un refoulé fondamental* et de sa *névrose d'une génération à l'autre*. Une transmission se fait ainsi sans faille d'un mal originaire comme la répétition, dans la genèse de l'être singulier, d'une genèse de l'espèce. Freud a adhéré à un tel schématisme (phylo-ontogénétique) de la répétition et y a vu le seul moyen de rendre compte de l'*héritage* si frappant et, dans la succession des générations, si *constant d'une névrose universellement structurante* de la vie psychique. C'est dire, à ce point de vue freudien, que le *marquage de l'existence par de la détresse* – en nos termes, son marquage anankastique – revenait à son *marquage primairement par le désir* et non pas par les duretés et les raretés de l'existence matérielle. C'est dire qu'aussi loin qu'aïlle la mise à l'abri de l'existence ; qu'aussi loin qu'aïlle l'assurance des satisfactions du besoin, la maîtrise des environnements naturels

---

elle-même de son trajet vers les objets qui l'amèneraient à consommation. Lacan va encore beaucoup plus loin dans ce sens en posant une inexistence du rapport sexuel et en disjoignant une dimension proprement désirante de deux autres dimensions, celle de la demande et du besoin. Jean Laplanche introduit (dans son : *Le fourvoiement biologisant de la sexualité chez Freud*, in *Problématiques* vol. 7, Paris, PUF 2006) une distinction entre intinct et pulsion qui pourrait représenter une position intermédiaire entre celles de Freud et Lacan.

17 Cf. sur ce sujet le chap. 2 de mon *L'intime* où des thèses sur l'advenue d'une indéterminité sociale du corps sont formulées.

et humains, la sécurisation de la génération et la levée de l'inquiétude quant à la permanence de l'espèce; le *refoulé d'une violence originnaire faite au désir* et fondatrice de sa structure – comme du trajet unique qu'il se révèle être ou du « trait unaire » dont il fait répétition<sup>18</sup> – allait toujours revenir, était *sans cesse revenant*, avec des disruptions croissant en violence à mesure que croissent les moyens de maîtrise dont l'espèce se dote.

L'hypothèse freudienne n'est, au fond, que la formule<sup>19</sup>, spéculative en même temps que rigoureuse, qui ramasse le sens de l'*anagkê* comme âge anankastique. Elle représente, pour ainsi dire, la loi de structure de cet âge, qui *place la véritable étroitesse (angustiae) de la condition humaine dans le désir* et les fatalités de sa structuration. Elle relativise, du coup, le poids de la base matérielle de l'existence et de sa précarité dans la construction de la *Not des Lebens*<sup>20</sup>. Les protections et les garanties acquises autrefois dans les supplications et les propitiations, dans les grandissements d'un grand Autre de plus en plus potent et exclusif, peuvent, d'un déplacement assez univoque et sans heurt, passer dans les mains de *l'homme lui-même* et lui donner disposition sur les conditions de son existence même, faisant de sa figure collective, celle d'une nation maîtresse ou d'une humanité planétaire, le *garant* ultime et *très-puissant d'une mise à l'abri de l'homme* face aux menaces de l'*anagkê*. Un tel déplacement, au point de vue de l'hypothèse freudienne, ne *changerait rien à la formule anankastique* et à son efficence continue.

**\*Peut-il y avoir rupture (postanankastique) d'avec cette structure désidériale de l'être homme? La conception d'une représentance de l'anagkê et le maintien d'un désir « objectif » à même les choses, destinal pour le sujet\***

Une telle hypothèse, qui place l'*anagkê* principalement dans la dureté des nouages du désir, ne remettrait-elle pas en cause nos positions de départ, en particulier celle d'un âge postanankastique qui s'est départi des traits structurels de l'*anagkê*? N'y aurait-il pas une *illusion dans la supposition d'une rupture postanankastique*, supposition qui ne s'orienterait que sur la levée des raretés matérielles et ferait abstraction des limitations essentielles et des strictures décisives du désir, qui sont au cœur de la structuration de la vie individuelle et collective par la détresse? Ne suffit-il pas d'accomplir, dans la projection du sens du désir, la distanciation faite plus haut, quand il s'est agi de frayer un chemin allant d'un désir-vouloir à un désir-destin, pour retrouver, sous la plénitude des gratifications postanankastiques apparissant une infinité d'envies à une infinité de satisfactions, l'indigence d'un désir qui n'en demeure pas moins béant et dur d'être, en dépit de toutes ces gratifications, intrinsèquement incomblé? Ne suffit-il pas de ces quelques variations dans la démarche, pratiquées au cours du développement

18 Le « trait unaire » est un concept lacanien élaboré à partir d'une incidente freudienne. Voir entre autres textes Lacan, Jacques, *Séminaire IX, 1961-1962, L'Identification*, tapuscrit hors commerce 1996 ou encore *Écrits*, Paris, Seuil 1966, p. 808s.

19 Qu'on pourrait assimiler à une hypothèse de philosophie de l'histoire.

20 Je dois dire que, sur ce point de la détermination primaire de la *Not des Lebens* par le désir et son nouage névrotique, je fais dire à Freud quelque chose qu'il n'aurait pas lui-même formulé ainsi. Surtout le premier Freud est encore très darwinien, et tend à voir dans cette détresse vitale essentiellement les conditions de vie spécifiques d'une *phylè* biologique que sa dotation naturelle en moyens de survie, ainsi que l'exceptionnel dépouillement néoténique et sa durée, rendent particulièrement vulnérable aux influences, dès lors nocives, de son environnement.

de l'hypothèse postanankastologique elle-même, pour ramener l'ensemble des phénomènes et de leurs interprétations dans le repère classique?

Je pense précisément que cela même n'est pas praticable et qu'il faut *maintenir l'hypothèse de la rupture* postanankastique, en soulignant que *quelque chose de structurel bouge* véritablement *dans le champ du désir* lui-même, qui fait que *celui-ci n'est plus qu'une représentation de l'anagkê* dans un âge qui ne lui laisse plus la place qu'il occupait, en co-extension avec celle-ci, comme la formule anthropologique-spéculative de cet âge lui-même. C'est d'une position circonscrite que le *désir* rayonne désormais ses élancements; il *n'est plus* transversal et *coextensif à l'ensemble de la structure anthropologique*. Celle-ci n'est plus à même le plan des choses, de leur objectivité et leur fermeté. Les sites, les institutions, les instances, les référents sociaux qui lui sont réceptifs, se désignent comme des endroits résiduels d'un *recueil de la représentation de l'anagkê*<sup>21</sup>. Tels sont, comme nous le développerons dans le chapitre suivant, le mariage et la filiation contemporains.

Une indication très claire d'un mouvement dans le désir, dans sa structure et sa formule, est donnée précisément par le devenir de ces deux institutions et leur éclatement en des pièces incoordonnées, correspondant à des parties tenant ensemble dans l'ancienne chose du mariage et de la filiation. L'indication ne comporte aucune explication du mouvement, en demeure donc une simple indication nous renvoyant au soin de trouver d'elle un moyen de rendre les choses, en leur teneur, intelligibles. Tout ce qui se laisse observer, c'est qu'un *mariage prolongeant la relation intime* et une *filiation advenant d'un désir d'enfant* sont *tous deux intrinsèquement en crise*, se raréfient en nombre et en occurrence, et entrent dans un déclin qui fait que les sociétés où ils connaissent une telle évolution sont confrontées à une décroissance démographique nette et massive, qui amènerait leur extinction, n'étaient les influx migratoires et la démographie dynamique des groupes immigrés en elles. L'exigence d'un mariage consenti en consécration d'un désir d'amour et d'intimité, sans l'adjuvance d'aucun autre motif – voire en méfiance et résistance contre elle – rend le mariage improbable et difficile. L'exigence d'un désir d'enfant pour procréer un enfant rend l'enfant improbable, sans doute aucun. De l'indication statistique à la reconnaissance d'un certain *rapport entre l'exigence du désir et la pénibilisation ou l'improbabilisation de la chose désirée*, le pas est aisé. Mais des deux à la thèse d'une transformation époquale du désir, les médiations semblent autrement plus complexes.

Pour engager cette médiation, une *précaution de méthode* s'impose. Dans un contexte de reconstruction de la transformation d'une chose, centrale de surcroît, il est important de toujours avoir à l'esprit les glissements qui peuvent se faire, dans l'emploi du mot qui désigne la chose et dans le rassemblement de la chose en son concept, d'une figure de la chose en transformation à l'autre. Il faut éviter de laisser implicites glissements, transitions, subreptions, assimilations, sous la concise et commode indication verbale ou conceptuelle unique. C'est pourquoi j'explique ma décision de supposer, quand je ne fais pas mention expresse d'un emploi divergent, la *notion de désir* introduite plus haut, correspondant au concept élaboré dans la psychanalyse (de Freud à Lacan), lequel représente ce que celle-ci a livré de plus fort en termes de puissance intellectuelle à l'ensemble des sciences de l'homme. La raison du choix est simple: quand dans un champ de l'intellection, un *concept advient* qui lie en lui des *potentialités particulièrement intenses*

21 Le concept de représentation s'introduit progressivement et s'éclaire en ses usages. Voir également l'entrée 'représentance' du glossaire en fin d'ouvrage.

d'introduire en toute chose qui se met sur les lignes de ses différenciations, des pointes et des écartements qui rompent décisivement sa fabrique et la projettent sur le repère de ce concept lui-même; quand un tel concept est là de fait, rien ne peut plus, des choses qui le rencontrent, s'ascrire à d'autres vecteurs d'autres pénétrations du comprendre et s'antidater ainsi de lui. Le concept de désir en question est de ce type et *ne peut que re-satelliser autour de ses différenciations* et ses articulations *toute projection conceptualisante* et compréhensive alternative.

Nous concevons donc le *désir* comme une *réalité œuvrant dans le plan des choses et inscindable de ce plan*, d'une part; nous le concevons comme une *structure pliée, faisant destin*, et se déployant dans la successivité (biographique), du pas qu'un sujet va à lui-même. Un tel *aller d'une psychè à elle-même* se fait dans le plan des choses; ou encore ce plan, si l'on voulait s'enquérir d'où il est et de quoi il est l'étendue, on ne pourrait y guider que d'une substantiation: c'est le lieu d'un tel aller d'une psychè à elle-même. Il n'y a dans l'existence pas d'autre *plan d'objectivité* que celui *psychique-destinal* à même lequel tout étant est, induit dans le drame d'un désir et de son effacement.

Tout retour au concept du désir et tout redéploiement de ses moments sont utiles. Ils promeuvent ses potentialités compréhensives et nous exercent à les requérir. Dans le contexte actuel de notre questionnement, la difficulté tourne autour des transitions sémantiques d'un entendement du désir vers un autre et de l'importance du maintien, dans sa position d'attracteur central, du concept psychanalytique. Il s'agit de *voir si ce concept se laisse détacher de son repère anankastique* ou si, lié co-extensivement à lui, il exige l'invention d'un nouveau concept. Celui-ci dirait alors ce qui, dans le champ du désir, se constelle à l'endroit de la rupture qui se fait du premier repère vers un nouveau, lequel se définit de lui comme ce qui vient après lui. La thèse à introduire ici est que le *caractère destinal du désir*, tel qu'il se donne à concevoir dans la psychanalyse, *entre, dans le repère postanankastique, en déclin* et qu'il nous faut d'abord approfondir le sens de ce déclin du destinal dans le désir pour pouvoir pressentir ce qui éventuellement, d'une nouvelle formation du désir, lui succède.

**\*La structure pathétique du désir et ses quatre racines dans l'attachement. La distribution du vivre dans les communautés attachementales de la symbiosis. Le toucher des corps et des substances. Le lien symbiotique\***

Parler d'une destinalité du désir n'a rien de voilant ni de mysticisant. Le *pliage du désir dans une structure*, comme une réduction de sa pleine figure à une formule ou une loi qui n'en retient que les articulations déterminantes, explique à lui seul un aspect majeur de cette *manière qu'a un sujet de se porter en lui-même*, et d'aller à ce qui lui vient, comme à lui-même. Bien d'autres aspects structuraux de la chose expliqueraient ce caractère destinal comme ce qu'il y a de moins ésotérique dans l'esquisse psychanalytique du concept. Dans le repère anankastique, la destinalité a à voir, en plus de ces relations à la configuration interne de la notion, avec une *qualité spécifique du pathein* dans lequel une vie d'homme se vit et en laquelle elle se confronte ouvertement comme avec son aller à ce qui lui est écrit et à sa fin. Il y a une qualité particulière de *l'encourir*, du *subir*, du *souffrir* et du *patienter* qui *ramasse*, dans ce repère, *une vie d'homme autour d'un trait* qu'elle éprouve comme le plus saillant de son expérience d'elle-même et de son accomplissement: le trait « pathétique » que j'explicite, dès sa première position et de manière insistante pour prévenir toute mécompréhension (précisément pathétisante), en une indication de ses quatre moments. Ce *pathein*, articulé ainsi,

est la clé de la compréhension du lien entre le caractère destinal du désir et un terme qu'il faut à présent introduire, celui de l'attachement.

Le monde de l'anagkè est pressé de deux cruautés: celle de la *survie* et celle du *désir*. Conjuguées, elles promeuvent la formation de ces concentrations visqueuses, de ces grumeaux communautaires, savamment structurés comme entités sociales, mais indéfiniment contourés au point de vue de ce qui affectuellement les lie. *Visqueuse* est d'abord, d'une fameuse qualification freudienne, la *pulsion*. Tout désirant tend à mollir et à adhérer dans la direction de son objet; *toute désirance est chaude et tend à coller* à un entour sans nettes frontières, où le tact de l'un et de l'autre, des uns et des autres mêle ce qui se touche, fait perdre les moyens de le démêler, et forme des *touts mal définis, agglutinants, grumelants* pour ainsi dire. Les touts humains, les *communautés* et les groupes dans lesquels les humains font association de vie (*societas vitae*) et partagent le vivre, sont le plus souvent impressionnants de finesse et parfois de netteté structurelle. Dans le plan de l'affect, ces cristaux sont des grumeaux; dans le plan du désir, ce sont des figures paradoxales faits de trajets nouants et serrants. Telle pourrait être l'esquisse, on ne peut plus compacte, des *rappports du social, de l'affectuel et du désidéral: structures tendues, accrescences molles, nœuds enlaçants*.

Introduisons donc décidément ces touts pour aller, à travers l'attachement, au *pathein* quadriface où le désir se ramasse dans une vie d'homme. Vivre, anthropologiquement, n'a jamais été l'affaire d'un seul. Qu'en un sens rien n'est plus trompeur que de voir dans l'autonomie biologique corporelle d'un individu, dans l'ancrage de sa vie de conscience dans un corps délimité par les frontières de sa peau, ayant une sorte de complétude neurologique faisant s'arrêter un mal de dent ou une phase terminale aux frontières de son organisme, une autonomie autre que celle d'une unité vivant d'une vie distribuée. Nous ne voulons pas dire simplement que le vivre est toujours un vivre-avec, présupposant d'autres vivants, géniteurs, soignants, ainsi que tous ceux qui coopèrent à la division du travail nécessaire à la provision de la vie. Nous voulons dire que le *vivre est quelque chose de réparti, de distribué sur des individus* et qu'il faut attendre d'improbables transformations du possible du désir pour qu'il cesse de l'être. Or, la distribution du vivre se fait à différents niveaux, dont les plus relevants dans notre contexte ne sont pas les plus saillants. Ainsi, une *première couche du vivre distribué est manifeste* et son idée est très intuitive, à la différence de celles qui nous intéressent. Il s'agit, en effet, de celle qu'Althusius<sup>22</sup> a différenciée et désignée du nom de *symbiosis*<sup>23</sup>. Elle se recouvre en partie avec ce que les Grecs et, en particulier, Aristote a saisi, dans sa philosophie politique, comme relevant de la sphère privée du ménage, par opposition à la sphère strictement politique du *for public*<sup>24</sup>.

22 Le référence à Althusius se trouve chez Merzbacher, Michael, « Der homo politicus symbioticus und das ius symbioticum bei Johannes Althusius », in *Festschrift für Günther Küchenhoff*, Berlin 1972, S. 107-114, cité par Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen, Westdeutscher Verlag 1993, p. 242.

23 Luhmann a repris le terme et l'idée à Althusius et différencié un plan de communication symbiotique au sein de l'interaction qui constitue elle-même une forme différenciée de communication. Cf. l'étude « Symbiotische Mechanismen » dans l'ouvrage cité dans la note précédente, p. 228-244.

24 Différenciation reprise, comme on le sait, par Hannah Arendt, qui en fait un des ressorts de sa philosophie politique. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 2<sup>e</sup> éd. Chicago, University of Chicago Press 1998.

Une vérité d'intuition, généralisée sans difficulté, est que les *solidarités sociales* sont les *plus fortes* là où les *communautés* sont les *plus petites*. C'est dans ces communautés, familles nucléaires, maisonnées, familles ou ménages groupés sous un toit, que la solidarité est la plus dense, puisqu'elle implique les échanges les plus nécessaires, les plus constants, les plus fortement agrégeants, et les plus basalement matériels ou corporels. Ce sont ces communautés qui exemplifient les cadres sociaux symbiotiques dont il est question. Ici, la communication sociale est du type de l'interaction non médiée – par un autre médium que le langage corporel, gestuel ou verbal – : elle se fait face à face et implique la perception sensible mutuelle des partenaires en interaction. Mais, elle est aussi plus qu'une simple interaction, plus que simple proximité intercorporelle et perception visuelle et auditive mutuelle des participants. Elle est un *toucher des corps* et un *accomplissement en commun* par eux de certaines *tâches et fonctions vitales*, prenant place *dans ou à même les corps* et les associant étroitement dans un faire matériel et *substantiellement tactile*, comme la préparation de la nourriture et le manger, le loger et le souci du ménage, le partage de la couche, le soin du linge, le commerce sexuel, les soins de propreté, l'élevement des enfants... Ici le vivre est partagé dans un sens tout à fait fort et clair du terme, dans la mesure où nous avons affaire, dans le plan de ces phénomènes, à une *strate biologique et bioculturelle de l'exister collectif* humain dans laquelle les particularités de l'espèce (néoténie et transmission culturelle) ressortent le plus fortement, soulignant les longues dépendances mutuelles des individus de cette espèce.

Cette couche phénoménale de la distribution du vivre est d'une grande évidence. On voit les hommes, au plus proches les uns des autres, partager espaces, ustensiles, soins quotidiens et tout ce qui se voue à la conservation et la régénération de leurs organismes. Ceux-ci prennent épaisseur, leur *densité matérielle de vivants rayonne au-delà de leurs limites dermiques*. Les *espaces de leur séjour s'imprègnent d'eux*, de leur chaleur, de leurs odeurs, de celles de leurs déchets et de leurs traces, du modelage et de l'usure de la matière spécifiques à leur frottement constant contre ce qui les entoure : la tête polit légèrement le bois de la cloison à l'endroit où elle se pose ; meubles et tissus brillent de ce qui a fait sa place en eux ou son passage frôlant contre eux ; la table, l'assiette, le manche de pioche, les draps, ... tout respire leur présence et leur usage. En même temps, les *corps se touchent par le toucher des choses* qu'ils partagent. Ils sont en continuel *mélange et contagion*. Sueurs, haleine, odeurs, sécrêts et substances du corps se mêlent. A travers l'air, la peau, les orifices, même l'œil et l'oreille.

L'existence n'aurait pas de *densité symbiotique* sans cette constante *excrescence de crasse*, qui la fait s'imprégner dans des environnements qu'elle arrondit et polit de ses trajets et de ce qu'elle dépose d'elle dans les choses dont elle dore les crêtes par l'usage. Elle serait sans trace, sans relent. On rentrerait dans des appartements sans les repeindre et on y hériterait sans haut-le-cœur d'un canapé où une vieille a laissé son odeur et des traces de quelque incontinence sur le tard. La vie est, ici, dans cette imprégnation et ce *mélange des substances*, principalement partagée. Et ce mélange n'est pas sans effet sur ceux qui y entrent. Il est la *doubleure réelle du lien du sang*, même là où celui-ci, strictement, manque. Il est tel qu'il prohibe un tel lien entre ceux qui vont si loin dans le mélange de leurs sécrêts. Le *lien symbiotique*, au sens que nous développons, n'est pas présymbolique, comme s'il s'agissait d'un partage purement biologique et fonctionnel de la vie. Il est, au contraire, *pleinement symbolique* et matrice même de toute une strate de l'ordre symbolique collectif.

**\*Sortie du partage de la vie et individualisation. Coupure de la symbiosis et l'autre distribution du vivre. Incorporation et symbolisation par la parole et les usages infléchissants du corps\***

En effet, le *partage de la vie* dans ces grappes que forment les congrégats fusionnels que nous venons d'évoquer, *pétrit* en quelque sorte les *individus* dans une même *pâte biotique*, les rend proches, semblables, dépendants les uns des autres, soudés organiquement et solidai- rement, leur impose certains rapprochements et leur en prohibe d'autres. Mais l'*hypothèse d'une sortie du congrégat* les libérerait du partage de vie et on ne voit pas pourquoi, à première vue, elle n'en ferait pas des individus, ressemblants à ceux de nos modernités tardives, autonomes, indépendants, laissant derrière eux les anciennes confusions, gouvernant leur vie sans partage.

Ces individus sortent, de fait, des anciens partages. Ils s'y préparent longuement, posément, à les terminer une fois pour toutes, d'une part, et à les réduire rétrospectivement, de l'autre. En effet, l'individu n'en serait pas un, si les partages symbiotiques devaient se prolonger en lui au-delà de son adolescence, ou s'ils devaient peser encore sur lui de manière à réduire l'auto- nomie de sa gouvernance. Cela est donc une *condition structurelle de l'individualisation moderne* que cette *coupure de la symbiosis en deux tranches inégales* : la première étant *non choisie*, de facticité inassumable, mais assez strictement *limitée* dans le temps – on ne choisit pas la famille, la « nation », le moment où naître, mais on en sort à un âge donné et définitivement – ; alors que *l'autre* est en principe parfaitement *élective, révisible*, de taille minimale au départ, et ne s'élargissant qu'après une longue négociation de ses modalités tant entre les partenaires du couple que de chacun d'eux avec soi-même et son environnement humain et réel. L'hypothèse d'une sortie individualisante du congrégat réduirait ainsi considérablement la signification de la symbiosis comme portionnement du désir en mesures distribuées aux indi- vidus et qui les maintiendrait dans des régimes de désir qui semblaient devoir devenir caducs. Or, la thèse ici est qu'il existe encore une autre dimension de partage de la vie qui s'ente sur, et transforme la portée du partage symbiotique.

Nous visons, en effet, cette *autre distribution du vivre* qui répartit des manières de vivre sur les individus, ce qu'on serait tenter d'appeler des « rôles ». L'un sera « le grand », l'autre « le petit », celui avec la tache de naissance (le *naevius*<sup>25</sup>), le roux, l'aimé de sa mère, le « fils de son père », celui qui ressemble à l'oncle (maternel), le portrait du grand-père (mais maternel), le chasseur, le cultivateur des champs, l'éleveur d'abeille, le plaisantin, le manuel, l'intellectuel, la tête de linotte, l'immuable, la fière, la deuxième mère (de ses frères et sœurs), Cendrillon, ses sœurs, etc. La palette de ces « rôles » est extrêmement large et variée et l'on pourrait conti- nuer encore longtemps une telle énumération<sup>26</sup>. Dès la *nomination*, le petit homme entre, comme la vulgate lacanienne ne cesse de le rappeler, sans pouvoir lui-même encore parler, dans la chaîne symbolique parlante qui lui fait son destin. Quel que soit le prénom, que ce

25 Le lien entre la tache de naissance et le prénom est prégnant dans beaucoup de cultures, en particulier chez les Romains dont un praenomen canonique est le Gnaeus (abrégé : Cn) qui dérive sans doute (voir Ernout, Alfred / Meillet, Michel, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris Klincksieck. 1959, p. 428) de *naevius* (celui qui a des signes, une tache – de naissance).

26 D'autant plus que des séries typologiques sont pensables, si l'on se réfère à des sociétés traditionnelles et que l'on met à contribution l'anthropologie.

soit celui de l'oncle ou du grand-père, de quelqu'un d'autre ou même de personne de connu dans le cercle de la famille et des connaissances, à chaque fois il se donne significativement. Par lui, le nouveau-né s'insère dans la *chaîne symbolique et généalogique*, il s'attribue d'elle des traits, qui lui composent un visage, il revêt un ensemble de signifiants et toute la traîne de leurs associations. L'insertion s'alourdit et se densifie avec le nom (de famille ou de clan), se poursuit dans toutes les *symbolisations* par lesquelles le petit homme va *ancrer son existence dans du sens*, c'est-à-dire sur lesquelles il va d'abord *orienter son entrée dans son corps*, sa prise de possession de ses capacités motrices, l'*imprégnation* de celles-ci *par des styles personnels*, l'*identification* de soi par ces styles et leur maniement, ainsi que par la présentation de l'apparence corporelle comme sienne; pour finir, avec l'orientation, sur le sens mis en jeu ici, de sa croyance et de son agir.

Ainsi, la *prise de chair d'un sujet*, c'est sa *densification par de la parole* qui, d'abord, le nomme, et ensuite commence à s'impartir à lui et à le faire rentrer dans la communauté des parlants. Et toujours, ces symbolisations n'auront de force – et de sens – que par leur *ancrage physiopsychosociologique*, c'est-à-dire que dans la mesure où ils infléchiront les *manières du corps*, ses techniques d'être ce par quoi la vie se fait, entre et sort dans l'individu, à *épouser des formes autres que celles sans détour du besoin* et de ses satisfactions instinctuelles. Ces infléchissements sont inculqués, appris et insuétisés dans des habitus qui moulent les détroits en lesquels le désir devra s'écouler. L'*infléchissement symbolique de la vie corporelle donne à celle-ci à la fois sa direction et son impédance*. En elle, le désir trouve son essor et son *butoir*, faisant de l'individu ce qu'il est et ce contre quoi il éprouvera l'impossibilité d'être saturant de ce désir même. Or, ce sont précisément ces *tropes du désir* qui sont les éléments et les *portions circulant dans l'économie du partage du vivre* que nous avons en vue. La vie est partagée ici au sens précis de ce portionnement du désir qui n'est nullement fortuit, mais se fait d'après les lois d'une économie désidérale qui établit une solidarité psychique entre les membres de ces groupes symbiotiques ou post-symbiotiques. Cette solidarité a l'allure générale d'un partage, dans le sens où en elle se fait quelque chose qui a la typique de la répartition d'une ressource limitée – mais dans notre cas, non homogène – sur des bénéficiaires qui, par elle, seront liés par les liens, toujours malades, du désir. C'est donc une *solidarité complexe* fondée dans les multiples *figures de liaison que le désir a de joindre des êtres désirants*, d'instituer leur coalescence en un ou plusieurs bords de leur être, de lier leurs destins de manière plus ou moins intense selon l'intensité avec laquelle ces bords s'ouvrent sur du manque de l'autre. En l'un le manque sera criant après l'autre toute une vie durant, sans faiblir, alors que l'autre y répondra toujours pareillement maladroitement, par à coups, toujours rétrogradant au moment où un apaisement semblait lénifier la demande du premier. Ceci est une figure pour exemple, prise au hasard parmi d'autres, l'ensemble des figures n'allant pas dans les grands nombres, mais reposant sur un fond de figures itérées, revenant souvent et qui se laissent classer selon des traits décrivant la *structure de perplexité du trajet désirant*.

**\*Portionnement du désir et héritage de la névrose. Le sérieux et l'astreinte des distributions de rôles – primaires et secondaires. Partages drastiques\***

Si la vie est distribuée ici, c'est donc dans le sens où des *mesures de désir sont portionnées et distribuées qui ne permettent justement qu'un partage de la vie*. La vie ne peut se vivre pleinement par un seul. Il faut que les congrégats symbiotiques répartissent pour ainsi

dire une unité plénière de vie sur l'ensemble du groupe. Or, le partage de cette unité, c'est le long des lignes de portionnement du désir qu'elle se fait. Or, ces lignes sont tortueuses et ne découpent pas le potentiel de vie à la manière d'un bien homogène et anonyme en portions qui seraient alors possiblement égales ou inégales, mais d'une même ressource ou matière. Ici, le *portionnement partage, mais ne départage pas*, il ne fait pas le départ de l'un de l'autre, chacun partant avec son lot; il *lie les allocataires par des liaisons qui ne se rompent pas du fait du simple éloignement*<sup>27</sup>. Ici, l'éloignement physique peut être extrême, les absences définitives, dans la mort par exemple, et la liaison du partage être, de ce fait même, plus que jamais *intense, travaillante, maladive et conjoignante*. La vie se distribue donc ici dans le sens où ses *répartitions suivent les distributions de la névrose* sur l'ensemble des membres du congrégat symbiotique.

Il ne s'agit pas ici d'entrer dans le détail d'une révision de la théorie de la névrose qui comprendra celle-ci comme un portionnement de mesures de désir réparties au sein d'un ensemble symbiotique; mais bien de comprendre qu'il existe une *césure capitale entre deux régimes de désir*, dont l'un est encore du type du partage, alors que l'autre semble disposer d'une telle profusion de la ressource vitale que ce partage n'est plus nécessaire sous la même forme; que cette césure sépare notre figure époquale du désir de celle qui l'a précédée; que le fait que le *régime ancien du partage de vie perdure bien au-delà des effondrements de ses assises* dans la donation de sens générale au monde, explique le maintien d'un style de penser au-delà de tout questionnement de sa pertinence. Le *sérieux de la question de l'existence* appartient à ce monde de vie partagée entre plusieurs, parce que très rares sont les individus qui peuvent l'avoir sans aucun partage. *Dans ce monde, il ne s'agit pas de vivre, mais bien de ne pas vivre, dans la mesure où il s'agit de ne vivre qu'en partie*, d'une portion de vie qui, le plus souvent, est *celle de l'abnégation*. De plus, il faut voir qu'aucune humanité, avant celle de notre modernité tardive, n'a jamais songé à vivre, mais uniquement à vivre solidairement selon le partage du désir et de se tenir dans les bornes de la mesure qui lui en est impartie.

*Tous ces partages sont drastiques*. Ils ne souffrent pas de ramollissement ni d'à peu près. Ils *ont rigueur et tranchant*. Et cela tant dans le cadre symbiotique – de la famille ou la maisonnée – que politique – de la communauté organisée dans son ensemble. L'inégalité, l'hétérogénéité et l'hétéronomie sont la règle dans les deux cadres, toujours reprises dans une architecture d'ordre global qui les agence dans des complémentarités et des hiérarchies. Cela mène, dans le plan le plus large, à la différenciation quasi universelle de ce qu'on pourrait appeler des *rôles primaires* et des rôles secondaires qui, *dans la distribution du vivre, ménagent des formations particulières, des formations d'éclat* pour ainsi dire, *où tout le vivre, représentativement et substitutionnellement, est rassemblé* – on pourrait parler d'un plain-vivre, d'un « hervivre » (*(h)erus*, (*h)erilis*<sup>28</sup>) et d'un « servir » (*servus*), qui se font pendant. Les rôles primaires se tiennent ainsi au centre de la formation vitale sociale solidaire. Ils ont la fonction de représenter les degrés très élevés de dotation de vie et de désir. Souvent, au sommet de ces rôles, s'élève encore, surplombant l'ensemble, un rôle suprême, le *rôle royal*, qui contracte encore une fois toute la concentration des gratifications distribuées sur les classes supérieures, en la figure d'un

27 La rupture du lien moderne se fait précisément dès le départ et non pas avec ou du fait de l'éloignement.

28 Maître, de maître.

seul. Mais, quels que soient les rôles et les rapports de représentation, quelle que soit la profusion des dotations désirantes-vitales, quelle que soit l'élévation des rôles primaires au dessus du manque, quelles que soient les attentes de leur rôle quant à la destruction prodigue, libérale, sans décompte, sans raison autre que de défi et de prestige, de leurs dotations; *l'ensemble des figures* impliquées ici *se tiennent* encore *sous le régime de l'anagkê*, c'est-à-dire sous celui du partage et du portionnement du désir<sup>29</sup>.

**\*La vie exigible. L'âpre-vivre et la tension d'exaction existentielle. Schématismes expectatifs du guet et de l'alerte. La dette et le 'ne-pas-vivre' abnégatoire\***

La vie sous la loi d'*anagkê* est une *vie exigible* qui, soit-elle celle des plus grands<sup>30</sup>, attend toujours d'être *reprise pour la dette qu'elle fonde* et qu'elle est en tant que telle. Elle est surplombée, dans l'ordre du monde qui l'enveloppe et dont elle est une partie évanescence, par une loi qui la redemande et lui fait rendre par pièces ses prises. Tout désir inscrit une dette dans le grand livre de la Dette<sup>31</sup>, institue le devoir d'un retour dont le désirant est tenu, mais qu'il ne sait ni ne saurait prêter. La seule forme du retour et du paiement est pour ainsi dire existentielle: les choses rendent leur dû non pas elles-mêmes – elles voudraient le faire, qu'elles ne le pourraient pas –, mais c'est l'existence qui le leur prend. *Le retour est une forme d'exaction existentielle, insise dans l'œuvre même du vivre*. C'est pourquoi une attente est toujours là, une *alerte* toujours tendue vers les présages et les manifestations de cette exaction. Elles prennent la forme d'un *guetter de l'advenant* et de ce qu'il peut contenir *de malveillance*. Ces *schématismes expectatifs* sont tout à fait basaux dans l'affect, se trouvent *inscrits dans le corps et dans ses gardes*, ses aptitudes au plaisir et à la jouissance. Car même là où toute la vie est concentrée en un rôle primaire ou même royal, qui se nourrit pour ainsi dire de milliers et de milliers de vies secondaires abnégées, subordonnées à lui, et qui fabrique les désirs et les gratifications les plus démesurés; cette vie, dans son entier et dans ses morceaux, reste exigible. Elle a, comme toute autre, la facture d'un destin. Même là où elle s'allonge jusqu'en des vieillesse respectées et bénies, confortée par l'amitié, là où une vie de force et de vertu a obtenu la *dignitas* et la *fama* qui perdurent dans les générations suivantes, elle ne peut sortir du jeu du destin ni de sa fin dans les ombres. Sa *facture destinale*, c'est le fait que le monde toujours l'exige drastiquement – ruinant auparavant ses tranquillités ou ne le faisant pas même.

La vie est partagée ici avec son ombre, c'est-à-dire avec ce qui fait le piquant de son air frais dans un paysage ouvert de tous côtés sur un *advenir du monde*, inconnu, libre, *toujours*

29 Ce que Nietzsche décrit comme une aberration historique globale causée par deux religions, le judaïsme et le christianisme, l'une continuant l'autre, installant à l'échelle du monde un régime de dénégation et de mortification du désir, se retrouve dans toutes les autres religions et cultures aux endroits précis de leurs exclusions. Cela veut dire que des religions amORALES comme celles de l'antiquité classique, des cultures de l'exaltation de la force et de la domination, ont comme corrélat, dans les groupes dominés, eux-mêmes « païens », des morales de la soumission et de l'abnégation. Plus même, les morales de la domination elles-mêmes sont encore engluées dans des considérations de solidarité collective des familles ou des groupes élitaires concernés. Ces respects imposent dès lors une distribution, une partition de mesures du désir possible aux uns et aux autres.

30 Celle même de monarques divinisés.

31 Le concept psychanalytique de dette et de son grand Livre est de Lacan. Cf. en particulier *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil 1986, p. 208.

*drastique dans l'exigence constante de la vie*, de sa cession par morceaux, dans son propre cours. Se tenir dans ce monde, homme debout, c'est, en la racine du sens, en les pores de la peau, sentir la rection des pointes de l'être alentour, son « domaine » et son « danger »<sup>32</sup>. L'être est vif dans les aires de la peine, de l'alerte et du guet de la malveillance, de la guerre qui égorge sur un fil qui est l'histoire même, de la servitude qui sépare, disperse, hébète, enchaîne et excrucie. Il est vif dans l'opulence, la puissance, l'entreprendre lointain, l'émascation ou le massacre des ennemis, l'asservissement de ceux qu'on veut. Il est vif dans son être laissé à ces puissances mêmes, l'horizon clos sur elles, sans rien au-delà. Il est vif de cette aspérité d'élévation, découpée dans du vide, osée là, où vivre est aigu de ce qui s'exige de lui comme de son œuvre même en chaque fragment de son discours. La vie est exigible de cette exigence dirigée contre elle et qui fait exaction d'un dû de ce fragment.

*Le vivre dans la tension d'exaction existentielle* est le *mode fondamental du vivre en général*. Il est la constante anthropologique de l'exister pour ainsi dire. Or, vivre en cette aspérité, à cette hauteur et dans cet isolement, se clive nécessairement et laisse apparaître les puissances qui sont dans son air et que son air voile. *Les dieux, c'est ce vif de l'exister*. C'est la vivacité qui le fouette et qui fouette le sens jusqu'en ses racines dermiques, ses sensibilités capillaires à l'effroi, son horreur devant la fascination de cette épiphanie. *L'après-vivre est toujours clivant*, non pas que par une considération intellectuelle quelconque il se prouve l'existence d'une doublure métaphysique du monde, mais *par le sens sentient de cette solitude de l'exister dans l'être* qui sans cesse est exigeant de la vie. L'être tout le temps la visite de ses éclats et la presse constamment de ses pointes. Il est vif en elle, tranchant, aigu. C'est cela le sens de la formule: *l'après-vivre est vivre, en hauteur et aspérité, dans le vif d'un air habité de dieux, une vie exigible*.

La distance au monde qui est le nôtre devient plus sensible à mesure que la description des structures de l'ancien les fait apparaître plus nettement. Une telle description peut être menée bien plus loin. Elle suffit, en son état, pour notre propos qui rejoint ici celui de l'élucidation des *cadres désirants de l'entreprise méditative*. Il s'agissait, en effet, de montrer que ces cadres restaient encore longtemps en retrait des positions intellectuellement possibles sur la base des mouvements du savoir, décrochant des positions ontologiques et créant une variété de possibles épistémiques qui ne tirent plus à conséquence; que *le penser se maintenait dans le cadre marqué par une distribution de la vie sur des vivants dont l'effort est de ne la saisir que partiellement*, de la réaliser dans son œuvre de reprise de soi, ne pouvant l'imaginer sans *contrepartie abnégatoire* – le penser gardait, ce faisant, une certaine adhésion à l'ancien monde.

**\*La vie sans partage et sans dette. Fin du régime de la tisis et capacité d'exister dans l'immanence. Innocence foncière du désir. Irreprésentabilité d'une puissance maléfique. Contiguïté de la puissance bienveillante\***

Au jour de ces rapports, une *vie qui se vit sans partage* doit apparaître comme relevant tout simplement d'une *autre structure du désir*. Et ce qui est décisif, c'est qu'une telle vie fait son apparition effectivement. Elle se conçoit désormais comme se vivant pour elle-même *sans*

32 L'étymologie du mot danger renvoie au bas latin \*dominarius, domaine où « règne » (waltet) une puissance (un « danger ») à la merci de laquelle on se trouve.

retour de dette et sans clivage entre le monde et sa doublure « numinale »<sup>33</sup>, entre son œuvre et sa doublure aérienne d'une puissance qui lui exacte son dû. Ici, elle ne se vit pas en hauteur et aspérité, dans l'ouverture sur un être dont elle n'est ni le centre ni l'observé exclusif. Tout au contraire, il y a ici, en un *monde qui n'est que l'effet de sa propre observation de lui-même*, un œil central qui le voit de partout et qui est humain et qui unit la planète dans une sorte de *providence strictement humaine*, humaine-immanente, collective, pananthropique, rassemblant tous les humains du globe dans un regard et un souci de raisonnable gouvernance et constante issue.

Une *capacité d'exister dans l'immanence* a été *acquise* qui rend caducs les anciens balancements des cours de la vie autour de la *tisis* qui payait tout vivre d'un effort de ne l'accomplir que partiellement, dans les bornes des parts imparties à chacun, dans le strict et pieux refus de *hubris*, de transgression du lot du sort ; qui payait toute audace de vivre au-delà de ce lot d'un retour vengeur, tout simplement dévastateur. Un désir et l'exertion de vie qui lui correspond, se maintenaient, au sein du régime clivant, dans une *tension de reprise et de réduction à la partie*. Ce maintien limitant ne rendait cependant nullement quitte de la dette, mais répondait à son exigibilité constante par une *acceptation de la consommation de la vie et du désir*. L'application à soi du portionnement et la reprise des élans du désir mettent en règle avec la loi de la Dette, mais ne paient pas celle-ci. Elles ne peuvent nullement réduire l'exigibilité de la vie. Elles mettent simplement à l'abri du déchaînement des puissances malveillantes qui risquent alors de retourner le sol de la vie sur les corps de ceux qui vont jusqu'à la transgression des lois qui la maintienne un tant soit peu inerte.

La *fin du régime de la tisis*, nous pouvons nous l'imaginer comme sa *déplétion de toute force évidentielle, de tout ancrage dans le corps, dans le désir et le sentir de l'exister*. Nous revenons ainsi à ce schématisme de notre thèse qui montre derrière les transformations des mondes objectifs le changement du régime d'évidence (par exemple religieuse-rituelle, philosophique-sérieuse) dans l'acquisition ou la désacquisition de possibles inflexions de l'articulation corporelle épousant les lignes de sentience qui sont celles de la construction du sens de l'objectivité en question. Ici, il suffit de montrer comment à partir de l'*advenue d'une possibilité de l'être-en-immanence-seule* (c'est-à-dire hors corrélation avec la transcendance, hors clivage immanence / transcendance), le *schéma d'évidence de la tisis perd ses accroches* dans le sens. En effet, il est facile de voir, qu'avec la possibilité de concevoir une vie se vivant pour elle-même, sans partage d'après un portionnement du désir qui ne lui permettrait de se revendiquer que comme partielle et se voulant pour ainsi dire telle, *tombe* cette ardeur dans l'application à soi du partage, cette *ardeur à faire courir les bornes du vivre en plein milieu du vivre propre*, le brisant suivant ces lignes et en affirmant la partiellité comme l'accord le plus intense et le plus vrai, l'être-en-règle avec l'âpre loi d'exigence de l'être. Il y va d'une « *exactitude* » *existentielle* qui donne son profil à tout exister régi par le partage et la dette.

Avec la chute de cette ardeur, contemporaine de la chute des évidences de la Dette, apparaît une sorte d'autre évidence, faite précisément d'une confiance que rien ne sollicite ni n'inquiète. L'évidence prend ici la forme d'une confiance parce que c'est l'impossibilité d'attaquer celle-ci qui fait celle-là. Curieux rapport, car quoi de plus aisé en général que de secouer une

33 En le monde d'éclat des *numina* – des puissances divines rayonnantes.

confiance? Or, notre *confiance dans l'innocence foncière d'un désir devenu* précisément le désir *un, non portionné, d'un désirant lui-même un*, qui n'est pas partie d'un partage répartissant du désir et de la vie, est extrême. Le désir un d'un individu qui l'a à lui, comme il a à lui sa propre vie individuelle, n'arrive plus à se concevoir ni comme solidaire de celui d'un autre individu, ni surtout comme structurellement empiétant sur lui, amoindrissant de son unité pour soi pour l'autre. Que potentiellement un tel désir, dans l'envie, la jalousie, l'avidité, la recherche de domination, puisse verser dans de tels empiètements, n'est pas en question. Ce qui l'est, c'est qu'un *désir désormais un ne se conçoit plus comme structurellement payé d'une dette vitale* – donnant prise sur lui à l'exigence de retour inscrite dans toute exécution de la vie. L'individu a son désir un, en est content, s'en contente, non pas comme partiel, mais bien comme complet et à lui. Il n'en veut point d'autre. Il ne voit aucun mal à ce que son désir ne s'engluie plus dans des rapports symbiotiques fondateurs d'une nécessité de partition et de distribution, créateurs de solidarités et de renoncements inextricables. Il voudrait croire en l'existence d'une intention ou d'une puissance malveillante à l'œuvre dans son désir et dans le monde en général, qu'il ne le pourrait pas. *L'innocence est ici foncière.*

Ainsi, la *représentation*, même dans une expérience de pensée, *d'une puissance diabolique*, ne veut nulle part réussir. Parmi les représentations métaphysiques, c'est celle dont le déclin va jusqu'à la disparition pure et simple et l'*impossible pensabilité*, alors que les cultures traditionnelles sont toutes comme tétanisées par la présence et l'action insidieuse de puissances malveillantes et vivent dans l'alerte constante face à elles. Futiles apparaissent sous ce respect les tentatives d'une dogmatique théologique de revitaliser par un biais quelconque la représentation d'une malveillance intrinsèque objectivée dans une figure diabolique – ce biais fût-il celui d'une ontologie fondamentale heideggerienne<sup>34</sup>. Le contraste, en effet, de cette représentation à toute une série d'autres provenant de l'univers de penser et de croyance métaphysique est frappant. Ainsi, à la différence de la première, celles-ci subsistent encore dans l'esprit de la majorité et font parfois sens, et sens fort, telle l'idée d'un au-delà, représenté comme ce qui vient tout de suite après la mort et où se maintiennent des êtres chers dont la perte et le deuil sont psychiquement très éprouvants. L'idée d'un Dieu aussi, laquelle garde sans doute sa vitalité spécifique et si singulière à cause précisément de cette évidence de l'innocence foncière de soi comme innocence du désir impartagé, mais circonscrit à soi. En effet, les *représentations modernes tardives de Dieu* – les non savantes, non philosophiques – le postulent ou le voient comme *en prolongement direct avec le monde humain et les réussites de sa « providence »*. Il est comme une organisation internationale transcendante, douée de toute la science et la volonté nécessaires, pour ordonner les choses au mieux, secourir qui a besoin de l'être et garantir dans le temps les effets de sa gouvernance. Il est vraiment très proche de ce monde, juste derrière son horizon, il en assume la propre manière de s'observer comme ce qui aspire à justice, pitié, aide et amour, et les mérite. La continuité entre l'immanence-humaine et les représentations de Dieu s'accuse du fait que cette science et cette volonté postulées en Dieu ne se distinguent pas fondamentalement de celles produites dans les réseaux humains eux-mêmes qui ont reconnu les problèmes, identifié les

34 Pensons à Hans Jonas et ses interprétations de la gnose (dans : *Gnosis und Spätantiker Geist*. Teil 1 : *Die mythologische Gnosis*, Teil 2 : *Von der Mythologie zur mythischen Philosophie*, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht 1934, 1954) ou encore à Bultmann et son herméneutique du Nouveau Testament (*Glauen und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen 1933).

solutions, conçu les moyens à mettre en œuvre, les stratégies de mobilisation des intéressés et de stabilisation à long terme des contextes. Dieu est simplement doué d'un suspend au-dessus des choses qui le soustrait à un emmêlement avec leur désordre, leur violence, leur iniquité ou leur absurdité. Ainsi en dehors, il reste refuge dernier et préserve le plan de rassemblement de tout le bien possible en une instance, et connaissante et souveraine et pouvant tout. Il est la *grande représentation de la bienveillance et de son être diffus à travers le monde, mais rassemblée juste derrière son horizon et en contiguïté évidentielle avec lui.*

**\*Assimilation du mondain et du surmondain. Inconcevabilité d'une souffrance sans faute. Crépuscule de l'effroi et des dieux. La fin de la patience et le souci de vivre s'organisant autour d'une organisation de la vie\***

Cette proximité est comme fondée dans ce *mériter intrinsèque de la bienveillance*, car c'est elle, la bienveillance, qui fait la *liaison entre une mondanité et une surmondanité si similaires* entre elles. Celle-ci borde l'autre, comme ce qui est mitoyen à elle, à la manière d'une transmondanité où les choses continuent à se poser de la même manière dans un être univocisé selon des distinctions directrices qui ne font *plus aucune place* à celle de la facticité d'une *étrangeté* et d'une *contrariété intrinsèques* à l'être tel qu'il est dans son déploiement pur et simple. C'est le fait que l'existant dans le monde qui se détache du sol anankastique n'est mentalement, évidentiellement, *pas capable de se concevoir souffrir sans raison et sans faute* (*anaitios*<sup>35</sup>), par indifférence ou cruauté de la part d'un être surmondain quel qu'il soit. Cet existant ne peut que rapprocher la surmondanité à tel point de la mondanité qu'elle en devient la province adjacente où ne peut croître cette étrangeté archaïque entre lui et des puissances non tournées principalement vers lui.

Dans un monde où il est mêlé à d'autres histoires que la sienne, où des volontés, des logiques aliènes sont régissantes et inflexibles, manifestes ou se déployant de la doublure transvisible du monde, l'homme peut se retrouver sous les roues d'un caprice de ces puissances courant avec fracas leurs poursuites. Souvent la pitié est inexistante du fait de la faute toute objective de l'homme, qui n'en connaît souvent même pas l'existence ni ne peut en aucune manière s'en imputer l'intention. Souvent les puissances frappent cet homme directement à partir des choses ou des éléments qu'un hasard a, par sa main, blessés ou souillés. *La malveillance est dans l'air et dans les matières exigeant le guet magique* et les petites peines infinies, les manèges scurriles du sorcier. Que ce soit le monde des mythes tragiques ou celui des cultures primitives, tout deux pénétrés du souci de l'aversion de la malédiction et de la malchance, ce qui les marque structurellement par rapport à celui que nous décrivons, c'est la *discontinuité entre la « mesure » de l'homme*, qui est celle, élémentaire, de la garde de son intégrité corporelle, la fuite de la douleur, la possession de ses moyens de subsistance, la conservation des siens, en un mot l'abri, le simple abri de la demeure dans l'âpre-être et l'air piquant de son matin ; *et l'autre « mesure » des choses*, gardée par des puissances intrinsèques, qui est indépendante de la première et coupe à travers elle. Cette *coupure de l'une des mesures à travers l'autre*, sans égard possible pour elle, fonde l'incongruité clivant l'ordre du sens humain de l'ordre du réel, ainsi que la nécessité, pour l'ordre humain, de se mettre en adéquation avec ce dernier, en s'orientant sur ses sentiences et ses angoisses les plus élémentaires.

35 Au double sens du terme. Dans la *Théodicée* leibnizienne le terme – grec emprunté à Platon (Timée 42 d) innocente Dieu lui-même.

Le monde, en sa mondanité, a connu contre l'effroi toutes sortes de triomphes. Des plus improbables il a voulu, dans ses bornes, permettre parfois l'événement. Comme celui d'une religion qui exige de croire, tellement se sont enchevêtrées en elle les évidences du divin. Une première fois les dieux sont entrés en latence. Dans les plis des terres ils se sont couchés et ont tiré sur eux d'épais linceuls de temps. Le monde est entré alors de son côté dans l'inapparence. L'air partout en lui a tremblé d'un lent disparaître. Une à une se sont éteintes les belles resplendissances de ses lustres, de ses eaux, de ses clairières, de ses manières de s'ouvrir au pas et au regard. Le cœur des nymphes a battu l'agonie des oiseaux. Les déesses ont pâli à mourir. Les faunes, couchés sur les flancs, se sont raidis des membres. Les dieux ont voleté comme des chauves-souris en plein jour et, tombés à terre, se sont cassés comme des cerfs-volants.

Dans le monde nôtre, nulle part l'idée, l'intuition, le sens de dieux autres ou d'un Dieu arbitraire, capable de méchanceté, ne se forment. Une telle idée est irréprésentable de la même manière que l'est aussi la non innocence du désir et la non reconnaissance d'un droit à la vie d'un individu si « content » d'elle – à qui elle suffit telle qu'elle, toute et sienne. L'idée d'une malveillance métaphysique apparaît ici comme un total non sens. Celle d'un régime de désir abnégatoire qui ferait concevoir la vie comme l'espace d'une épreuve de la capacité de son propre renoncement, non moins. Du coup, *se perd le sens pour le régime de désir qui fut celui de l'humanité avant nous*, mais surtout celui de notre propre culture européenne où la *morale et la métaphysique* chrétiennes faisaient qu'un souci de « vivre » était quasi inconnu, alors que le *souci axial* était précisément celui de ne pas « vivre ». La vie se respirait en un souffle lent, retenu, qui s'étendait sur sa longue durée et qui lui donnait un style fondamental, la faisait se pénétrer intimement d'une manière d'être spécifique qu'il faudrait désigner de ce mot si juste, *la patience*. Ici, on est dans la vie comme dans une longue épreuve et une longue patience, dont la fin est attendue, dont le trajet particulier et les contenus ne sont pas significatifs en soi, mais uniquement comme ce qui est donné pour éprouver cette patience, qui triomphe au moment où elle se termine avec la vie. Elle se sera acquittée de son « endurance ». La fin de la patience ne pouvait à vrai dire même pas être souhaitée – quant à songer à la provoquer ou se la donner volontairement, cela relevait d'un péché contre l'esprit pour ainsi dire, et se châtiât au-delà de la mort par le refus de sépulture. La logique de la patience veut, en effet, qu'elle ne soit jamais écourtée ni qu'un vœu se forme de réduire ses mesures, en diminuant les *patienda* (les choses dont on doit faire l'endurance) qui font son lot. La vie est ce qui se supporte, ce qui doit être supporté jusqu'à sa fin, sans rébellion, dans le gémissement, si l'on veut, dans la joie, si une grâce particulière y aide. Le *contraste avec les vies qui s'organisent autour de leur propre organisation comme vies propres*, animées par un désir entier à soi dont rien ne doit être retranché principiellement, faites pour le choix et la configuration du rythme des satisfactions, n'a pas besoin d'être souligné<sup>36</sup>, non plus que les difficultés, sinon l'impossibilité de l'empathie avec des siècles où les questions et les ascèses de la patience et du salut étaient décisives.

**\*Retour au repère anankastique: l'attachement affectuel et son pathein. Le désattachement du nouveau régime désidéral\***

Le contraste répété entre l'ancien et le nouveau régime permet de comprendre en quel sens un désir s'est dégagé du portionnement qui l'empêchait d'être un et tout entier au sujet dont

36 Qu'il suffise de renvoyer à d'autres chapitres de ce travail, tels « Western cities ».

il est le désir, sans conscience de faute ni inscription de dette ni exigence de la vie. Il s'agit à présent de revenir à notre analyse du *pathein* caractéristique des régimes de désir articulés autour de l'attachement. L'attachement désigne, dans l'emploi que j'en fais, génériquement le lien affectuel. La thèse est ici que, *dans le repère anankastique, l'imprégnation destinale de toute désirance est médiée par de l'attachement*. Il faut donc s'intéresser à ce terme pour comprendre comment le désir, posé comme co-extensif à l'*anagkê*, peut embrasser uniment des cultures et des époques si variées qui vont de la horde primitive de la protohistoire à la modernité mûrissante du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, les libérations qui culminent dans une autonomisation complète de l'individu – dont il a été question plus haut – n'ont *jamais* été jusqu'à *vaincre les attachements* ni n'ont jamais eu une telle finalité. L'énoncé ne serait pas implausible qui prétendrait qu'elles ont, au contraire, contribué à les isoler et, ainsi, les faire bénéficier d'un soin propre et d'une sorte de culture spéciale, comme de serre. Les chaleurs familiales viennent, ce dernier mot tombé, spontanément à l'esprit et l'on voit, dans un regard très large qui embrasse, au sein de l'ensemble anankastique de l'histoire, les périodes à socialisations sociales et celles à socialisations strictement familiales-nucléaires, se dessiner un contraste : celui d'une culture à libre ciel, où l'attachement se distribue et s'étend, à une culture en serre, où il suinte et sue dans ses canaux, concentrés sur deux figures, pitoyables, mais tutélaires.

L'attachement n'intéresse pas ici comme cette constante pulsionnelle – et éventuellement affectuelle – qui, dans le champ universel de la vie animale mammée, pourrait-on dire, lie le petit à un géniteur ou un éleveur. Il n'est d'ailleurs pas utilisé dans le même sens et constitue un autre concept. Cependant, l'*attachement bowlybien*<sup>37</sup> dans la signification qu'il promeut d'une priorité, radicalité et *indéracinabilité du besoin et de l'indigence*, lesquelles font la force et la tension de l'agrippement d'attachement – supérieure à tout ce qui peut volontairement se rassembler dans le sujet de force et tension musculaires ; l'attachement bowlybien se prête à un contraste *instructif* avec le concept que nous esquissons.

Dans le *registre affectuel*, l'*attachement* est, comme nous l'entendons, une *qualité du pathein* qui se densifie dans un lien intense nourri dans le *thumos* qui rapproche et unit ceux qui le partagent. La variation qualitative et sémantique de l'attachement se joue dans l'*amplitude des intensités de l'indigence, de la dépendance, de l'obligation et de la cruauté* que ce *pathein* peut prendre. Par rapport à l'attachement primaire, il manque de l'ouverture active-énergétique que représente l'agrippement lui-même ; par rapport à lui, il n'est pas cantonné à la relation duale issue de l'enfantement, laquelle par ailleurs n'est en rien réciproque, alors que les liens d'attachement peuvent se charger d'une problématique de réciprocité et de débitorité extrêmement importante et d'une lourde complexité.

Il ne fait pas de doute que l'*attachement affectuel* que nous tentons de saisir et de conceptualiser « *dérive* » de l'*attachement primaire* comme de sa figure paradigmatique. Le lien de dérivation s'impose à nous dès le moment que notre observation de ce qui se donne dans son champ se fait le long des distinctions directrices d'une psychologie des profondeurs qui a pris sa forme la plus élaborée dans la psychanalyse freudienne<sup>38</sup>. En effet, tout affectibilité de l'homme

37 Cf. l'œuvre primordiale de Bowlby : *Attachment and Loss*, 3 vol., London, Hogarth 1969-1980.

38 Les tournures sont un peu lourdes, mais expriment une volonté de grande précision méthodologique. Il nous faut indiquer, à chaque fois, clairement le repère d'observation dans lequel nous construisons l'observé.

qui a grandi a ses sources dans la première passibilité de son psychisme et de son corps durant les premières années de sa vie. Freud a posé, dès l'*Entwurf*, une sorte de primat des premiers frayages (Bahnungen) de l'*indigence néoténique*<sup>39</sup>. Et cependant, si l'attachement primaire est intangible au sens où sa radicalité biologique et existentielle est telle que rien ne peut venir en retrancher un quantum ou réduire ses intensités et sa prégnance; l'*attachement affectuel*, lui, *resté certes intouché par les libérations autonomisantes* de l'individu dans la modernité, *peut subir une coupe drastique* dans sa substance qui le ferait décliner décisivement.

L'individualisation, comprise comme ce démembrement d'unités personnelles-autonomes hors des corps sociaux dont elles faisaient partie, dans lesquels elles étaient emmêtrées, une telle *individualisation ne suffit pas pour accomplir cette coupe dans la substance de l'attachement affectuel*. Cela est un constat de faits et non pas une considération théorique. Or, tant que l'attachement affectuel subsiste, son affectibilité s'alimente aux sources de l'attachement radical dont les intensités sont immédiates, extrêmes et irréductibles. Mais qu'advient-il alors de ce rapport de prégnance de l'attachement primaire par rapport à tous les attachements secondaires si ceux-ci venaient à entrer en déclin ?

La question est double : d'abord ces *attachements*, inentamés par les émancipations de la modernité, *connaissent-ils un affaiblissement* – comme nous le soutenons ? Ensuite, si leur récession se confirme, l'attachement affectuel se résorbe-t-il complètement de manière à ce que la vie psychique ne nous confronte plus qu'avec des *affects* dont la *prégnance n'est plus de type « attachmental »* ?

Cette dernière question est d'ordre théorique et nécessite certaines élucidations. Commençons donc par la première laquelle touche au fait. Elle devrait, de son lien au simple fait, être facile à poser et l'on devrait pouvoir s'entendre sans ambages sur la manière de la décider. La décision d'une telle question de fait est, en effet, contenue dans les sélections qu'une observation fait de ce qu'elle veut admettre de ce qui pour elle pourrait faire différence dans le fait et information factuelle<sup>40</sup>. En laissant valoir un point de vue de sociologie historique qui fait contraster des contextes, des scènes sociales de très forte intuitivité les unes avec les autres, le constat suivant peut s'énoncer : dans toute la largeur des liens sociaux, mais spécialement dans leurs bassins familiaux, une *dynamique structurelle de désattachement* se met à l'œuvre qui distend les liens et leur donne une nouvelle prégnance d'une tout autre typique. L'ensemble de la *communication sociale prend le contrepied des processus d'ancrage des attachements*, prévient donc en quelque sorte leur enracinement et lutte contre la culture qui les fait prospérer.

**\*La passibilité attachmentale du sujet. Intensité du pâtir, malheur et dureté native de l'être\***

*L'attachement est la surface même de la passibilité du sujet*, celle de son sentir à vif l'indigence et le manque, l'être-dépendant d'un autre pour accéder aux satisfactions les plus nécessaires, celles sans lesquelles il n'est qu'une bouche vagissante sans répit, ouverte à faire craquer ses mâchoires. C'est sur cette surface que sont reçues les blessures, qu'elles le sont en nombre et qu'une *intensité du pâtir* est dès le départ attendue, capable de déchirer le sujet.

39 Il faut ici renvoyer à la deuxième partie à paraître de l'ouvrage et sa théorie du désir.

40 Là aussi la tournure est lourde d'une précaution de méthode nécessaire.

L'*angoisse* entoure l'arriver de tout encourir, de tout subir, de tout souffrir et l'entrée dans une patience qui, parfois très tôt, marque la vie d'un malheur. Se garder de l'arrivée du malheur est l'effort majeur dans l'exister, mais non de simple gouverne et de prudence et de contentement. Le malheur n'est pas uniquement némésique : bien qu'il arrive souvent pour châtier une transgression (hybristique) de limites qu'un soin pieux devait entourer, il peut se présenter et envahir des vies innombrables sans raison (à la prise d'une ville dont la population entière est vendue en esclavage, par exemple, ou dans les disettes qui durent et durent et reviennent, les épidémies qui déciment, la perte, sans cesse, d'enfants morts dans les langes ou les lisières). Le *malheur est intrinsèque à la condition anankastique* comme l'âpreté de l'air même qui s'y respire.

Une telle *passibilité* fait corps avec l'ancienne anthropologie et ne se conçoit pas comme absente d'elle. Elle y est *acceptée* comme telle et son joug est porté comme celui de l'ordre et de la *loi même du vivre*. L'homme se conçoit et se vit comme exposé au sort et à ses mauvaises rencontres (ses *dustuchai*). Sa soumission à cet ordre et aux symboliques qui le font s'articuler comme un ordre du désir et de son entrave – ou inversement du manque et de ce qui se vit dans sa patience – représente une sorte d'acceptation que la vie peut le plus souvent faillir et qu'au bout d'elle il n'y ait que son effacement, sans conséquence, vaguelette qui, après s'être un moment arrondie, s'étale et disparaît dans les eaux. Ce qui est accepté est finalement le fait que la vie ne « prenne » pas ou, « prenant », se relâche peu après et se délite. L'ordre symbolique de l'*anagkê* est porté par cette *acceptation*, donnée dès le commencement, *que la vie se perde intrinsèquement*, que la perte soit inscrite dans le sens de son décours même. J'ai expliqué plus haut comment l'attente de vivre ne concernait que les rôles sociaux premiers, en lesquels le vivre s'effectuait comme par délégation de la part de tous les autres ordres ; et que mêmes ces rôles se vivaient dans la crainte et le tremblement de l'irruption d'un mal qui pouvait brusquement prendre des formes dévastatrices.

Une configuration est, dans ce contexte, d'un rare intérêt. Il s'agit de celle dans laquelle l'humain s'éprouve, dans sa passibilité, comme porteur d'une douleur criante. Le *mal* fait dans le corps et l'âme par les aspérités de l'existence est *ressenti* bien *plus intensément* qu'il ne l'est au cœur du régime anankastique. On a l'impression qu'à l'*âpre-vivre ne correspond plus la dureté native de l'être à même les choses* qui, dans l'antiquité guerrière par exemple, laisse si peu de témoignages d'une terreur et d'une horreur devant ce qui s'inflige si couramment de blessures, d'un charcutage du corps lors de la moindre rencontre armée<sup>41</sup>. De même que des humanités entières semblent muettes sur des douleurs de ravissement, de perte, de déchirements physiques, qui nous feraient crier à les imaginer simplement.

L'*ancienne anthropologie* est marquée par une *anxiété* toujours éveillée devant l'exposition, l'*être-à-découvert de l'existence face aux rigueurs de l'anagkê* ; en même temps qu'elle fait corps avec elles et les endure sans scandale. Si elle est tentée de se révolter contre elles, elle le fait en des figures de son drame même : promothéenne, elle finit enchaînée et déchirée à jamais et il faut attendre la modernité d'autres Promothée, désenchaînés, défiant les dieux,

41 Cf. Salazar, Christine F., *The treatment of war wounds in Graeco-Roman antiquity*, Leiden Boston, Brill, 2000 ; Wilmanns, J. C. Juliane, *Der Sanitätsdienst im Römischen Reich. Eine sozialgeschichtliche Studie zum römischen Militärsanitätswesen nebst einer Prosopographie des Sanitätspersonals*, Hildesheim New York, Olms-Weidmann 1995.

armant le monde contre eux, émouvant l'Achéron et déplaçant sa frontière, pour qu'un nouvel anthropos s'affirme, faustien et vengeur de son ancienne indigence. Dans le monde où les hommes portent patiemment le joug de l'*anagkè*, un *sentiment vif d'être inabrité* règne, qui fait attendre une élection possible à tout instant, par cette nécessité, pour l'encourir et la subir dans les temps et les endroits qu'elle rend, de sa désignation même, comme significatifs. Le *destin* alors « choisit » son homme, son moment, son épreuve, la manière d'y impliquer tout un « sang » et de s'y transmettre comme une hérédité. Il fait sens, venge et châtie des manquements voyants ou insoupçonnés. Lorsqu'il est purement malveillant, son mal s'attribue à des forces accaparées, magiquement dans la sorcellerie, par des humains mus par les passions de l'envie, qu'un mauvais regard habite qui, quand il tombe sur les choses, les trouble et les gâte. Le mal, avec le regard, trouve son chemin à travers les défenses des pierres portées pour le capter et le réfléchir.

**\*Déclin époqual des duretés basales. Arrivée du ressenti algésique à conscience et empathie. Emergence d'un sens fin du pâtir et d'une nouvelle « im-patience »\***

Au moment où *déclinent les cruautés basales de la survie*, où l'humanité commence à s'armer efficacement contre la rareté et à se prémunir face aux grandes défaillances de son organisation corporelle; au moment où elle commence à gagner, contre sa vulnérabilité, les assises de plus en plus larges d'une subsistance consolidée qui sort de l'incertitude chronique, le *ressenti du mal devient un objet descriptible*. Il se construit dans une observation qui le fait être, dans laquelle il prend des traits, se désigne, laisse entrer en lui, par des distinctions de plus en plus fines, un sens (sentient) qui en déroule les moments et les aspects. C'est un objet d'*empathie*, dans lequel on rentre par une observation du ressenti, un dédoublement de celui-ci qui le fait résonner et s'articuler en lui-même. En gagnant ce double-fond de la résonance, il donne l'impression qu'il est grossi, qu'il s'intensifie jusqu'à devenir un *objet majeur*, couvrant à certains moments une grande partie de l'horizon de l'attention et du sentir.

Le XIX<sup>e</sup> siècle marque l'*arrivée du ressenti interne au centre d'une conscience* désormais *sensible aux moindres inconforts algésiques*, objets d'une pénétration empathique dans leurs nuances et leurs détails. La constitution de cet objet, dans l'observation, n'est rien d'autre que son arrivée à une *articulation et une résonance détaillante* qui le font exister comme le géométral d'une expérience qui a désormais en lui une multitude d'angles d'entrée, faisant pointe (sensuante) à leurs sommets, pénétrant d'elle dans les consistances de l'objet, les écartant à mesure, y faisant tenir des clartés de reconnaissance et d'intellection, ajourant de ces ouvertures la masse objective, amenant à transparence des rapports jusque-là enfouis en eux, introduisant partout une *dynamique de distinction et de différenciation* qui vit d'intuition et d'un *sens fin du sentir lui-même*. Alors que la tragédie classique introduit dans le sentiment passionnel et les états d'âme tendus par les conflits qu'il engendre les subtilités d'une psychologie qui apprend à lire dans leur complexité; alors que la littérature rousseauiste approfondit les nuances de l'auto-affection, de ce sentir de soi ému, sujet d'un riche sentir sentimental, vécu dans la résonance qui revient du sentiment vers le pâtir et le jouir intérieur de l'incidence qu'il fait sur un sentir de soi; le *roman du XIX<sup>e</sup> siècle* commence à *s'intéresser à toutes les formes du sentir*, surtout celles qui naissent, en des individus de plus en plus sensibles, de situations qui leur sont faites par la dureté d'un sort qui n'est plus anonyme, mais socialement ascriptible, ou par la méchanceté passionnelle des hommes.

Dans ce roman *naît une sensibilité pour ce que les hommes ne « sentaient » pas, mais dont ils avaient simplement patience*, qu'ils soutenaient, respirant de la grâce d'un Autre et lui devant compte exact et *tisis*, comme l'ordre des choses et de leur désir, celui qui mène les êtres comme eux par les voies de la contrariété, la pénibilité, des revers ruineux, de la corruption et la diminution, souvent défigurants et révoltants, de leurs organismes, à l'effacement et à la sortie de l'existence. En ce roman, les hommes deviennent sensibles non pas à un drame qui traverse le monde et ses différents règnes et ordres, mais à un drame dont ils sont les sujets sentants, pathiques au premier chef; des sujets qui dans l'encourir de faits et de défaveurs du monde résonnent d'un pâtir particulier. Ce *pâtir*, au bout de la longue évolution qui commence avec ce roman, *ne se distribue pas socialement ni ne s'articule sur des corps familiaux-collectifs* où s'adjuent les sorts psychosomatiques des uns et des autres. La transmission de la névrose quitte lentement ces formes de son impartibilité sur les sujets: elle ne les pourvoit plus d'enveloppes qui leur donnent, par ces jonctions qui épaississent, un *mode de soutenance du mal sans le « sentir »* – c'est-à-dire sans que s'en déclenche une résonance auto-affective dénudant les surfaces du sujet et le rendant sensible et douloureux sur toute leur étendue. C'est le lieu d'*émergence d'une nouvelle « patience »*, faite d'un *subir* et d'un *souffrir* particuliers, *non plus soutenant, mais « im-patients »*, en soi intolérables, demandant secours et délivrance, revenant au social et ses emmantelements, mais par un nouveau biais: il ne s'agit nullement ici de rétablir les anciennes incorporations collectives et le bornage du désir aux pièces d'un corps où d'autres désirs sont pris complémentaiement, antagonistiquement, obsessionnellement, phobiquement etc., en une mise en scène, réglée et soutenue, de la névrose; il s'agit de l'*ascription au social de la responsabilité du mal* et de l'adresse à lui d'une description, d'un senti du mal senti pour que s'y réfléchisse l'insoutenable qu'il est et que s'en enclenchent les changements par lesquels le social deviendrait plus « humain ».

**\*Enveloppes sociales et algésie. Amincissement des protections dermiques. L'arrivée à centralité de la douleur d'angoisse\***

Le tragique grec, par contraste, est au foyer d'un sentir extrêmement intense de ce qui tourne à malheur dans la destinée d'un homme et qui va le déchirer de l'intérieur jusqu'à son *interitus* (son périr, son « Untergang », sa descente à fond, son coucher et son être-recouvert dans la mort). La pitié qu'il fait naître est compassion et « empathie » – un sentir avec, qui est un sentir dans la place de l'autre. Ce faisant, il renvoie la multitude civile qui en est l'adresse à une acceptation de l'ordre de l'existence, de ses bornes, et à sa soutenance dans une patience qui fait corps avec elle. Tous les *ordres existentiels anankastiques* sont de ce genre: ils sont à même des *dramas cosmiques* et les *sensibilités* qui y sont impliquées sont d'une très grande intensité; elles sont articulées dans des *narrations symboliques* à très forte résonance psychique et, surtout, *agies collectivement* dans des formes d'action mystiquement participante, conjurant, dans des vécus supraquotidiens, la sauvegarde des choses dans leur sens et leur ordre. *A aucun moment*, dans ce référent anankastique, *l'homme n'est dépouillé de son enveloppe sociale*: statuts, rôles certains (*personae*), distribution des attachements dans les « grumeaux » symbiotiques et sociaux, font l'armature de l'individu. Ils lui donnent cette relative insensibilité à ce qui blesse sa chair, borne son désir, ordonne son *pathein*, lui impartit son large lot d'incommodités, accomplit sur lui des diminutions sans recours de sa vigueur, le conduit sans règle, de manière principiellement voilée, à son terme.

Ce sont ces *enveloppes sociales* qui commencent à être quittées au XIX<sup>e</sup> siècle et dont la désagrégation se reflète, dans le roman de l'époque, en l'émergence d'une *nouvelle structure pathétique*. C'est d'abord le corps lui-même qui connaît une *intensification* continue de ses *capacités sensitives de l'algésie*, en une sorte d'*amincissement de ses protections dermiques*. Le sentir de l'inconfort gagne en intensité et en finesse, jusqu'à une sorte d'écorchement en lequel une éraflure blesse et endolorit. Les meurtrissures du corps, dans le travail ou la maladie, sont le champ de résonance d'une intolérance et d'une phobie de la douleur qui iront croissant jusqu'à atteindre, dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, avec la maîtrise d'une chimie de l'insensibilité (anesthésique) et de l'analgésie, un extrême de la sensibilisation du corps à l'inconfort. Les corps ne connaissent plus la peine, l'usure, l'impropreté<sup>42</sup>, le toucher des objets et des substances, la nudité du pied, la corne sous sa plante, son usage tâtant, adhérent, parfois quasi préhensif, et l'excoriation par la roche et ses pointes. La nudité est sportive ou libidinale, toujours propre, hypersaine ou hypertendre, d'autant plus protégée et soignée que la peau qui s'en montre est sans derme, sans corps propre et sans épaisseur, mais toute sensibilité. Or, plus que par le travail et l'usage, le *corps est dermé par l'emmantèlement social des gradations de sa « face »* (de sa *persona* ou son *prosôpon*) : ce sont les ascriptions sociales de statuts de la peine ou de la non peine qui dotent les corps des facultés de la soutenance ou de la non soutenance de l'inconfort et de la douleur, de même que ce sont les impartitions, dans le corps collectif, des portions permises du désir, qui font la patience des corps individuels à la sévérité des retranchements libidinaux accomplis en eux. Ce sont ces deux *dimensions de l'emmembrement* des corps et des âmes *dans le corps collectif* qui se délitent dans la modernité mûrissante et qui *lâchent* les individus dans une forme d'improtection parfaitement inédite.

Le roman du XIX<sup>e</sup> siècle témoigne du devenir descriptible d'un mal ou de l'émergence d'une sensibilité en laquelle une souffrance prend forme qui, jusque-là, ne semblait pas exister dans son sens de *souffrance algésique-anxieuse*, conjurant l'insoutenable, se vivant dans l'impatience, demandant délivrance immédiate, sonnante une urgence, refusant tout différemment. J'ai développé ailleurs le concept de *douleur d'angoisse* (Angstschmerz)<sup>43</sup> que je comprends comme une transformation des notions traditionnelles de la douleur et comme caractérisant le mode sous lequel la douleur s'éprouve après la *désintégration des enveloppes sociales de la corporalité*, d'une part, et des *portionnements, dans des corps symbiotiques, du désir* en une organisation héréditaire de la névrose, de l'autre. La douleur d'angoisse accompagne la *sortie d'une structure anankastique de la patience* comme soutenance muette de la condition existentielle sous le régime de la nécessité et acceptation pure et simple de la perte pure qui en flue à tout instant et en laquelle l'existence elle-même est destinée à finir de couler. Son levain est contemporain du couchant de cette dernière forme du pâtir. Elle marque un *devenir angoissant de la douleur en tant que telle* : une angoisse folle est déchaînée par la douleur, comme d'un sentir inconscient de l'exposition absolue en laquelle le corps se trouve quand rien ne lui dit plus, souvent dès le nom même qu'on lui donne, la mesure de souffrance à laquelle il est

42 Le *squalor* qui est le lot de la plus grande partie de cette humanité et qui, comme tel, est attendu dès son approche même.

43 Cf. le chap. « Der Begriff der sozialen Kontingenzen und seine theoretische Konstruktion » de mon *Kontingenzen, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz, UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004.

destiné. Quand, à son arrivée dans le berceau de chair où il naît, *rien n'inscrit* en lui les *bornes du détroit des douleurs* qui sera immanquablement le sien, plus rien alors ne trace pour lui le chemin de sa patience ni ne lui donne la fermeté d'une soutenance qui, si elle cessait d'être muette, perdrait son ressort et se défibrerait dans de la parole vaine et de la plainte. Sans ces *inscriptions faites par l'alentour de chair* dont il s'extrait, cesse de se faire à ses frontières la *croissance d'un derme en rapport à la mesure douloureuse* qui lui est impartie.

**\*Ascription sociale des corps est celle d'une mesure de soutenance. Sentir d'angoisse et transformation de la patience. Le roman et l'empathie anxieuse\***

Les *marquages rituels du corps* et la *psychopathologie* illustrent ce rapport entre l'ascription symbolique d'une mesure du pâtir et l'engagement dans sa soutenance. Certains marquages rituels vont jusqu'à la dotation de l'invulnérabilité<sup>44</sup>, d'autres installent simplement les individus dans leurs rôles sexuels et sociaux en établissant une sorte d'homéostasie corporelle réglant le corps sur son environnement et rendant sa subsistance en lui libre d'angoisse. C'est en prenant les choses *à rebours* qu'apparaissent les vrais rapports : *tout rôle sexuel et social* a lieu de déchaîner l'angoisse la plus *panique*, si rien n'y « destine » l'individu incorporé, c'est-à-dire si rien ne l'« envoie » à lui ; si rien ne le pousse par derrière et ne l'engage pas à pas sur le chemin qui y mène. L'allemand serait plus transparent ici qui dit d'un même vocable « schicken » *destiner* (destin : « Geschick ») et *envoyer*. Le français 'destiner' procède, cependant, étymologiquement d'un sens inverse, puisque *déstino* (un dérivé de *stanô\** qui, à son tour, représente un élargissement de *stô* en une forme à suffixe nasal) veut dire fixer, attacher, arrêter. Il s'emprunte pour exprimer le caractère immuable du destin qui est un arrêt fixé, mais qui dans la forme verbale 'destiner' semble envoyer celui que cet arrêt concerne vers le terme de sa réalisation : il s'agit de lier quelqu'un à un terme fixé et, ce faisant, le mettre sur la voie qui y mène. Le sens d'un y aller par degrés, d'un s'engager sur le chemin qui y conduit, le sens du destin individuel qui s'appréhende comme un cheminement, s'oppose diamétralement à ce qui, dans le destin, est un attacher (lier), un fixer et un arrêter. L'opposition en tant que telle est paradoxale et intéressante : *je chemine, comme arrêté, vers mon destin*, parce que le mouvement est comme illusoire qui ne peut dévier et qui, projeté sur les magnitudes vraies, réales du temps, a toujours déjà atteint son terme. On peut imaginer un marcheur arrêté tout le temps de l'évanouissement des étendues d'espace et de temps qu'il parcourt, par un jeu de projection sur des échelles bien plus vastes ou par un jeu d'allers-retours rapides et incessants entre sa position et son état à un moment en route, et son état final absolument arrêté. Cet état apparaît alors comme déjà inhérent à toutes les positions intermédiaires. Comme la cause finale aristotélicienne, il est la *puissance motrice en chacune d'elles*, mais il est aussi, dès lors, par une *inversion* du biais, la *puissance immotrice, arrêtante, immobilisatrice, figeante* (en son toujours-déjà-arrivé) de l'être en motion<sup>45</sup>.

44 Elle peut être magique ou simplement illusoire, l'intérêt ici est qu'un marquage du corps va jusqu'à le douer d'une enveloppe imaginaire, mais ressentie de l'intérieur dans toute son efficacité, sur laquelle toute attaque se brise. L'attribution par la parole et le geste d'une protection couvrant les bords du corps appartient pleinement à l'ordre des phénomènes que nous décrivons.

45 Tout mouvement « immuable » a, pour Aristote, une similitude avec le repos – quand ce mouvement est lui-même régulier et itérant, comme le mouvement circulaire sans changement de phase, il est l'image même, ce qui se rapproche le plus du repos.

Il n'y a pas d'*homéostasie naturelle du corps* en son alentour charnel humain. Tout rapport du corps à cet alentour et, au-delà de lui, au vague alentour du grand cercle des communicants sociaux possibles, exige l'*inscription*, dans ce corps, d'une *mesure prédestinante de soutenance de l'indigence* et des retranchements du désir. *Tout être-dans-un-corps peut devenir affolant en tant que tel* et déclencher une panique de toute la psychè d'en sortir. Les délires psychotiques sont riches d'innombrables variations sur la menace des bords du corps, le brouillage de leurs lignes, les lèvres barbouillées de rouge parce qu'on n'en retrouve plus le tracé; l'entrée et la sortie de petites bestioles à travers le cuir de la tête; la nécessité de s'assurer de l'existence des limites du corps et de les marquer d'entailles mutilantes; le devenir étranger de la peau à la peau quand une main touche l'autre et la trouve étrangère dans une dépersonnalisante intermittence de la proprioception. Il faut, en toute logique, *probabiliser l'homéostasie corporelle par un agir expresse* que tous les alentours humains prennent normalement à charge, mais qui ne peut faillir sans les graves conséquences qui s'évoquent ici.

La thèse est donc qu'à un moment du développement de la modernité un *sentir émerge* qui allie la douleur à l'angoisse, rend algésiques les rapports tactiles les plus courants jusque-là et *fait consister la douleur* – et ce qui en reste avec le recul de ses anciennes et très intenses figures hors de l'horizon des peines de la nouvelle condition – *dans l'angoisse*. Ce sentir est d'abord un *devenir sensible à un mal soutenu depuis toujours, mais non « senti »* dans les résonances de l'auto-affection. Ce mal sort de ses enveloppements évidentiels qui le faisaient partie constitutive d'une condition sociale, pour devenir surprenant dès qu'on apprend à le percevoir. Il s'éprouve alors empathiquement et se ressent comme intolérable de par son association à l'angoisse – du moment que se perdent les correspondances entre le marquage social qui y destine et les facultés de soutenance inscrites dans la condition assumée. Il suscite le scandale, qui sociétalise ses causalités – en les situant univoquement dans le social – et exige de les contrer. La thèse va plus loin pour affirmer qu'avec cette *transformation du sentir même de la souffrance* s'accomplit une *concentration focale* de celle-ci dans ce que nous avons appelé *l'attachement affectuel*.

La transformation de la souffrance, que nous décrivons ici, est une *transformation de la patience*, en ce sens où l'émergence du nouveau sentir du senti de la souffrance se fait dans le contexte d'une *désintégration des différenciations des conditions* sociales. C'est dans l'infériorité de certaines conditions, larges à contenir le plus grand nombre, que se retrouvait l'*évidence de l'inégalité des lots de la peine*. Dans ces larges conditions, la patience rendait naturelle la souffrance. Le mouvement de désintégration de ce contexte amène l'inévidence d'une souffrance qui serait naturellement limitée à un groupe social, et l'éclosion d'une impatience face à elle. Difficile est uniquement la construction d'une séquence des transformations: la désintégration des conditions précède-t-elle l'arrivée à l'inévidence ou est-ce celle-ci qui initie la désintégration? Les deux sont-elles précédées par le sentir, dans une sensibilité poétique ou romanesque, d'une contamination de la douleur par l'angoisse sur le fond d'un déclin des emmentèlements sociaux des corps et de la mise à nue d'une désirance improtégée du sujet? Nous pouvons faire abstraction de cette question et supposer, pour le moment, une sorte de simultanéité de ces phénomènes.

Ce qui est en jeu dans le *roman*, c'est le témoignage que ses descriptions portent d'une souffrance qui, vue en d'autres, déclenche une *empathie anxieuse* chez son observateur dont les enveloppes statutaires se sont tellement amincies qu'elles le laissent avec une *intolérabilité*

de la vision d'une souffrance d'état ou de condition. Celle-ci ne peut plus, précisément, être liée dans l'état ou la condition inférieurs, ni par raison ni par intuition ; elle s'en détache sans cesse et se jette sur l'observateur pour envahir son sens et détruire toutes les discontinuités qui avaient jusque-là marqué le regard inaffecté d'un Sénèque, d'un Pline, d'un Justinien sur l'humanité de l'autre bord des barrières d'état, humanité servile ou diminuée<sup>46</sup> dans sa « prosopie », comprise comme attribution plénière à elle d'une *persona* / *prosôpon*, d'une « visagéité » pourrait-on dire<sup>47</sup>. Les romanciers du XIX<sup>e</sup> siècle ne disposent plus, à la différence des élites tant du début que de la fin de l'Empire romain<sup>48</sup>, de l'assurance de leur ancrage dans une condition autre. Ceci leur impose dès lors la vue d'une souffrance à « visage » – qui deviendra, plus commodément, la vue du « visage » de la souffrance. Souffrance rencontrée dans les rues d'autres quartiers, dans celles voisinant les leurs, puis rencontrée partout dès que le regard s'ouvre à elle ; souvent tardivement remarquée, tellement elle se fait discrète, comme celle qui se retire la nuit, par d'autres escaliers, dans les minuscules mansardes des immeubles où l'on loge.

**\*La souffrance visagée et son inclôture. Nouvel imaginaire la cruauté du social. Découplage de l'humain et de sa patience : passibilité écorchée sans corrélat\***

Une souffrance à « visage » est nécessairement une souffrance qui s'élance au visage de l'homme « visagé », c'est-à-dire de l'homme plénièrement *prosôpon*, qui la regarde. Elle ne peut plus tomber dans la sphère close d'une patience qui, de ses bords intérieurs, referme le monde de la souffrance sur lui-même et lui donne sa fermeté et sa quasi-autonomie anthropologique. De ce fait neuf de l'inclôture de la souffrance un grand rejet va sortir qui alimentera sur plus d'un siècle et demi le mouvement de démocratisation en occident, lequel amènera, à sa fin, une quiétude : qu'une souffrance ne peut toucher un visage sans porter atteinte à tous les autres, car elle fait atteinte à ce qu'il est, c'est-à-dire à ce qui dès lors s'observe comme la dignité de l'humain ; qu'une telle atteinte mobilisera inmanquablement toutes les énergies organisées du social, c'est-à-dire mettra en œuvre les opérations nécessaires de l'ensemble de ses sous-systèmes<sup>49</sup> pour y mettre un terme ; que ces énergies sont presque toujours suffisantes pour lever l'atteinte et rétablir la « victime » dans ses chances de poursuivre ses plans de vie et son épanouissement personnel. A l'aboutissement de ce mouvement qui commence avec l'émergence d'une sensibilité à un mal jamais « senti » jusque-là, se trouve non seulement une sortie de la « patience » comme mode de soutenance d'une condition inférieure, dans le cadre plus général de la patience universelle sous le régime de l'*anagkê*, mais une rupture avec le monde de l'*anagkê* en tant que tel. En effet, entre le commencement de ce mouvement et

46 Assujettie à une *diminutio capitis*.

47 Voir sur ce concept de la prosopie, le chap. 2 de mon *L'intime*.

48 Il ne fait pas de différence que ces élites soient païennes ou chrétiennes, en dépit de tout ce que le christianisme a pu penser et prêcher, depuis St Paul, de la négation d'une discrimination entre Juifs et Grecs, libres et esclaves, etc. (Galates 3, 28).

49 Voir mon « Wie dicht sind Opfer? Zur Entscheidung der Frage nach dem Ort der Transzendenz in heutiger Gesellschaft » (in : *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 29 (2008), Heft 1, p. 37-51, Sonderheft : *Nach Jacques Derrida und Niklas Luhmann: Zur (Un-)Möglichkeit einer Gesellschaftstheorie des Rechts*, edd. Alfons Bora, Gunther Teubner), où je décris la manière dont les victimes sont constituées dans la communication sociale et comment elles sont traitées comme relevant d'une problématique de ré-inclusion en elle.

sa fin se situent quelques médiations qu'il faut élaborer ici, de manière à concevoir plus clairement ce que veut dire notre thèse d'une concentration focale du pâtir, dans la période de cette transition, sur l'attachement affectuel.

Le monde du roman de Balzac, de Dickens, de Hugo, de Zola, ce monde de la misère et de la cruauté, est un monde « dévoilé », « révélé », vu à travers ses murs : c'est le pâté de maisons dont les cloisons tombent pour nous montrer les drames déchirants qui se jouent quotidiennement dans leur ombre et leur silence. Mais, allons plus loin et demandons : qu'est ce qui, dans ces drames, est au cœur de la souffrance qu'ils font subir ; où est le nœud et la pointe la plus douloureuse de cette souffrance ? Le monde de ce roman baigne dans un *imaginaire de la cruauté du social* perçu comme emporté par une grande transformation qui le fait grouillant, faisant s'entrechoquer en lui toutes sortes d'évolutions, celles-ci se métaphorisant dans les énormes roues d'un machinisme ou d'un affairisme modernes entre lesquelles des multitudes de corps et d'âmes sont saisis et écrasés. La souffrance ne naît pas de raretés absolues qui faisaient les famines ou les pestes d'autrefois. Elle apparaît dans un monde en pleine expansion, une expansion jamais vue qui touche toutes ses ressources démographiques, économiques, scientifiques, techniques, politiques, ... En même temps qu'il ne s'agit pas, comme nous l'avons vu, d'une souffrance de condition, toute anankastique et soutenue comme telle. C'est une *nouvelle typique de la souffrance* qui est en jeu, celle qui conjoint la souffrance à l'humanité dans un sens nouveau du terme. En effet, des mythes les plus archaïques, aux poèmes d'Hésiode, à la religion chrétienne du dieu-homme souffrant, tout nous parle de cette *association essentielle de l'humanité avec la souffrance*. Or, c'est le sens de cette association qui est *en train de changer* dans ces périodes qui marquent de grands changements dans le régime anankastique, sans pour autant initier le basculement vers le régime qui se définit de son dépassement.

L'humanité souffre d'autant plus intensément qu'un horizon s'éclaire où sa souffrance n'apparaît plus comme intrinsèque à sa condition. La souffrance acquiert une intensité humaine extrême dès le moment où la conjonction de l'humanité et de la souffrance se lit comme la surface, dans l'humain, de la passibilité en tant que telle, et non pas comme le corrélat, soutenable, de sa patience d'état. L'humain s'éprouve comme purement, adermiquement passible, c'est-à-dire souffrant sans avoir en lui rien qui corréle avec cette souffrance, aucune robustesse, aucune dureté du cuir qui le rende capable de la porter le temps de sa patience sur terre. L'humain s'éprouve comme essentiellement passible, d'une passibilité sans corrélat, pure tendresse et pure innocence d'un corps nu, d'une nudité d'écorché, exposé à une souffrance qui blesse directement sa chair. Il s'éprouve comme *tendre partout* et partout, d'innocence, frêle et impréparé à l'injure.

Est ainsi en jeu une mutation du rapport immémorial : si l'humanité et la souffrance restent conjointes, elles le sont tout autrement du moment qu'à la souffrance ne répond plus dans l'humain une constitution capable et faite pour la « prendre » – à le dire avec un anglicisme. Si l'homme, même le plus « souriant » d'un destin qui l'a porté sauf à travers des guerres, longues mais victorieuses, et un périple infini d'errance exemplaire, le ramenant cependant dans sa patrie et le rétablissant dans les jouissances de sa maison ; si l'homme, et même un tel Ulysse, se qualifie de « patient » (*paschôn*, Dulder<sup>50</sup>), il ne l'est que parce qu'à la souffrance

50 L'allemand ici substantifie sans difficulté qui parle d'un endurant, d'un patient, sans ressentir le besoin de l'adjonction d'un substantif à qualifier.

*intrinsèque de sa condition répond son être-dermé par et pour la souffrance. C'est cette correspondance entre une aspérité constitutive de l'existence et la surface d'affection qui la subit et s'y assujettit, dans l'existant, qui doit être comprise.*

**\*Les moments d'articulation de l'existence en sa souffrance : la dispersion de l'existence en rien ; expectative constante du mal ; naturalisation de la souffrance et gradations de la face ; loi de la dette ; le pâtier du social\***

Une telle correspondance n'est pas un fait qui s'établit sans ambages dès que de l'humain est posé, dès lors que l'humain se laisse observer d'un point en lequel l'*anagkè* cesse d'être co-extensive à son exister. Elle requiert une série de *moments en lesquels l'existence va s'articuler*. Passons-les en revue.

D'abord, l'*assujettissement de la patience à la perte pure*. Cela veut dire que fait partie de la position « patiente » de l'existant, de sa soutenance continue d'un *pathein* qu'aucun répit n'interrompt, une *attente acquise*, de tout commencement, *d'une possible dispersion en rien de l'existence*, sans qu'elle fasse consistance en quelque endroit ou arrive à esquisser un sens de son trajet, court ou long, interrompu ou éteint lentement sur le tard. La dispersion en perte pure de l'existence appartient au sens de celle-ci, dans le courant de son accomplissement, et ne se motive pas de sa finitude ni de son effacement dans la mort. *Il y a dans l'existence*, dans son acte et son accomplissement mêmes, *un « manger » de l'existence*<sup>51</sup> qui s'effectue sur la face intérieure de celle-ci et qui empêche qu'une existence, quelle qu'elle soit, atteigne une consistance qui la ferait tenir, comme faisant corps d'elle-même. L'existence en tant que telle est infraconsistante, toujours se désintégrant, ses liaisons internes, toutes de présence et mouvantes, ne pouvant la faire consister. A l'envers du même trajet qui la mène, par maillages, nouages et cumul de nœuds faits autour de la multitude de choses qui s'interjettent en elle et lui font arrêter, vers des consolidations de l'ébauche de sens qu'elle projette de soi, s'accomplit, à rebours et sur sa face interne, un trajet déconsolidant, détissant, démaillant, purement glissant, ramenant l'existence à un glisser pur et simple sur toute sa surface, ne rencontrant rien, n'étant accroché, arrêté par rien. Elle n'est plus que simple consommation du temps et du délai qu'elle est quand elle semble perdre toute stimulance et se réduire à une plate continuation de la demande, ouverte sans tension, du vivre – à une plate prorogation de l'existant. Or, vue sur sa face interne, elle est toujours uniment cette simple consommation d'elle-même.

La souffrance ne s'intègre comme intrinsèque à l'exister que pour un existant qui sait et s'assujettit, en ce savoir, à son su : qu'une telle immanence du mal prélève, dès le départ et en tant que telle, un prix, celui d'une dépense sans compte et sans règle, en laquelle des masses d'existence, pour ainsi dire, sont détruites. Sans la gratuité de destructions, disons par commodité, aveugles, pour dire immotivées et intrinsèques, d'existants, sans la consommation, constante et libre pour ainsi dire, d'existences rompues sans choix ni intention ; *sans la gratuité avec laquelle de l'existence est anéantie à toute une variété de stades de son ébauche*, rendant dès lors indifférent le plus et le moins mêmes d'avancement dans la constitution d'un signe quelconque dont une

51 Nous pensons au « mange ton Dasein » lacanien (*Séminaire II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil 1978, Leçon du 26 avril 1955, ad finem) lequel reste, dans son contexte et son vouloir dire, assez énigmatique. Nous en faisons ici un usage généralisant qui dépasse le « clin d'œil » lacanien.

telle existence, dispersée toujours avant terme, voudrait montrer en quelque moindre chose au-delà d'elle ; sans la gratuité d'une telle dépense et de tels anéantisements, *l'immanence du mal à l'existence n'est pas constituée*. Une telle immanence commence ici avec la défection, à tout instant possible, de l'existence, avec sa dispersion, elle encore vive ou toute vive, en perte pure, corrélant avec une *expectative constante du sujet que le malheur puisse advenir* sans cesse, du ciel le plus serein choir dans le train de son vivre, déchirer ses coutures, en faire virevolter les morceaux et les souffler au loin, ramenant l'existence au pur glissement dans le temps d'une « puissance », d'une virtualité d'être qui ne s'accroche ni ne se noue à aucun point, épousant la dérive d'une pure patience d'attente du tranchement de son fil.

Cette *expectative* est une composante de la patience et se vit comme un *assujettissement* tout initial, *primaire, à la condition* qui est celle du sujet et qui se marque en lui symboliquement par le soin que prend de lui son alentour charnel-humain et l'« envoi » que celui-ci fait de lui en l'engageant par degrés, par diminutions et par retranchements, sur les voies, rétrécies à mesure, de sa « destination ». Cette expectative est une *prime-attente existentielle que l'existence se perde*, de son plein vivant, pour ainsi dire, et toute continuée jusqu'au bout de sa patience, sans que ne s'ébauche rien de ce qui est resté en plan en elle.

Un deuxième moment d'articulation de l'immanence de la souffrance à l'humain est que de cet assujettissement général du sujet à la perte, et d'autres, plus spécifiques, qui vont suivre, naisse une première dureté de l'existant à l'endroit de sa propre affectibilité. Sur sa condition propre, et sur celle d'autres moins bien lotis, il a un *regard durci* qui « *naturalise* » la souffrance et l'accepte pour ce qu'elle est. Plus les conditions et les assujettissements se font spécifiques – *le long des gradations de la « face »* que nous indiquions plus haut –, plus le durcissement se fait aussi plus précis : il passe du regard aux membres et au corps entier. Il durcit celui-ci pour en faire, par exemple, ce qu'Aristote a décrit comme un corps servile, c'est-à-dire pour correspondre à la mesure de pénibilité intrinsèque à la condition qui est la sienne. C'est l'*accroissance dermique* qui *met le corps en rapport de soutenance à l'égard de sa propre passion*.

Un troisième moment de la souffrance intrinsèque est celui de son articulation sur une *loi de la dette* et les règles de son exaction. L'existant en sa patience est toujours en instance de rendre un dû qu'il est incapable de rendre en entier. Sa dette ne s'éteint jamais. Le motif de la dette n'est pas toujours conscient et peut prendre une variété de formes ou de travestissements. Dans ce repère, il se peut qu'aucun mythe ou aucun dogme ne vienne raconter l'histoire de l'entrée de l'homme dans la dette de l'Autre et il se peut qu'aucune cristallisation culturelle ni psychique ne se fasse autour d'une thématique de la culpabilité. Cela n'empêche que, dans l'économie psychique et dans la culture, l'*altérité* soit figurée dans sa *grandeur tutélaire* et ordonnatrice de l'ensemble des relations aux objets du désir. Or, dès qu'une telle altérité remplit une telle fonction et occupe une telle place, un *rapport* est fondé d'elle *au sujet* dont elle règle le désir, qui est celui d'une dette envers elle.

En tous ces moments d'articulation de l'immanence du mal à l'existence s'organise une figure pathique de celle-ci qui, précisément, fait sa récession à l'heure où monte une *nouvelle figure* qui se montre au mieux constellée dans le roman social d'une « comédie humaine » qui est une *mise en dénomination*<sup>52</sup> *de l'humain* sous tout ce qu'il encourt exemplairement dans

52 J'ai proposé ce concept de la « dénomination » pour thématiser des manières particulières de production d'effets de sens. Voir mon « What does it imply to operate on the basis of difference instead of

le social. Or, l'humain mis au dénominateur de toute la variété de la communication sociale, grouillante de tant de *nouvelles formes de l'indigence et de l'exaction*, épousant toutes deux des rôles et s'incarnant dans des chairs strictement humains, est tout pathique d'un *pathein* qui, dans ce roman même, est en cours de percer progressivement à l'horizon époqual de l'histoire. Comme nous le disions, une forme de la passibilité y devient descriptible qui ne l'était pas avant. Elle le fait sur le fond de *négations multiples* de ce qui s'est présenté à nous comme moments *de l'être-intrinsèque de la souffrance à l'exister*.

**\*La chair enfantine comme paradigme de l'improtection. Nouage des rapports pathiques: exactions sacrificielles de l'attachement. Famille réduite, affectuellement surchauffée et ses héroïsmes abnégants\***

Je dirais que l'ensemble de ces négations ont *en leur centre* une espèce d'*innocemment général de l'humain qui le fait enfant, chair enfantine* exposée au ravage. La dépense qui se fait de cette chair n'est plus simplement soutenue, mais excite des empathies affolantes d'intensité. L'innocemment, quant à lui, *se place devant la perte pure* et sa patience, les empêche d'avoir leur cours, inentravé durant les millénaires du règne de l'*anagké*, et leur oppose une claire prétention à ce que toute l'existence se construise d'un plan et d'un sens non anéantis au-dehors, c'est-à-dire non anéantis du faire pièce de l'humain avec l'ordre des choses, de l'être-à-même-les-choses de l'humain. C'est le point auquel se fait le *renversement généalogique* de toute morale, c'est-à-dire le renversement *du consentement principiel à l'effacement* et au ne pas faire sens d'un désir arrivé dans le monde, d'une incarnation.

Ce renversement est loin d'être rebelle, nietzschéen, immoral, païen, faisant retour à des cultes de la force et de la beauté enivrante du vaincre. Il est, dans le roman en question, bien au contraire souvent moral, christique, quand il n'est pas hypermoral, chrétien ou, parfois même, hyperchrétien. Ses « *misérables* » sont certes souvent des enfants: Cosette, Gavroche, David Copperfield, ... et toutes les cohortes d'enfants affamés, battus, malades ou mourants dans les chaumières ou les bouges insalubres; mais qu'ils soient enfants ou adultes – ou même de très vieux adultes –, *leur passibilité est modelée sur celle du pâtre infantin*. Car il s'agit, à ce stade du roman, non pas d'un *empowerment* de ces « *misérables* », mais de l'affleurement époqual d'un nouveau sentir du sentir, d'une nouvelle appréhension du *pathein* qui fait partout apparaître des caractères, des personnages qui, d'une innocence foncière, transforment leur patience en im-patience, c'est-à-dire transforment l'indifférence de la dépense annihilatrice en laquelle leurs destins sont jetés et s'effacent, en une *différence faite absolument dans le monde et qui l'arrête absolument*: celle qu'introduit l'*exposition de l'existant à l'existence comme chair improtégée*<sup>53</sup>.

Le désir incarné apparaît ici sous sa forme exclusivement pathique. Il n'est pas encore assuré d'un plan de réalisation de soi, mais demeure d'abord pendant dans l'indigence et dans le don

---

identity? Towards a post-ontological theory of society », in Niels Lehmann, Lars Qvortrup and Bo Kampmann Walther (eds.): *The Concept of the Network Society: Post-Ontological Reflections*. Samfundslitteratur Press, Frederiksberg 2007, p. 181-208.

53 Je fais abstraction ici du lien qu'il y aurait à construire entre cet arrêt de la dépense cosmique par l'innocence ou l'innocemment et un motif gnostique, repris et réélabore par C. G. Jung autour de la figure de Job. Le tourment du juste, le ravage de l'innocent sont alors des points de renversement théo-cosmique de portée totale. Cf. Jung, Carl G., *Antwort auf Hiob*, 3<sup>e</sup> éd., Zürich Stuttgart, Rascher 1961.

extrême pour ses objets. Ce sont résonances d'innocences dans des innocences, de chairs meurtries dans des chairs meurtries. Le roman du social comme *scène paradigmatique du ravage de l'humain pathique sorti de la patience* nous montre, au cœur de la souffrance, et c'est la réponse à la question posée plus haut, le *nouage de deux rapports pathiques*: une *innocence prise sous les roues d'airain du social* qui écrasent sa tendre chair, *suscitant une innocence qui, d'attachement* à la première, *va consentir* une donation de soi allant aux limites, laquelle prendra la forme d'un découpage progressif de parties de soi et une *consommation lente de tout soi* dans l'essai de sauver et de tenir à l'abri cette chair de sa chair qu'est l'autre innocence, à laquelle le lie un attachement absolu.

Les *personnages balzaciens*, même les plus noirs – d'avidité, d'avarice, de lâcheté, de méchanceté – se montrent le plus souvent *tenant par un point à un attachement* qui fait l'essentiel objet, la tendresse et la lumière de toute leur vie, fréquemment une fille, exquise d'éducation, éblouissante de blancheur et ensorcelante d'innocence. C'est par ce genre d'attachement que ces personnages<sup>54</sup> *acquièrent* eux-mêmes une candeur et une *innocence centrale* qui les rend absolument vulnérables. Par cet endroit ils peuvent être amenés aux *dépouillements de soi les plus insensés*, se faire la proie d'hommes ou de circonstances qui les pressurent sans fin. Les narrations qui déroulent la passion de ces personnages sont d'une extrême cruauté: même là où elles mettent parfois en scène des monstres, eux-mêmes profanateurs de ce genre d'attachement, prospérant des chantages qui se font dessus, elles les « innocentent » en ce centre par l'attribution à eux d'attachements similaires, en font de l'humain le plus pathique, pris aux endroits les plus sensibles, les plus ennoblissants et sanctifiants de son âme; elles forment des *allers-retours de l'indigence absolue* – en laquelle on est pendu dès qu'on se fait sujet de tels attachements – à l'exaction absolue – dont on se rend coupable lorsqu'on attende à de tels attachements. Dans les deux sens, ces narrations ne sont que cartographies lancinantes de l'*espace central* ou spécial *de la cruauté*. Elles vivent toutes de ce que toujours, quelque part, quelqu'un veille, de toute son âme, sur une chair qui ignore le mal, pour le lui épargner; que pour y réussir, il est prêt à donner sa propre chair en pâture aux chiens et aux hyènes.

Le motif n'est pas propre à Balzac, mais constant d'un auteur à l'autre, du début du siècle jusqu'à sa fin. On ne souffre dans les romans de l'époque que parce qu'un lien d'attachement oblige, dans l'un ou l'autre sens: dans celui de la veille et de la sauvegarde sacrificielle de l'innocence ou, inversement, dans celui de la dette qui se forme chez l'objet de ce soin et de ce sacrifice envers sa vigie tutélaire. Et il faut donner une grande attention à ce deuxième sens qui risque d'avoir été sous-éclairé jusque-là. En effet, *l'attachement est bi-directionnel* et souvent *bien plus drastique dans le sens du retour*, quand il se double d'une dette qui naît de l'attachement auquel il répond et de ses excès auto-sacrificiels – parfois tout simplement sauvages.

Le XIX<sup>e</sup> siècle connaît, avec l'urbanisation et la déféodalisation de l'ordre de la propriété dans le Code civil<sup>55</sup>, un resserrement extrême des solidarités familiales autour de la petite *famille*

54 Balzac insiste pour distribuer cette faiblesse ou cette vulnérabilité sur toutes sortes de personnages de sa Comédie, comme pour faire valoir qu'elle n'est l'apanage d'aucune, mais se niche dans le cœur ou le désir humains en tant que tels. Elle est surtout le rayon de grâce qui vient éclairer les personnages les moins sympathiques, les plus ordinaires ou les plus dépravés.

55 Qui met fin au primat, primogénital, de la conservation de domaines lignagers. Je n'entre pas dans le détail de ces rapports assez bien étudiés dans la sociologie historique de la modernité.

*nucléaire*, une réduction de la taille de celle-ci et un *échauffement* notable de son *économie émotionnelle*. Des centaines de biographies, certaines bien connues – d'écrivains, d'artistes, de politiciens du siècle –, racontent toujours à nouveau la même histoire : celle de pères énergiques et originaux, de mères sensibles, de sœurs aimantes et aimées jusqu'à l'ambiguïté, de frères laborieux jusqu'à en devenir aveugles ou rachitiques, reflets de l'ambition propre et aiguillon de ses relances ; foyers marqués par une *chaleur de sentiment extrême* et par une disposition commune, dont chacun tente de s'approprier une plus grande mesure, allant au devant de ses mesures chez les autres pour les dépasser : l'abnégation. A l'intérieur de cette cellule en surchauffé affective, tous sont, tant qu'ils sont et dans les rôles qui sont les leurs, *abnégants à l'envi*. Cette cellule vit d'excès dans plusieurs plans de son être et directions de son œuvre : *excessives* sont d'abord les *liaisons attachementales* qui en font le socle et la substance ; excessives sont les *surenchères de l'abnégation*, de la délicatesse, de la bonté, du talent, du travail, de la prise de dommages pour soi et de l'épargne de torts aux autres en tout cela ; excessives sont les *dynamiques de rôle* qui peuvent mener à ce qu'on pourrait appeler une incandescence de leur personnification et une *consumation des personnes* et des sensibilités qui les performent : une maternité peut arriver à une sorte d'incandescence dans une mère qui s'y consume d'y être tendre et donnante, par une sorte de ferveur, au-delà de la mesure ; un père, un fils, un frère, une sœur peuvent trouver dans leurs rôles et leurs attachements mutuels un horizon passionnel aux intensifications constantes.

**\*L'attachement familial absolu. Passion de l'usure volontaire de soi. Grumeaux humains de l'indigence serrée. Ambiances attachementales. Rapport entre pression anankastique du social et formes d'aimance absolutisées\***

Une telle famille est le lieu de la transposition de la souffrance d'état et de sa patience en une *vulnérabilité extrême née du devenir absolu des attachements* affectuels. En ces attachements, quand ils sont contrariés ou rompus, la souffrance peut toucher aux pointes qu'elle atteint dans l'encourir du *kakos* (du mal) et être portée aux extrêmes du ravage par un *pathein* paralysant, pathologiquement mélancolique, qui s'ensuit. Les exemples sont légion, dans ces masses biographiques, de ces *deuils* qui font crise, effondrement, trouage définitif de la psychè, assombrissement structurel de ses visées, d'un choir de l'ombre de l'objet<sup>56</sup> sur l'aire dont s'ajoute le désir. Pensons à Littré qui perd en l'espace de quelques années son père, sa mère et son frère. Mais dit ainsi, le fait est mal dit et, en soi, révèle un dire faux : car Littré perd, et cela est une différence qualitative qui change le sens de l'énoncé, un père, une mère et un frère d'une famille telle que nous la décrivons, comme matrice d'attachements absolus, en laquelle père, mère et frère sont ce qu'ils sont les uns pour les autres d'une personnification brûlante, consumante de leurs rôles et de leurs liens. La chute dans la *mélancolie* qui suit la perte de ces personnes comme objets d'attachement est brutale et la sortie de l'état de prostration ne se fait, à chaque fois, que d'un *redoublement d'abnégation*. Pousser encore plus loin celle-ci, alors qu'elle tentait, déjà aux limites de ce qui s'en tolère, de garder mesure avec l'abnégation que les autres exactaient de soi pour en servir leurs attachements, c'est devenir « blanc » à l'intérieur, tout *vocation*, voué entièrement à autre chose que soi, à chose idéale. La *structure attachementale de l'affectivité*, le caractère

56 Voir Freud, *Trauer und Melancholie*, in Freud, Sigmund, *Werke*, Studienausgabe, Frankfurt, Fischer 1969-1975, vol. 3, p. 193-212.

excessif de ses intensités, son nouage dans une vulnérabilité radicale qui naît de son caractère absolu expliquent le lien entre cette constitution de l'affectivité et la constitution, si spécifique de l'époque, d'une *prédisposition psychique à un idéalisme lui-même consumant*.

Les familles qui se décrivent de cette structure de l'attachement sont porteuses d'une *problématique de la dette écrasante* en soi. Les figures tutélaires vivent d'une *passion de l'usure* consentie, *volontaire, de soi*, qui va à une sorte de saignée continue de ses forces et ses ressources, à n'en laisser que l'ombre et la pâleur d'êtres amoindris et la maigreur de spectres – du devoir. Spectres « regardants » de ne jamais regarder à ce qu'il en coûte, ni au moindre retour; oculés d'un œil né au point de fuite en lequel ils voulaient s'effacer, mais d'où surgit un regard, venant droit à soi, comme d'une effigie qui, à un moment, cesse d'être vue à loisir, pour elle-même scruter. De ces figures qui, sur elles-mêmes, ont fatigué l'être d'amincissements et d'ameunissements de leur part d'exister, revient un regard ferme et perçant, tout en contraste avec l'ininsistance dont elles voulaient, dans l'oblation, se faire attribut et caractère. Les parents se saignent pour leurs enfants, grattent sur le beurre, la cire, le bois, le suif, le sucre, sans parler du café, pour leur offrir apparence décente et aménités d'état; le frère verse des années de revenu dans la dot de sa sœur, pour que son mariage se fasse, se privant de toute opportunité de s'établir lui-même; la sœur ne s'est pas mariée pour que le frère puisse payer sa charge de clerc; la mère a cédé l'héritage tant attendu de l'oncle, et désormais seule ressource pour elle, au fils enlisé dans les dettes... Telle est la matière, dans les classes bourgeoises du XIX<sup>e</sup> siècle, de toute biographie. Paysans, artisans, ouvriers, marins sont tout aussi pressés par l'étroitesse des conditions.

Faut-il, pour accréditer ces vignettes de la vie et de la « souffrance ordinaires », qu'on pourrait multiplier à loisir, en référer au témoignage des centaines et des milliers de cycles narratifs qui en peignent le détail et font sentir le sentir qui s'en déploie. Partout la *vie colle les hommes à leurs plus proches parents*, ceux du tout premier cercle, cohabitants du ménage, porteurs du nom, héritiers du pécule, destinataires de l'abnégation et des sacrifices, objets de tout l'amour possible; partout sa facture encore anankastique demande les plus dures et les plus longues privations; partout elle exige travail jusqu'à l'usure, prudence, contentement, et ce vivre d'un respir si mesuré et si retenu que le respirant semble se mettre en suspend, ravalant sa présence, ne peser pour rien au monde à personne et ne subsister que d'une prorogation de sa propre patience. Une telle vie fait s'interpénétrer les individus, les fait former ces *grumeaux nés de l'indigence serrée* sur l'espace le mieux clos et des attachements les plus tendres. Elle est la matrice d'une *immolation courante et multiple de soi*, d'une relégation des intérêts propres au profit de celui ou ceux de ces êtres proximes que les exigences de la vie pressent de plus près.

Faut-il avertir d'un malentendu? Sans doute, si ces énoncés sont lus comme des descriptions de faits et non de structures. Les micro- et les macro-mondes bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle – qui se prolongent dans tout vestige de culture bourgeoise en général – n'ont rien d'édifiant, et l'épure que j'en présente ne dit rien de ce que ces *ambiances attachementales surchauffées* produisent de *pervertissant* qu'aucune délicatesse, aucun art de la retenue ne sauraient plus travestir<sup>57</sup>. En même temps, dénigrer cette culture et enfoncer en elle les pointes de toutes les gênes comme des clous dans un fétiche défolioir, est facile. Les généalogies coûtent peu d'examen et de peine qui font remonter à elle, comme on retournerait un pin à l'envers pour remonter de ses mille et mille aiguilles à son tronc comme à leur source, l'origine de toutes les contraintes, celles

57 Bien plus le roman est là pour détravestir le pervertissement de la délicatesse elle-même.

surtout qui se sont faites intimement nôtres et qui *de l'intérieur nous disciplinent* et nous affligent. La voie à suivre est théorique, d'abord, c'est-à-dire une qui ne court pas au résultat et à ses répercussions sociales. En désignant la tentation d'une telle précipitation, on renforce en soi les capacités de l'éviter, et la patience de suivre une piste qui vient de s'ébaucher.

Cette piste est brûlante, en ce sens qu'elle promet de mener à des perspectives théoriques neuves, en lesquelles un rapport se laissera penser qui s'était toujours soustrait à une construction qui le rende puissamment et finement intelligible. L'entrée dans ce rapport se fait par une « fraction » *de l'attachement par l'anagkê et de celle-ci par celui-là*. Les deux termes se trouvent, dans ce relationnement, éclairants l'un de l'autre. Il s'agit donc pour le moment d'élaborer une description qui permette de saisir des rapports structurels entre les deux termes. Une telle description peut se lire comme une histoire des transformations (de la transmission) de la névrose. En effet, les *mutations de la pression anankastique donnent à l'attachement une variabilité* dans la configuration de ses prégnances concrètes. Un exemple très important d'une *constellation anankasto-affectuelle* est celui de la famille et de la société qui arrivent à description dans une narration romanesque d'un épanchement immense. Le roman du siècle du roman, en effet, flue indéfiniment, car l'objet qui se construit en lui ne trouve nulle part de limites. Aurait-ce été l'amour, il aurait prolongé le roman sentimental ou libertin du XVIII<sup>e</sup> siècle; aurait-ce été le social, il aurait pu prolonger le roman de mœurs ou le roman didactique du même siècle. La différence qu'il introduit dans le genre, laquelle le transforme substantiellement, c'est qu'en lui *arrive à observation et constitution un rapport entre la pression anankastique du social et des formes d'aimance absolutisées*, irradiant des serres de leur première culture dans les liens attachementaux vers un mésocosme de la passion qu'il établira au centre du social lui-même.

**\*Résonance du sentir dans le sentir. Le dire détaillant, infini d'un tel sentir. Récession du sensible réel. Emergence d'un dire d'objets jamais dits. Exemples\***

Ce nouveau rapport semble ne pouvoir se dire que d'un dire infini: en effet, là où la *conjonction entre la détresse et l'aimance se fait dans un sentir* dans lequel toute souffrance s'appréhende en-dehors de son anonymie dans la patience, *rien ne peut plus arrêter l'articulation de l'auto-affection dans un dire* en lequel elle apparaît comme 'monde intérieur' aux limites floues, reculées sans cesse par le dire. L'autoaffection se surprend sans cesse de la *résonance du sentir dans le sentir*. Tout ce qui, dans la souffrance-patience, n'avait pas de nom (était *anonumos*, dans le sens aristotélicien du terme) du fait de l'inémergence de distinctions qui l'ajoutent, peut en recevoir à partir du moment où la souffrance n'est plus une et intrinsèque, mais multiple, partout visagée et nulle part en correspondance avec une condition avec laquelle elle fait corps. La patience est cette manière de soutenir la souffrance dans sa substantialité et sa co-extensivité à l'exister, son détail multiforme étant perçu partout, mais ne suscitant pas de sentir résonant de son sentir. La *résonance du sentir ne s'éveille qu'avec la douleur d'angoisse* qui fait rayonner toute douleur d'un sentir du corps propre détaillant son affectibilité comme surface sensible aux moindres atteintes, toute de vulnérabilité, habitée dans tous ses tissus par l'éraffure. Celle-ci est une sorte d'*alerte sub-cutanée et subliminale* qui hante la sensibilité et court à travers une aperception du corps propre dans laquelle les *peaux* sont figurées comme si amincies qu'elles n'en sont plus protectrices, mais uniquement sensibles, non plus derme, mais *membrane de presque nulle épaisseur*, surface d'exposition de toutes les terminaisons

nerveuse du sentir. Pour un sentient ainsi constitué, toute douleur se détaille des appréhensions anxieuses qui font son fantasme d'un toucher blessant la surface sensitive; elle se détaille aussi de toutes ses qualités qui ne sont pas seulement proprement algésiques, mais de toutes celles qui s'associent à elles. Elle résonne de ces appréhensions qui sont des *anticipations anxieuses du sentir*, mais aussi de tout ce qui se passe dans le sentir « effectif » et le fait, à nouveau, dans des formes d'appréhension et de tremblement pour ce qui, de la lésion et de son sentir, pourrait encore subsister, endolorir, endommager, traumatiser.

C'est ce type de résonance du sentir en lui-même qui lance les grands processus de différenciation détaillante et ajourante du souffrir qui caractérisent l'« anthropologie » de la modernité mûrissante et fait émerger un dire infini, alimenté – dans le roman, le journal intime, les sciences de la psyché – par la *structure indéfiniment récognitive d'un sentir du sentir* ainsi que par l'*attention appréhensive*, parcourue d'affleurements anxieux, donnée à un corps qui ne sait plus « anthropologiquement » ni désidéralement s'user. Ne sachant plus se consumer sans règle et à pure perte, ni décliner et aller à sa diminution et son extinction, le sujet incorporé dans un corps sentient à fleur d'enveloppes que tout peut léser, est tout inquiétude et tout récognition de ce qui touche ses surfaces. Un *détailement du sensible* s'en détermine qui délaisse (à la science) toute curiosité pour le sensible réel et ne s'intéresse que pour le sensible senti.

La *récession du sensible réel* vers l'inconnnaissance et son basculement dans un domaine voilé par une cécité noircissant d'une pièce, effaçant d'un tenant toutes les strates du monde qui faisaient le monde pour les humanités avant nous; cette récession du sensible réel fait tomber aujourd'hui presque l'entièreté des règnes naturels, à l'exception de trois ou quatre essences d'arbre (chêne, tilleul, hêtre – mais qui reconnaîtrait un frêne?) et deux ou trois espèces d'animaux domestiques, dans l'imperception et une compacité qui le fait se rompre du monde restant et sombrer dans du rien. Une telle récession *nous laisse avec de pures qualités sensibles* qui sont des *qualités de la sensation et de l'affect, sans renvoi au monde*. Elles s'indiquent, se creusent et se décrivent de plus en plus finement par les *discours spéciaux* qui se sont développés pour cela, mais elles ne s'enchevêtrent avec aucun des réseaux des sensibles réels dont vivait l'être à vif de la perception de l'ancienne anthropologie. Une raie, un palmier, ses fruits et ses graines, une teinture, quatre singes, Orion, le Soleil du milieu, l'anaconda, la lune, piquants d'arbustes et morsures d'animaux aquatiques qui ont la minceur du placenta, le senti rugueux de ces choses rondes et plates avec des cordons au bout, cette multiplicité inordonnée du sensible réel, va se trouver, par des conjonctions temporelles de saisons, de maturations, de fructifications, d'élévations, de déclin et de disparitions, entretissée dans un réseau de correspondances, de significations, de poursuites et de finalités<sup>58</sup>. Elle sera narrée par des mythes, variée dans leurs variantes, vivant d'enrichissement de ses thèmes et ses correspondances, foisonnant et se complexifiant – ou aussi s'appauvrissant et pâissant. Elle sera mise en action par des rituels et des fêtes, se réfléchira dans toute une sémantique et un art des masques, pour se cristalliser dans ces diverses dimensions en un construct symbolique rayonnant d'énergies psychiques individuelles et collectives – le construct du dédoublement du fœtus dans le ventre et celui du visage

58 Je fais allusion au mythe du premier palmier paréou et aux festivités qui lui sont associées dans des sociétés du Nord-Ouest amazonien, d'après la relation et l'interprétation qu'en donne Dimitri Karadimas (« Le masque de la raie. Etude ethno-astronomique de l'iconographie d'un masque rituel mirana », in *L'Homme*, 165 / 2003 / p. 173-204).

sous le masque. Ce sont ces *alimentations* du sensible en soi ou *du sensible senti par la vie symbolique* native extrêmement complexe *du sensible réel* qui *disparaissent* sans que rien ne vienne occuper leur place. La complexité et la vitalité vont se retrouver dans les descriptions et les créations du senti en tant que tel.

L'*émergence du dire d'objets jamais dits* jusque-là, d'objets dont jusque-là aucun besoin d'articulation ne s'était fait ressentir, n'a rien à voir ni avec une quelconque difficulté de leur expression ni avec une diversion contingente de l'attention qui, du coup, ne s'est pas trouvée dirigée sur eux. Le senti de l'affection résonant dans un sentir propre est un objet qui *se construit dans une observation* qui, en elle-même, est un nouveau, constituant l'*entrée d'un étant d'un nouveau genre dans le monde*. La construction d'une telle observation se fait avec la constellation de *conditions de la communication sociale* donnant naissance à une *individualité dont l'affection se dédouble* dans un fond d'elle-même qui recule et se creuse, rendant l'affection résonante dans l'enceinte d'un sujet dont le *pâtir* est fondamentalement *anxieux* des désémantèlements sociaux et statutaires de ses enveloppes corporelles. Le phénomène lié à ce genre d'émergence et qui pose une *question curieuse* à toute herméneutique et toute histoire ou philosophie de la culture, est celui de l'*inexistence d'un dire* (verbal, plastique, pictorial, mimétique) *d'objets* qui nous semblent si *centraux* des contextes considérés qu'on attendrait tout naturellement qu'ils soient parlés, indiqués, réélaborés d'une manière ou d'une autre tant dans la communication courante que dans des discours spéciaux ou des articulations spéciales témoignant de l'attention particulière que l'objet ne devrait pas manquer de susciter. Or, on ne trouve rien ou si peu de choses sur le *senti de la douleur* corporelle et ses résonances anxieuses dans l'*antiquité guerrière*, massivement asservissante et supplicante ; on ne trouve rien ou si peu de choses sur le *senti de la jouissance sexuelle* et les résonances de l'être-affecté qui partent de ses détailllements dans le corps et son acte dans la vie et la *littérature libertine* du XVIII<sup>e</sup> siècle, en particulier chez un Casanova ou un Sade<sup>59</sup>. Et cela ne peut qu'étonner et interroger.

**\*L'affection algésique-anxieuse et la posture subjective impatientielle. La surintensité de l'attachement est la matière affectuelle que les modes postanankastiques du sentir ne pourront plus fournir. Le désattachement\***

Nous avons affaire, à la *charnière époquale du roman* et de son dire de l'affection algésique-anxieuse tant corporelle que psychique, à un *phénomène d'émergence de nouveaux objets* dans les constructions de nouvelles observations advenant de nouvelles constellations de la communication. Il y a dans cette émergence une *transmutation du pathein* qui cesse d'être *patientiel* et inverse les termes de l'équation anankastique. Au lieu de supposer la soutenance de l'*anagkè* dans la patience et une adéquation des capacités du pâtir algésique du sujet aux variations des rigueurs de l'*anagkè*, tout dans le pâtir devient principiellement excessif et la *posture subjective* devient dans son ensemble *principiellement impatientielle*. Cela se fait au point de rencontre, comme nous le disons, de pressions anankastiques qui ne pouvaient plus se « soutenir » – au sens spécial de ce mot ici – et d'une absolutisation des liens attachementaux qui livrent le sujet

59 Cf. Cryle, Peter M., *The telling of the act. Sexuality as narrative in eighteenth- and nineteenth-century France*, Newark, University of Delaware Press, 2001.

aux dépendances affectuelles radicales prorogées dans l'âge adulte ainsi qu'aux spectres d'une dette toujours excessive et très profondément introjetée dans le psychisme.

C'est pourquoi il s'agit à présent de concevoir une généralisation de ces descriptions et de développer une théorie de la pression anankastique et des rapports en lesquels elle s'exprime. L'important est la manière de projeter concept et contenu de ces rapports et surtout l'élaboration de formules permettant de saisir quelque chose comme une constitution affectuelle qui met en *relation pression anankastique et attachements micro- ou macro-sociaux*. Ce qui s'esquisse ici pour le XIX<sup>e</sup> siècle comme un rapport entre une forme déterminée de pression de la subsistance non seulement matérielle, mais de ses perceptions mentales et ses raréfactions typiques, s'appliquant à des grumeaux socio-familiaux de taille maximale réduite, d'une part, et ce qui en résulte en termes d'attachements affectuels donnant son profil même à la culture de l'époque, de l'autre, doit être conceptualisé et généralisé.

*L'anagkè*, comme nous la concevons, est la *manière qu'a l'existence d'être régie par une loi d'indigence* qui, par les emmantèlements symboliques-sociaux de la passibilité charnelle et individualisée destinée à la soutenir, crée, en « dermant » le corps et les surfaces de son affectibilité, les « conditions » de sa soutenance. C'est une « patience » qui soutient l'*anagkè* et se met à sa mesure, nourrie essentiellement d'un acquiescement tout initial à la perte sans règle de la chance existentielle qu'est toute ouverture de l'existant à l'existence. Or, sous le régime de l'*anagkè* s'accomplit, à un moment, une montée à l'appréhension d'un sentir qui dé-naturalise la souffrance, rompt son intrinsécité à la condition de l'homme en général, clôt le régime de la patience et transpose le souffrir de la condition et des marquages sociaux à une destinée toute personnelle où des attachements affectuels extrêmes ont le plus grand poids. La pointe de la souffrance se situera dans l'atteinte à ces attachements.

Tournant les choses autrement et pour aller droit à la thèse complémentaire, nous pourrions dire: sans l'attachement, *sans l'extrême intensité des attachements* affectuels mis en narration, le roman du XIX<sup>e</sup> siècle n'aurait *aucun ressort* et perdrait les foyers en lesquels son économie affective et ses effets psychiques se forgent. Projeté sur un horizon marqué, au contraire, par du *désattachement* et par sa mise en œuvre dans l'ensemble des relations intimes et sociales, ni ses caractères ni ses narrations, ni ses effets empathiques ne peuvent cristalliser. Projeté donc sur un horizon similaire à celui de notre présent, il ne pourrait se produire de lui.

De ce roman jusqu'à celui que l'existentialisme invente pour mettre en image<sup>60</sup> une nouvelle étape de la pathisation de l'humain, règne, de manière absolue, à peine questionnée, l'*assomption de ces attachements* affectuels, de leur force extrême, de leur caractère sacré et de l'*assujettissement à eux de chacun, qui ne serait pas un monstre*. Il faut attendre précisément l'*existentialisme* pour que s'ose le *dire d'un vide qui gagne l'attachement* et qui, à l'endroit où infailliblement il s'attend et s'exige, laisse percer l'absurde d'une *impuissance à le fournir* ou à y répondre – et l'aveu déclaré, pour qu'éclate et que s'en apaise l'intenable de ce jeu de dissimulation et de contrainte, l'intenable aussi de la monstruosité en soi. Les scènes les plus marquantes du roman français du deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle, disons, sont celles où un personnage – le plus souvent central –, à la mort d'un parent très proche, d'une mère ou d'un

---

60 La mise en image – d'une pensée, une philosophie – est une fonction centrale du roman pour un Camus (Commentaire sur la Nausée de Sartre, publié dans *Carnets II*, Paris Gallimard 1964).

père en particulier, ne sent rien<sup>61</sup>. Il n'arrive pas à pleurer un être si cher. Cette chair qui l'a entouré de toute la sacrificialité et la sainteté de l'attachement absolu et à qui il devrait répondre, dans sa perte, par un déchirement des plus profonds; cette chair partie le laisse froid au moment le plus solennel et le plus symbolique de son adieu – celui où sa figure et sa tendresse devraient rassembler une dernière fois, en une présence des plus intenses, tout leur souvenir et toute leur chaleur. Bien plus, la situation déclenche une *crise qui ruine la fermeté, l'essentialité de tout sentiment*, de toute disposition et de toute volition du *sujet*. Celui-ci *y perd toute sa consistance* égoïque, cette consistance que les siècles d'une philosophie de la raison et de la conscience, d'une religion de l'inspection de l'intention ont martelée et trempée. De la crise émerge un sujet qui ne se soutient plus d'aucune substantialité préexistante de l'affect ou de l'intention, et qui ne se trouve que dans des actes, qui osent ou n'osent pas la liberté d'une projection de soi dans le monde. Ce sujet ouvre, plus loin, la voie à celui qui, de l'expérience analytique, ramène le complet délitement de l'illusion de sa réalité moïque et des méconnaissances qu'elle conditionne.

Ce *mouvement* auquel nous faisons une allusion des plus fugitives et qui pourrait être bien plus longuement détaillé et illustré, *mène de la passibilité anankastique constellée vers la fin du règne de l'anagkê dans les attachements radicaux* et leur vulnérabilité, à un déclin de ces attachements. Il mène à *l'établissement de formes de désattachement intégrées* tant aux processus de *child rearing* qu'à ceux de la socialisation et l'éducation de l'enfant à proprement parler. Or, ce mouvement est d'une grande importance, car il témoigne de mutations de la constitution affectuelle en son lien avec la pression anankastique, formant une *transition vers une sortie* partielle ou totale *de l'âge de l'anagkê*. Comprendre cette évolution revient à poursuivre la théorisation de ce lien.

**\*Retour sur l'anagkê et sur l'origine du symbolique dans le dédoublement de la stricture native en son application expresse par l'existant à soi. Production sociale de l'étroitesse\***

Pour cela nous devons *revenir au concept* central de *l'anagkê* pour en préciser l'idée qui s'est imposée à nous de pression anankastique. Et revenant au concept central il nous faut, toujours à nouveau, nous garder des facilités d'une vision de *l'anagkê* qui en ferait une sorte de contrainte pesant sur l'existence du fait de la relative indisponibilité des moyens de la survie. Au-delà d'un tel rejet du concept élémentaire, il s'agit d'enrichir le concept de ce qui, à mesure que les descriptions et les conceptualisations progressent, s'éclaire et prend consistance en lui. A l'endroit où nous sommes arrivés, c'est *l'intégration de l'idée de rétrécissements symboliques* qui doit être faite.

Il s'agit de s'intéresser au fait que les situations sociales des individus et des groupes sont toujours tendues par la *loi d'une étroitesse en laquelle les hommes et leurs choses doivent se presser pour que s'accomplisse l'existence*. Celle-ci en prend un style spécifique qui fait de ses séquences des *poussées*, quelque chose qui, d'effort, s'engage dans ces passages resserrés et presse contre leurs parois. L'effectuation de l'existence est tendue non seulement dans le

61 C'est le cas de Meursault (dans *L'Étranger* de Camus), parmi tant d'autres. Une approche statistique ici pourrait être fort intéressante.

plan transcendantal et existentiel qui fait d'elle une ek-stase risquée toute tendue d'une alerte anxieuse, mais aussi dans le plan social où *toujours déjà* quelque chose s'est installé *au cœur de la communication* qui fait prétention et *exigence*, et *tend considérablement les poïèses du sens*. La question est dès lors : qu'est ce qui dans l'existence fait exigence, qu'est-ce qui d'elle exacte un prix et qui, sur tout son cours, creuse ses détroits ?

Il serait facile de répondre que toute sociation se double de la reconnaissance d'un *ordre symbolique* qui lui impose des strictures autres que celles qui s'imposeraient au point de vue purement fonctionnel et qui constituent par rapport à ceux-ci un *superadditum*, quelque chose qui *vient se surajouter* à elle sans être motivé fonctionnellement. Bien des composants de l'ordre symbolique sont en quelque sorte surnuméraires, de trop *au point de vue de la fonction*. On ne comprend pas le sens de ce luxe normatif et de la dépense superflue (de ressources matérielles et mentales) qu'il impose.

Certes, tout a été fait pour que cette *surcharge symbolique*, astreignant le corps social à de très grands efforts pour la porter, trouve des voies d'explication fonctionnalistes ou même structuralistes. La fonction ou la structure se sont frayé un chemin à travers des strates comme surornementées de la cognition et de l'agir, ont analysé leurs éléments et les ont projetés dans un plan où une intelligibilité en leurs termes devenait possible<sup>62</sup>.

Et cependant, il semble qu'il y ait un noyau dans le fait du supplément symbolique qui *ne s'explique dans aucun des deux repères de la fonction et de la structure*. Le concept bataillien de la dépense qui en donne une interprétation au plus près de ce qu'il est en lui-même, une interprétation quasi-immanente, reste en dehors de la perspective qui s'ouvre ici pour nous. Celle-ci travaille avec l'idée de l'application à soi d'une stricture et de la dynamique pulsionnelle qui s'en déploie. L'idée est que la stricture n'est pas donnée par la simple nécessité qui règne sur la vie et la traverse sans cesse de résistances et contrariétés, mais que *la stricture doit être appliquée par l'existant à lui-même, en un acte* pour ainsi dire *spécial*. L'anagkê est donc *double*: *stricture et application spéciale de la stricture à soi*<sup>63</sup>. Cette application représente un dédoublement de l'anagkê qui lui donne sa complétude et sans laquelle elle n'est pas ce que nous entendons par elle. C'est dans ce *dédoublement de la stricture* que celle-ci se majore, s'augmente d'un augment qui surajoute à elle un *plus-d'étroitesse*, un *plus-d'astreinte* et fait croître en elle l'*angustiae*.

La détresse se dédouble par une application à soi qui en avive les tranchants et les multiplie. Il y a une *production sociale de l'étroitesse*, une *configuration angustiale* pour ainsi dire *de la circulation du sens et du réel* qui s'articule en lui. La pression anankastique est toujours ressentie comme dédoublée. Il y a dans toutes les projections de sens de la communication

62 Au prix parfois d'une forte baisse de la tension d'intellection. Je pense surtout aux explications fonctionnalistes et systémistes (en termes, souvent, de « social structure ») des anthropologues subissant l'influence du systémisme parsonien. La démarche structuraliste d'un Lévi-Strauss semble bien moins réductrice puisqu'elle baigne dans le matériel symbolique et ne semble rien en retrancher lorsqu'elle retrouve dans les transformations structurales le schème de sens fondamental qui les motive.

63 Il a été montré plus haut que la véritable et irréductible stricture de l'anagkê était le désir. Cela ne veut pas dire que le désir est le dédoublement de la stricture, mais simplement que la véritable indigence, la prodition radicale de l'existant, c'est d'être désirant, d'être manquant d'une manière très spécifique. L'existant est livré au manque qui a en lui ses avenues, des trajets, jamais reconnus, toujours insistants, répétés, faisant venir la même souffrance de directions toujours nouvelles.

sociale un tour qui rend malaisé leur simple flux. Le sens est difficileux qui peine à traverser les détroits qui s'inscrivent en lui de sa toute première esquisse. Ses chemins sont détournés. Le monde est pris en son tour d'indirectitude et d'inaboutissement.

Ici aussi le phénomène est curieux et interroge. *Pourquoi le social se fait si pressant contre lui-même d'une exigence additionnelle qui le dévaste*, dévaste physiquement et moralement les individus et les groupes en lesquels il consiste comme l'adresse de la stricture et de son application expresse? Pourquoi voit-on dans toutes sortes de cultures et de configurations sociales tant de gens se meurtrir et se consumer à la tâche de satisfaire à l'application à soi de la stricture et à l'apparence d'un être-tenu et tendu par elle? *Pourquoi tant d'effort pour livrer de soi la semblance et les contours d'une adhésion parfaite aux formes en creux de la correction sociale?* Pourquoi faut-il qu'il en coûte tant? Pourquoi faut-il que cette exigence que le social adresse à lui-même soit aussi tendue et ne semble avoir d'autre finalité qu'une pénibilisation consumante de l'existence?

L'application à soi de la stricture s'interprète le plus souvent et dans toutes les conditions et tous les statuts sociaux comme quelque chose que l'on ne doit pas simplement à l'entour social, mais qu'on se doit à soi. Il s'agit d'un *devoir envers soi-même qui grandit soi-même et le fait remplir sa place sociale*. Une *place sociale*, en effet, *ne se remplit*, quel qu'humble qu'elle soit, *que de cette rigueur d'adhésion* et cette correspondance exacte aux formes en creux qui sont les siennes. Elle ne se remplit que d'une tension à se grandir pour entrer dans ces formes et en prendre l'apparence.

**\*Le plus-d'astreinte comme marquage spécial, affirmatif, intense. Douleur de l'inculcation et jouissance d'élation. L'excès intrinsèque à la dépense productrice du plus-d'étroitesse\***

Replaçons, pour la comprendre, cette tension à nouveau dans son cadre, celui d'une *exigence riche de strictures symboliques* fonctionnellement surnuméraires, c'est-à-dire formant une sorte de luxe, de surornementation ajoutée à ce que serait une stricture basale proprement fonctionnelle. C'est le monde déployé en un espace compliqué, restreint en plein d'endroits, traversé de lignes rouges, marquant des limites et des seuils, et de vertige ces voisinages où l'on peut choir de la simple ouverture, dans leur continuation, à deux pas, d'un chiasme. L'aperception normative, quand elle est aiguë, vit d'une alerte plus ou moins intense, plus ou moins présente, qui naît de cet *embarrasement du monde par des marquages « téméniques »* qui séparent, retranchent et isolent<sup>64</sup> des *temenoi*<sup>65</sup> réservés et qui sont soit absolument impénétrables (*aduta*) soit uniquement accessibles après des préparations « liminaires » spéciales, c'est-à-dire accomplies au seuil et permettant son enjambement. Ces marquages font tortueux les parcours de ce monde, difficiles, patients de tous les *détours nécessaires* pour qu'un trajet du sens, une « poursuite » de la vie ne s'écarte et aille se prendre dans les haies d'un « dangier » voisin. Le monde est ici régi d'un *plus-d'astreinte formé de la multiplicité et la complication de ces marquages*, un plus-d'astreinte non reconnu comme tel, mais vivement produit dans la réduplication de *l'anagkê* issue de l'application à soi de manière vive, appliquée, énergique de la stricture symbolique en tant que telle.

64 L'anglais dirait qui « sévèrent » et « sécludent ».

65 Des enclos, des découpures d'espace.

L'astreinte est saisie avec énergie, élan, de manière affirmative et dans un sentiment d'adéquation intense au monde et à ce qu'il demande. En ce sens, l'impression naît que la stricture symbolique est, dans la motivation de sa prise sur soi et de son application à soi par l'individu, portée par une énergie quasi indifférente au contenu de la stricture, mais impulsée uniquement par l'affirmation élatrice de la stricture en tant que telle. L'élation que suscite le contenu de la « loi », du « livre », du « commandement », de la « coutume », du « connu », etc. semble secondaire. Il y a ainsi une logique du désir dont est mue l'application à soi de la stricture: elle pose comme son objet premier la stricture elle-même et se donne ses satisfactions fortes, ses jouissances et son élation de la prise à bras le corps de cette stricture en tant que telle, de l'enfoncement de ses rigueurs dans le sens propre, se faisant inculquer ses prégnances, s'en faisant un symbole vivant, se remettant à sa puissance formatrice et se laissant destiner par ses destinations. Ce n'est qu'alors que son contenu affleure et se fait objet propre du désir par une idéalisation spécifique, instituant une relation à lui qui sera, typiquement et communément à beaucoup de cultures, celle d'un « chérir ». On « chérit » le « livre », la « patrie », la « religion », la « vocation »,... jusqu'au don de la vie pour eux<sup>66</sup>. Ce chérir donne lieu, dans toutes les cultures, à l'invention de sémantiques très riches, de modulations très variées et à toute une science de ses gradations. Partout cependant, telle est la thèse ici, l'application de la stricture en tant que telle est première et le chérir second – selon la logique du désir et non selon le temps. C'est le mouvement de cette application qui compte, dans son énergie: de saisie par soi-même, de ses propres mains; dans sa direction: d'application à soi, en sa chair; dans sa nature: d'imprégnation par des traits et caractères symboliques; dans son élan: fait d'une jouissance élatrice produite dans la douleur de l'inculcation charnelle qui fait entrer dans le giron de l'Autre (= Idéal) et s'identifier aux destinations qu'il réserve à qui entre dans sa loi. L'augment de l'astreinte symbolique ne se comprend pas hors de ce mouvement et de cette énergie qui le sous-tendent et qui en sont le support structurel et motivationnel essentiel.

L'ensemble de ce complexe « tensionnel » relève lui aussi – comme tous ceux que nous avons passés en revue jusque-là – tout à fait centralement de l'anagkè<sup>67</sup>. En effet, l'application à soi de la stricture est immanente, comme nous l'avons vu, à l'existence anankastique en tant que telle, et elle concerne tout un chacun. Certes, on peut imaginer que dans les (non-) statuts serviles la tension du maintien de soi dans la correction de la semblance aux formes exigibles soit minimale du fait qu'il n'y a ici rien à soutenir d'un état, d'un visage quelconque. Et cependant les non-statuts serviles sont des statuts, surtout lorsqu'ils sont domestiques. Un esclave garde un contour social et doit s'appliquer à soi les strictures de ce contour pour être ce qu'il est. Il doit adhérer à sa persona d'être une non personne et se couler dans son exigence. Il doit tenir son rôle d'être un instrument qui a voix (*instrumentum vocalis*), mais qui n'a pas de rang. Max Weber a pu montrer, dans ses études sur les *Agrarverhältnisse* de l'antiquité, que l'affranchissement, en donnant à l'esclave, au-delà de son rôle, un rang minimal, le rendait autonome et le soumettait aux exigences et aux responsabilités de ce rang; et que par là il le

66 On peut penser aux idéaux donnés à titre d'exemples par Freud (*ibid.* note 56) comme objets du chérir et dont la perte précipite, selon la structure psychique de l'attachement à l'objet, dans le deuil ou la mélancolie.

67 Rappelons que la thèse est, par ailleurs, que la tension s'exacerbe au moment où l'anagkè connaît ses dernières mutations dans les sociétés occidentales.

soumettait à ce que j'appelle ici une stricture, bien plus forte et plus productive que celle de son état pleinement servile. On le voit effectivement s'appliquer à soi-même cette stricture et se mettre en devoir de pourvoir à la subsistance de tous ceux qu'il a désormais le droit d'avoir sous sa responsabilité. Avec son affranchissement il naît à cette responsabilité particulière, mais aussi à de la responsabilité en général.

Bien plus, la *stricture* n'étant jamais purement fonctionnelle, elle représente un *plus-d'étroitesse* et un *plus-d'astreinte* allant toujours *au-delà des simples devoirs de la subsistance* (ayant rationalité fonctionnelle) *et des devoirs moraux* (ayant la rationalité des obligations réciproci-taires). Au-delà de ces devoirs point la *stricture symbolique* d'un mariage par exemple et celle de la dot qui incombe de lui, mais aussi celle générale de demander de soi une *dépense spéciale, excessive et consumatrice*, pour *maintenir* journallement *sa face sociale*. Toujours cette dépense est *démesurée* en quelque sorte, du fait du surplus d'astreinte, mais sa démesure éclate au moment où, dans la modernité du XIX<sup>e</sup> siècle européen, la pression anankastique entre en conjonction avec l'absolutisation des attachements nucléo-familiaux.

**\*La tension faciale et son renoncement. Faiblissement de l'individu devant l'exigence du surplus d'astreinte inhérent à sa place et sa face sociales. La honte comme exacerbation des tensions et des intrications de la facialité\***

L'abolition, à cette époque, de l'ordre statutaire revient à une sorte d'affranchissement généralisé qui dote tout individu, quel que soit son dénuement, d'un visage. Elle fait cesser toutes les formes de la non appartenance à soi et instaure pour tous un s'appartenir à soi plénier. Elle fait cesser ainsi tout renoncement à répondre de soi, tout renoncement de responsabilité, qui constitue la contrepartie typique des diminutions du chef (*diminutio capitis*) de la condition servile<sup>68</sup>. La *tentation* est en effet grande, de se laisser aller, de se négliger, *de se renoncer*, de ne plus répondre de son apparence morale, *de ne plus se maintenir de la tension élémentaire qui fait l'avoir-apparence pour autrui*, dès lors qu'un autre possède soi entièrement, en dispose à sa guise, a sur lui, comme sur une chose, tous les droits, sans lui devoir aucune prise en compte<sup>69</sup>. En toute minoration du s'appartenir est insise une contrepartie de tentation au *renoncement à la tension faciale*, pourrait-on dire, sur la partie touchée par cette privation. Le renoncement ne correspond jamais automatiquement à la privation de la face, tellement est profond l'enracinement, dans la socialisation la plus embryonnaire, de cette tension faciale qui fait la caractéristique élémentaire d'un être social, c'est-à-dire non autistiquement, mais communicationnellement constitué. La socialité impose une tenue qui naît de l'application à soi d'une exigence généralisée de maintenir sa face pour autrui, quelque démunie qu'on soit, c'est-à-dire quelque manquant des moyens nécessaires au soin de ce qu'on laisse voir de soi.

68 Les diminutions de la main (*manus*) dérivent le plus souvent de celles du chef, mais peuvent en être indépendantes (étant donné qu'elles peuvent être et sont souvent temporaires).

69 Bien connu est l'exemple paradigmatique d'une telle absence de la prise en compte ou du *respectus* (*Rücksicht*) qui fait de l'esclave, de l'eunuque, du valet, l'observateur muet et inactif du dénudement (au bain, à la toilette) de sa maîtresse. Il est planté là comme un objet, on peut complètement oublier, ignorer sa présence qui n'entre en aucune ligne de compte. Cf. Elias, Norbert, *Die höfische Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp 1978, p. 68ss.

Un tel énoncé prête encore à équivoque et il faut préciser ce que veut dire cette prestation de l'apparence sauve pour que la socialité ait sa voie et que se poursuive la « société du vivre ». Il ne s'agit nullement d'une apparence physique et encore moins d'une belle apparence. Dans la tentation de renoncement à cette prestation, quand elle naît du dénuement extrême, il n'y a pas simplement une tentation de se négliger physiquement et laisser tomber tout effort d'une présentation soignée de soi. Il y a surtout le *renoncement à remplir sa place sociale (de pauvre) comme elle s'exige toujours d'un surplus d'astreinte orienté contre soi comme un devoir envers soi* qui, de sa tension d'effort, fait grandir soi pour remplir les formes en creux de cette place. Cela veut dire que nous pouvons avoir, comme chez Balzac ou Zola, des pauvres zélés d'être ce qu'ils sont, tant en montrant leur misère dans leur apparence qu'en la cachant, et des pauvres qui le sont moins ou qui ne le sont pas du tout ; des pauvres qui renoncent à coller à ce qu'ils sont socialement, non pas par rébellion, mais par manque de force d'être à leur place et d'assumer le plus-d'astreinte intrinsèque à toute tenue d'une place sociale. Il y a une *dépense nerveuse de contention*, un *effort constant* de vigilance, une tension *nécessaire à l'adaptation de soi* aux volumes en creux d'une telle place qui font la présence sociale et qui la font tant dans la belle que dans la hideuse apparence. On peut manquer de cette ressource.

Il y a des cultures qui semblent marquées par un trait majeur pesant sur tous les rapports sociaux qui les fait désigner de cultures de la honte. Elles se prêtent bien pour une élucidation du point ici en question, car la *honte* est le *corrélat de la tension spéciale de la tenue de soi dans une place et de prestation de l'apparence exigible* en elle. La honte guette le moindre manquement à cette prestation et en est la sanction douloureuse. En un sens, elle promeut une configuration spéciale dans laquelle la tension de vigilance de la tenue de la place est particulièrement forte et visible puisqu'elle encourt, à sa défaillance, la morsure par la honte. Elle représente une *forme exacerbée de la dynamique basale* qui opère dans le même champ de forces et, ici, avec les mêmes potentiels d'affection vive. Basalement, l'existant, en lui-même constitué de coexistence<sup>70</sup>, a en tout ce qui en lui est détourné de son entour et tourné sur ce qui se donne comme son intérieur, la face intérieure ou l'envers de ce qui fait ses limites ou ses parois, une représentation de ce qui en lui est tourné vers la coexistence et fait sa face externe, regardant ce qui apparaît comme son entour hors de lui. La *représentance de la face sociale* est *ce qu'il y a de plus intérieur à l'existant* et celui-ci n'aurait nul contenu s'il devait s'abstraire des résonances de la rumeur de l'entour en lui. Il est fait en son intérieur de cette rumeur et sa propre *ipséité pour lui-même n'est qu'une courbure de cette rumeur* en un espace qui la fait résonante d'elle-même, mais qui n'est pas nécessairement ni circulaire ni sphérique. Il suffit d'un certain degré de courbure ou de concavité pour constituer cette structure étrange qu'est un être-pour-soi dont la clôture semble physiologiquement, psychiquement et socialement constitutive d'une ipséité-intériorité et que de nombreuses traditions de pensée n'ont su projeter que comme telle.

Il faut donc être attentif aux *intrications de la facialité de l'existant*, aux différents sens en lesquels il se retourne pour constituer ses *différentes faces et différentes représentances de ces faces les unes dans les autres*, pour comprendre sa tension faciale basale. Car il ne s'agit justement pas d'une tension qui naît de fait dans les circonstances où l'existant sort vers le champ autre que celui de son repli et de son être pour lui-même. La tension faciale n'est pas

70 Dans les termes de l'analytique existentielle de Heidegger, le Sein étant constitué de Mit-Sein.

quelque chose qu'on dépose comme un masque dès le moment où l'on quitte les espaces d'interaction et dont on se repose et se soulage dans ses « appartements » – dans des espaces où l'on se met à part des autres. *Quitter la tension* qui parcourt et guinde l'existant de cette exigence trop-astreignante, excessivement rétrécissante des voies du sens et de sa communication qu'est la socialité en tant que telle, *nécessite un quitter extrême du monde* et la retraite dans une chambre pascalienne où peut avoir lieu une retrouvaille de soi avec son néant et la méditation qui la déploie. Ce désert et ses retraites n'anéantissent pas l'interfacialité de la rumeur alentour et de sa résonance dans un espace qui se recourbe sur lui-même en une unité d'affection ; ils peuvent cependant en un certain sens déconstruire le visage qui ne se donne plus nulle part à voir ni ne se reflète pour lui-même en aucun miroir ; ils peuvent jusqu'à un certain degré disloquer la visagité de l'existant et dans cette mesure le désengager de l'exigence de sauvegarde de sa face, faisant chuter la tension faciale à des degrés minimales.

**\*Tragique de la facialité. Sens de la communication (Mitteilungssinn) et jeux d'apparence et d'esquive. Endurance et insoutenabilité de la honte\***

Ces précisions sont importantes pour prévenir des mécompréhensions graves d'énoncés qui peuvent se lire cursivement et s'assimiler à des thèses trop larges pour être instructives. *Le tragique de la tension faciale* est qu'elle se maintient et *s'exacerbe alors même que se rétrécit de partout la présence sociale de l'existant* ; qu'elle atteint des sommets dans les efforts les plus intenses de se faire petit, discret, le moins « voyant » possible, le moins pesant et le moins demandant d'attention, d'échange, d'aide, de sollicitude possible.

Ce genre de contraste ou de paradoxité est courant dans toutes les dynamiques de l'interaction, en particulier, et de la communication, en général. L'introduction de la dimension d'un *sens de la communication* (d'un *Mitteilungssinn*<sup>71</sup>) – qui ne doit pas être confondu avec la simple intention cachée derrière elle et des stratégies de son brouillage ou de sa révélation – permet de projeter une clé des *jeux de dissimulation du sens* et de l'inflexion des voies qu'il emprunte pour se constituer. Ce qui peut apparaître comme la recherche d'une minimisation de la voyance de l'apparence chez des pauvres très corrects, très soignés dans leur présentation, est en fait une recherche de reconnaissance par les autres, les non pauvres, d'un effort louable d'invisibilisation de ce que la pauvreté, quand elle se montre comme ce qu'elle est, fardée ou non fardée, peut avoir d'incommodant pour eux. Une telle posture n'est *réserve d'apparence* que comme *mise en apparence de la réserve* et son soulignement pour qu'apparaisse le sens de ce qui est absenté de la communication ; pour qu'apparaisse la volonté de décence et de non incommodation dans l'absence même de toute remarquabilité de l'apparence. Une hypercorrection de l'apparence chez un pauvre, par contre, amènerait ce jeu subtil de la dissimulation à l'éclat, le désagrément, le grincement et l'éclatement. En elle éclateraient les stratégies conscientes et inconscientes du détournement feutré du sens des signes posés, rendant pénible le spectacle de l'apparence et de son jeu. Elle empêcherait celui-ci d'aboutir et de se résoudre dans ses effets.

---

71 J'appelle *Mitteilungssinn* précisément la dimension de la communication dans laquelle les inflexions majeures du sens communicationnel vont avoir lieu. Le concept que je projette d'un sens de la « convoyance » (*Mitteilung*) du sens ne coïncide pas avec ce que la théorie luhmannienne appelle *Mitteilung* et qu'elle comprend comme la deuxième dimension de l'opération de la communication.

A la différence de ces jeux qui se soutiennent d'une tension faciale élevée, les réglages véritablement extrêmes de cette tension sont précisément ceux qui servent à la plus grande réduction de la friction sociale et qui promeuvent les échanges les plus lisses et du coup les plus cursifs ou furtifs qui soient. *La tension extrême est au service d'une esquivé du social* au bout de laquelle se place un retour indemne chez soi, dans un espace qui fait cesser l'exposition de la face sociale de soi à l'entour social. Si au seuil de cet espace cette exposition cesse bel et bien, la rumeur de l'entour, elle, ne donne aucun répit. L'espace du chez soi comme à part soi résonne encore de tous les battements affolés du cœur qui ont accompagné la course ou, particulièrement, certains de ses détours. A son image, *l'espace intérieur est habité par la rumeur de l'entour*, ses résonances monologantes, continuées sous mille formes, et l'inquiétude qui en pulse.

Les cas où la *tension faciale* est très forte se rapprochent des *configurations aidotiques* (régies par la honte: *aidôs*) où les défaillances dans la prestation des formes exigées sont *gardées par des sentiments d'une pénibilité particulière*. La *honte* est en elle-même un *sentiment insoutenable* puisqu'elle ne connaît pas de disposition dans laquelle elle pourrait être soutenue par un individu qui en serait visité. En effet, la honte est un sentiment qui, en son sens même, naît de la survenue d'une présence spectatrice devenant témoin d'un fait, jusque-là virtuellement honteux, arrivé par la faute de quelqu'un qui, de ce dévoilement, éprouve alors l'humiliation spécifique des atteintes à l'*aidôs* et leur insoutenabilité. En son sens même, la honte est l'éprouvé d'un affect auquel on ne peut plus se soustraire; c'est l'« épreuve » d'un être coincé dans un coin dont il ne peut sortir et qu'il ne peut esquiver. Elle naît de cet être-coincé et de cette impossibilité de l'esquive qui fait qu'elle s'endure tant que dure cette situation d'exposition au regard qui saisit la personne fautive du manquement honteux. *L'endurance de la honte* n'a rien en commun avec l'endurance de la douleur: l'une est faite de la durée d'une épreuve qui *en tous les points de son vécu est pleinement infligeante d'une peine, vive en tous ses instants*; l'autre est faite d'une négation du contenu d'une durée – c'est-à-dire de ce qui la remplit comme ce qui se passe en elle – par l'écoulement du temps de son vécu qui précisément, à mesure de son avancement, amoindrit d'autant son contenu, avec une perspective ferme et sûre d'une fin, d'un anéantissement du contenu au bout de cet écoulement amoindrissant. Rien d'une telle négation par l'endurance dans le temps n'est caractéristique de la honte, mais bien une insoutenabilité structurelle qui conditionne toutes ses épreuves et les rend « cuisantes » continûment.

Une telle insoutenabilité apparaît dans sa singularité d'un contraste à construire avec un autre phénomène qui paraît mériter parfaitement la même caractérisation. D'ailleurs, dans sa généralité même, cette caractérisation est problématique. En effet, il semble possible de parler d'une *insoutenabilité structurelle de tous les sentiments négatifs ou pénibles*. La douleur serait ainsi paradigmatique d'une telle insoutenabilité. Mais c'est précisément quand on projette la honte sur l'épure d'un modèle d'insoutenabilité comme celui de la douleur qu'elle révèle sa singularité: la *douleur appelle* dans toutes les cultures et les contextes une *pensée élémentaire quant à son endurance*, aux manières de la soutenir dans un temps où, déployant tout son potentiel, elle rencontre dans le sujet une volonté ou une capacité de laisser s'écouler le temps dans lequel elle s'éprouve sans que son épreuve en soit intrinsèquement insoutenable. La douleur est concomitante d'une réaction, d'un souci, d'une pensée, d'une projection élémentaires qui, allant au-devant d'elle, tentent de la *prendre sur soi et de l'endurer* en n'ayant à l'esprit que son *écoulement temporel* qui, d'instant en instant, marque (le succès de) son

surmontement, (de) sa réduction, du progrès vers sa fin et sa retombée dans le passé qui lui fait perdre toute actualité et toute vivacité. L'endurance de la douleur est faite d'une adhésion au pur envers temporel de la bande existentielle en laquelle elle se déroule, dans la focalisation sur un *décompte de ses instants* où s'absorbe toute l'attention, ainsi soustraite au vécu et toute donnée à sa transition. Toute douleur nous fait compter ses heures et ses jours.

L'« insoutenabilité » structurelle de la *honte* lui donne sa *puissance dissuasive* et sa particulière *disposition* à être introjetée et à *s'internaliser* en un regard intérieur qui diffuse l'insoutenabilité dans le champ de manquements aidotiques purement potentiels, c'est-à-dire dont la probabilité d'être dévoilés et d'actualiser la honte est quasi nulle. La présence dans la conscience – ou la mauvaise conscience – des impressions et des anticipations de cette pénibilité est *suffisante pour faire reculer devant bien des occasions de faillir à l'astreinte excessive de l'apparence sociale*. On court en imagination au devant de l'affection honteuse et l'on éprouve ce qui s'éprouverait si on était pris en faute : la défection extrêmement pénible du visage – rougissant, fuyant –, de la contenance du corps entier, devenant rétractile et cherchant vainement à se cacher derrière lui-même<sup>72</sup>, à fondre et à s'absenter.

**\*L'être visagé prenant face, forme et tension de la rumeur alentour. Comméragé et proximité instituée. La défaveur de l'entour comme ce qui contraint à majorer l'astreinte. Deutéronécessité de la facialité\***

Une description même rapide de la souche des vécus aidotiques permet de faire ressortir les traits structurels de l'expérience basale de la préparation et de la présentation d'une face sociale de soi – faite, rappelons-le, de l'application à soi d'une stricture symbolique toujours excessive. Basalement, il s'agit de se tenir dans un espace dans lequel on présente une face tournée vers un entour lui-même toujours tourné vers tout ce qui d'un tel être et d'une telle face fait apparition en lui. Une rumeur monte toujours autour de tout avènement « social », de toute interperception, interaction, prise en compte, résonance continuée d'une pensée qu'on donne à la face de l'autre, de soi, de l'une dans l'autre. *Tout entour humain bruit d'une rumeur en laquelle un être minimalement visagé, c'est-à-dire présentant sous certains angles une face dont il a souci et tension, prend forme*, est comme modelé dans la matière d'une parole qui lui donne ses noms, le fait voir sous des jours variables, le qualifie, le fait affleurer à une observation qui le constitue socialement et pour lui-même. Basalement, la rumeur constitutive du social n'est pas en elle-même tendre ni bienveillante, et nous avons vu que le mariage représentait un moment particulier où la rigueur initiale de la rumeur se relâchait pour entourer les mariés d'une sollicitude suspendue au jour où ils viennent se placer au centre du social et se fêter comme ceux qui, à nouveau, le constellent. Elle est *structurellement marquée d'un trait d'hostilité*, d'une hostilité très spécifique que les sociétés en lesquelles se conserve un certain archaïsme des catégorisations du propre et de l'aliène lient à la proximité, celle instituée par l'alliance et le mélange des veines. En effet, la rigueur de la rumeur lui a toujours donné un *caractère comméragé*, celui du *gossip*, et a fait prévaloir en celui-ci, souvent, un trait de malveillance, sinon de cruauté. Même les descriptions d'une analytique transcendente du Mit-sein du Dasein font sa place

72 Les enfants sont les véritables exponents de la sémiologie corporelle de la honte : un pied se place en travers sur l'autre et une jambe se met, légèrement pliée, devant l'autre pour la prendre à couvert, etc.

à cette rumeur anonyme du *man* (du on) et à sa prise dans le comméragé et l'inauthenticité<sup>73</sup>. Son *trait déchéant* est ainsi d'un niveau ontologique-fondamental. Anthropologiquement, l'hostilité affleurant en lui est ancrée dans l'*étrangeté de la proximité instituée* entre alliés et tout le sous-bassement suspicieux que l'alliance apporte. L'étymologie nous met sur la trace de cette association entre l'hostilité de la rumeur et l'institution de l'alliance qui, dans le mot anglais 'gossip' ainsi que le mot français 'comméragé', nous révèle la figure du « god sip » (sip = kin) et de la « commère », c'est-à-dire des alliés classificatoires par excellence<sup>74</sup>.

Dans la rumeur sociale constitutive des faces des individus, ainsi que des intrications de leurs interfacialités, œuvre primairement un *phthnos* (malveillance jalouse, qui n'accorde rien de bon cœur, la *Missgunst*, en allemand). De sa tonalité demeure un trait de la rigueur de l'*exigence qu'une sauvegarde de la face* sociale du sujet *ne se fasse qu'au prix d'un surplus d'astreinte* prenant la forme d'une application spéciale à soi de la stricture. Y voir une tension classique entre être et paraître, entre une réalité trop peu reluisante, gardée secrète à l'intérieur des murs de la famille, et une apparence plus flatteuse que l'individu et son groupe immédiat tentent de maintenir au-dehors au prix de mille et mille contorsions, hypocrisies, mensonges, duretés et cruautés envers soi et les autres dépendants (domesticité, employés, etc.)<sup>75</sup>; n'y voir qu'une telle tension, c'est manquer le sens du dédoublement de l'*anagkê*; c'est manquer le sens de la *nécessité* anthropologique-fondamentale ou *protosociologique de majorer l'astreinte* d'un augment de tension intérieure au sujet *pour qu'il produise de soi une face*. Il n'y a pas d'autre nécessité à cette majoration que ce qui se motive de cette production. Cette majoration sans nécessité de l'astreinte semble être un fait de structure sans lequel il n'est pas possible, en un sujet, de produire une face externe tournée vers l'entour, lui-même tourné vers elle. C'est dans la mesure où le sujet fait sur lui-même cet effort spécial que quelque chose se solidifie de lui, devient visible dans un espace où une pluralité de sujets se font face, à chaque fois sur l'angle et l'étendue de leur face propre. Sans cet effort spécial réduplicateur de la nécessité basale par son application expresse à soi, les sujets n'auraient pas été perceptibles les uns pour les autres comme des êtres constitués et modelés dans la rumeur sociale. L'espace social n'aurait pas été un espace où les appréhensions des uns par les autres se feraient par des faces, signifiantes de places, de rôles, de tensions, de drames et d'une distribution des attachements et de la dette qui serre chacun dans les voies de sa destinée.

On peut imaginer, certes non sans peine, un *renoncement de la tension faciale* par manque de force ou par exhaustion, dans certaines circonstances. L'espace social qui s'en constitue ne ressemblerait à rien de ce qui nous est familier. Radeau d'une méduse qui aurait ébloui toute face et fait tomber le dédoublement de la nécessité, laissant valoir uniquement celle, basale, de la survie nue. La *majoration de l'astreinte crée une deutéronécessité*, en soi additionnelle et non nécessaire au sens du nu besoin, mais ouvrant un espace dont la courbure crée un *sens de la facialité* qui la tourne intérieurement ou extérieurement. Elle fait de cette tension deutéronécessaire appliquée à soi la face même avec laquelle on est tourné vers l'entour.

73 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 15<sup>e</sup> éd., Tübingen Niemeyer 1979, § 27ss.

74 Cf. D'Onofrio, Salvatore, *L'esprit de la parenté*, Paris Maison des Sciences de l'Homme 2004, p. 8ss, et 108ss.

75 On pensa bien sûr à la bourgeoisie européenne et à ce qu'il lui en a coûté, sur un siècle et demi, pour maintenir ses apparences tant dans les déclinis individuels que collectifs qui l'ont affligée, avant que ne s'effondre complètement sa forme d'existence comme telle.

**\*Montée du désattachement et récession de la tension faciale dans des contextes sociaux fonctionnellement différenciés. Hétéronomie des ascriptions sociales\***

Le travail descriptif, mêlé ici à celui de la conceptualisation, est loin d'être superflu. Son sens et son utilité sont clairs. Nos approches ne se laissent, en effet, développer que par le moyen de tels détours descriptifs en lesquels on fait contraster des repères anthropologiques, qui se laissent alors reconnaître comme tels. Le contraste élaboré ici permettra de comprendre *deux thèses* essentielles annoncées plus haut : celle d'un déclin des liens attachementaux et de la *montée d'une culture du désattachement*, d'une part ; celle de la *récession de la tension faciale*, de l'autre. Or, le repère que nous avons désigné d'un dépassement de l'horizon pananthropologique de l'*anagkê* est marqué par une dominance des points de vue fonctionnels dans la poïèse du sens et la configuration de la communication, d'une part, corrélant, de l'autre, avec une résorption de la dépense symbolique, c'est-à-dire du luxe de l'augment deutéro-anankastique dédoublant la nécessité basale d'une astreinte additionnelle. Sans poser comme équivalents ce qui advient dans le repère postanankastique et ce qui advient de la différenciation fonctionnelle ; c'est-à-dire sans poser comme équivalents la nouvelle anthropologie qui se définit de sa situation au-delà de l'*anagkê*, et la modernité, il nous faut nous intéresser aux *effets de la différenciation fonctionnelle sur la majoration de l'astreinte et la production d'une facialité sociale*.

Entre ce qui se représente à partir de l'exemple donné tantôt d'un cas-limite de la coexistence (entre les survivants d'un naufrage) qui abrase pour ainsi dire presque entièrement le redoublement de la nécessité dans l'astreinte symbolique productrice d'une face sociale, d'une part, et les formes luxuriantes d'augmentation de l'astreinte dans ce redoublement, de l'autre, doit trouver place *l'ensemble des stabilisations fonctionnelles* de la communication. Il ne s'agit nullement, toutefois, d'un positionnement intermédiaire de la structuration fonctionnelle de la communication entre un extrême de désocialité et de régression à l'organique du besoin, d'un côté, et l'autre extrême d'une luxuriance symbolique dont toutes les productions du sens sont envahies. Les stabilisations fonctionnelles s'opposent aux stabilisations émotionnelles, au sens que leur donne la sociologie systémiste et qui correspondent à ce qu'opèrent couramment les sociétés aux fortes armatures symboliques. Les stabilisations fonctionnelles peuvent, certes, être conçues comme des interventions ou des médiations ponctuelles facilitant l'advenue, le flux, la continuation inentravée de la communication. Comme telles elles adviennent dans toutes sortes de contextes structurels et dans toutes les formes de société<sup>76</sup>, en des occurrences limitées, en leur style et leur potentiel toujours étrangères à la facture de la communication dans laquelle elles s'insèrent accessoirement. C'est pourquoi elles ne peuvent être posées, approchées et comprises en elles-mêmes que comme faisant partie d'une reformation générale de la communication sociale autour d'une nouvelle structure qui caractérise les sociétés de la modernité. Or, ce sont ces formes de stabilisation – entendues comme *faisant corps avec la structure issue de la différenciation fonctionnelle* de la communication – qui sont *touchées* au premier chef *par les problématiques de la baisse de la tension faciale* – en lien avec celles de la désymbolisation, esquissées au début du chapitre. La question qui se pose d'elles dès lors est la suivante : la généralisation de la stabilisation fonctionnelle qui s'enclenche dans des sociétés

76 Sans doute que prévalent ici les contextes instrumentaux, sans pour autant être les seuls sites d'insertion de ces stabilisations.

structurellement mues par une dynamique de différenciation qui les fait décoller du sol des ontologies sociales qui ont prévalu jusque-là dans toutes les sociétés connues ; cette généralisation – ainsi que la reformation structurelle qui la conditionne – qui détermine toutes sortes de transformations radicales dont un déclin du symbolique ou de la luxuriance des formes de l'astreinte suradditionnelle et ses sémantiques normatives, sans cependant remettre en question le dédoublement de l'*anagkê* basale en tant que tel ; une telle généralisation a-t-elle des effets sur la tension faciale et quels sont-ils ?

Phénoménologiquement et sociologiquement, les observations déterminantes ici sont d'abord celles, bien connues, qui montrent un *brouillage des formes mêmes qui définissent des places sociales*, des formes dans le creux desquelles un sujet devait faire effort de s'étendre et qu'il devait emplir. Ces formes et ces places ont perdu presque toute leur univocité tant en ce que leur propre intension et les ressorts normatifs qui leur donnaient leur fermeté faciale se sont morcelés et émiettés, qu'en ce que leur multiplication et leur distribution sur des individus qui en assument, parfois de manière désultoire, une *pluralité hétérogène*, en a déconstruit l'ordre et l'unité. Du coup, elles se trouvent occupées bien plus légèrement par les individus qui ne ressentent plus la contrainte de s'y maintenir d'un semblant – authentique ou inauthentique – toujours sauvegardé. Surtout une *figure d'individualité a fait émergence* pour qui toutes les *attributions sociales* explicites et les suppositions normatives qui vont avec elles sont *rejetées en tant qu'intrinsèquement hétéronomiques* et faisant résistance à l'articulation plénière du sujet dans des pro-jets authentiques de soi. De manière souvent déclarée, l'individu se pose contre ce qui lui incombe de ces formes et ces places : il ne fait aucun secret de leur divergence d'avec ses goûts et ses préférences, avoue ne s'y prêter que par nécessité et souvent de mauvais gré, avec des conséquences manifestes sur la manière dont il s'en acquitte et les résultats qu'il atteint. Dans l'ensemble, les *présentations de soi dans l'apparence* ont connu un extraordinaire *effondrement de leur exigibilité et de leur rigueur*. Du scandale suscité par une sortie de chez soi sans couvre-chef ou sans l'un des multiples accessoires de sa *persona*, à l'indifférence contemporaine, souvent cultivée personnellement ou collectivement – dans des modes « trash » par exemple – à l'égard de la « mise », l'écart s'est fait brusquement. L'inversion se fait totale quand la pression de conformité au semblant de la face sociale, dans ses vestiges, se retrouve en ce que devient « de mise » une négligence de l'apparence « façonnant » (fashionnant) une nouvelle apparence elle-même.

**\*Nouvelle forme de la faciation sociale de l'individu. Une contention corporelle et morale est irréductible, même dans les contextes sociaux les plus cognitivisants et dérigidifiants. Tolérance-indifférence coexistant avec des potentiels derniers de rejets drastiques\***

Ces phénomènes relèvent de descriptions élémentaires des évolutions sociales au seuil de la postmodernité et constituent le fond d'illustration des théorèmes sociologiques touchant la polycontexturalisation du social et de tout ce qui en lui veut faire encore projet de sens. Notre approche a évolué vers un plan plus fondamental où ces descriptions et ces théorèmes doivent être reposés et reformulés. Il ne fait pas de doute que l'*individu des sociétés les plus profondément différenciées* et polycontexturalisées, celles en lesquelles la forme de stabilisation fonctionnelle est la plus pervasive, est « *facié* » d'une *tension faciale* qui lui donne son apparence, son « espèce » (*species*) sociales. Il est de fait reconnu socialement comme de cette apparence /

espèce, telle que celle-ci est tissée dans la rumeur sociale. Cette reconnaissance est, de son côté, constituée par la tension dont le sujet fait exertion pour se tenir lui-même tissé en cette rumeur en tant que tel qu'elle « le regarde » comme « la regardant ». L'individu *n'entre dans les attributions de la socialité que de cette application à soi d'une stricture* qui est précisément *celle de sa propre et relative délimitation*; une application qui, dans les conditions anankastiques, est parfaitement native, inquestionnée et soutenue, là même où elle corrèle avec une attribution des pires lots de l'existence sociale, d'une patience qui ne peut être qu'éprouvée, mais jamais niée ou détruite. Ici, elle ne l'est plus – même si le consentement à l'application de la stricture n'est pas uniquement sacrificiel, puisque qu'elle emporte une délimitation de l'individu sans laquelle il n'aurait plus de contours et flotterait en une absence d'identité périlleuse.

La réflexion peut se poursuivre encore longtemps à apprécier les dispositions de l'individu à accepter les attributions qui lui sont faites. Elle ne s'éclaire vraiment qu'avec la formulation de la question dont il s'agit en elle: *Quelle forme de faciation sociale émerge à cet endroit des transformations?* Ou encore, plus précisément: *quel est le degré de tension consentie par l'individu en un raidissement et une contention de sa forme corporelle et morale* qu'il accomplit dans une application à soi d'une exigence? Quelle sorte de face est ici produite, *quel dehors advient de cette contention*, apparaissant comme façonné dans la rumeur et comme ce qui se prête à une saisie par l'entour?

Le déclin de l'*anagkê* est aussi le déclin des duretés et des étroitesse qui rendaient le social si intolérant de la contingence et si peu capable d'optionnalité et de variance<sup>77</sup>. *Une des duretés centrales de l'existence sous le régime de l'anagkê est celle de cette rigidité du social* qui lui rendait angoissante et insupportable toute déviance du connu et tout manquement à ce qui est dû; qui l'armait de tranchants et de violence et le faisait sévir d'un corps et sans flottement. Le *déclin de l'anagkê* va de pair avec le relâchement de ces strictures et l'*avènement d'un social ouvert à la contingence, lointain, lent et sans zèle dans ses contrôles, dépouillé de toute vindicativité* quand il donne force à ses normes, largement *cognitivisant* dans son approche de l'antinomique et de l'anomique, voulant apprendre de ce qui met ses régulations en échec, voulant comprendre pourquoi ses lois se transgressent parfois et ce qui, dans ces transgressions, a prévalu pour leur donner une probabilité telle que leur basculement dans le réel est devenu possible.

Dans son ensemble, le contexte est marqué par un affaiblissement extrême de ce qu'on peut appeler l'*aperception normative*, comprise comme manière de tenir, dès leur advenue à l'attention, la majorité des faits qui se constituent dans l'observation et sont objets et produits de la communication sociale, comme relevant de jugements, de prises en compte et de comportements déterminés par une inquiétude constante quant à ce qui est attendu et doit être fait ou surtout ne doit pas l'être. Dans les contextes où l'aperception normative est très aiguë, et tels sont tous les *contextes anankastiques*, une sorte de *vigilance sociale* est installée qui intensifie et affine l'observation de tout ce qui prend figure dans la communication sociale. Une telle vigilance *attribue systématiquement à des acteurs individuels* (et non pas

77 Cf. là-dessus les développements importants que j'ai consacrés à l'analyse sociologique du phénomène en différents travaux, en particulier *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz, UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004 et le chap. 5 de la 1<sup>re</sup> partie de *L'intime*.

collectifs ou systémiques) origine (intentionnelle), style et effets de ces configurations. Elle les rend responsables de toute inflexion de l'action qui la ferait dépasser les limites du permis. Par opposition, dans les contextes où l'étroitesse du social en tant que telle s'est desserrée, cette *vigilance s'atténue* considérablement *pour faire place à une tolérance-indifférence* à l'égard de « ce que font les autres », le tout ne pouvant se soutenir que si est acquise une véritable cessation de l'être-drastringement-affecté par la différence. Or, l'*affection drastique*, centrée en certains affects, telle l'abhorrescence, qui, fonctionnellement, opèrent comme des verrous qui verrouillent la pensabilité, concevabilité, praticabilité, réalisabilité de ce qui dévie des voies canoniques de la production du sens dans une société donnée et la ferment à la variance ; une telle affection est ce qui *doit décliner pour que du changement se fasse* et se porte socialement<sup>78</sup>. Cela veut dire que ce qui rend possible l'affaiblissement de l'aperception normative et la baisse de la vigilance sociale, ce n'est pas une sorte de tolérance collective dont certaines sociétés possèdent les vertus. Même si discours et idéologie de la tolérance sont inscrits au cœur des dogmatiques politiques (c'est-à-dire des compréhensions publiques et obligatoires de soi) de ces sociétés, ils ne peuvent être qu'adjuvants dans ce soutenir habitué de la différence. Les *transformations de la normativité* sont rendues possibles par des *processus plus profonds qui touchent les surfaces et les potentiels de sensibilité à l'atteinte à la norme*.

Qu'il suffise ici de dire que ces surfaces ont été psychiquement désensibilisées et ces potentiels socialement érodés, de telle manière qu'une *nouvelle constitution de la normativité* en est advenue : une constitution qui installe en celle-ci sa propre négation et y laisse œuvrer un principe qui, en son opération, en démembré des ensembles entiers et ne la laisse subsister que résiduellement, là où ce principe de pénétration et de réordonnement cognitifs des faits trouve des arrêts à sa progression. La *cognitivisation du normatif* réduit et la généralisation de cette *cognitivisation le résidualise* : il ne subsiste plus que là où le connaître et le comprendre font explicitement arrêter parce que sont touchés des endroits tellement sensibles du social que leur traitement cognitivisant reviendrait à une dissolution des fondements politiques et juridiques mêmes de la consociation moderne. Cognitiver la violence génocidaire ou celle s'exerçant sur les enfants ou les humains en situation de vulnérabilité supprimerait les *potentiels affectuels de rejet radical*, massif, inajourable, d'un corps et sans flottement *de ces atteintes qui veulent rester symboliques et se soustraire à la contingenciation*. Le refus de leur encyclement dans la pensabilité ou la possibilité de la variance les maintient en dehors de la dynamique du déclin postanankastique de la rigueur et de l'aperception normatives ainsi que de celle de la baisse de la vigilance sociale à l'égard de manquements au *deon* (au devant-être).

---

78 C'est d'une théorie de l'affection collective qu'il s'agit ici centrée sur la fonction des verrouillages affectuels dans la stabilisation de sociétés dont les capacités d'ouverture à la contingence demeurent limitées. Je l'ai développée, autour de l'affect de l'horreur, dans le chap. 5 de *L'intime* cité dans la note précédente. La théorie est importante pour comprendre le fonctionnement et les dogmatiques politiques et juridiques des sociétés qui ont fait du changement, c'est-à-dire de l'ouverture à la contingence, la norme même de leur homéostase.

**\*La double indifférence du dehors. Vie sexuelle, moralité, vie privée: sous-faciation sociale et désemphasisation de la *persona*. Déclin de l'ascendant autoritaire\***

Dans le cadre donc de cette constitution normative prend place une *faciation sociale de l'individu marquée par une baisse généralisée de la relevance de son dehors*<sup>79</sup> tourné vers son entour humain. Une *double indifférence* est là qui se renforce des réfléchissements mutuels de ses deux courants: celle *de l'entour pour ce dehors* et celle *de l'individu pour* la manière dont son dehors touche *son entour*. En prenant des cadres sociaux particulièrement favorables à cette évolution, tels ceux grands-urbains des sociétés contemporaines, le constat d'une sorte de quasi-disparition de la rumeur de l'entour immédiat est évident. La proximité spatiale d'un voisinage, ailleurs unité élémentaire d'une intense communication sociale, ne nourrit plus d'intérêt pour les personnes qui y vivent ni pour ce qu'elles disent, pensent, font ou omettent de faire. Même l'étroite co-résidence – par exemple dans un immeuble ou sur un palier d'immeuble – n'éveille pas cet intérêt qui, dans toutes les sociétés jusqu'à celles du présent, avait la place et la fraîcheur des sentiments les plus vifs. *L'existence sociale* comme existence-pour-autrui doit être consentie ou voulue ou recherchée ou provoquée. Elle *n'advient plus du simple vivre dans un entour social*. La *tolérance et l'habitude de la variance* sont souvent telles dans les milieux grands-urbains qu'un effort expresse et longtemps soutenu par l'individu est nécessaire à la production d'une remarquabilité qui, à son tour, éveillera éventuellement une perception spéciale de l'entour. L'écart par rapport aux formes courantes d'originalité doit être important et particulièrement souligné pour produire un véritable intérêt pour ce qu'il veut dire, et pour éveiller, par le biais d'une aperception normative, une vigilance par rapport à ce que ce phénomène de singularité insistante défie en termes normatifs.

Le *cœur même de l'aidôs* social que constituait tout ce qui touchait à la vie privée et ici, de manière à peine dicible, à la *vie sexuelle* des ménages et des individus, est au *cœur même de l'indifférence* et du devenir indifférents des individus eux-mêmes les uns pour les autres. Une faille ne s'introduit dans cette indifférence que si un intérêt professionnel ou social, mais surtout intime ou sexuel s'éveille pour l'individu en question<sup>80</sup>. Même si la tendance est toujours accusée, dans la communication conversationnelle du quotidien – laquelle proroge un semblant d'intéressement de l'entour social pour ce qui se passe chez les individus qui en sont, de manière si contingente, entourés – de trouver ses stimulations dans ce genre de sujet, orientations et pratiques sexuelles, relations intimes, déviances du canon relationnel (adultère, cocuage, relations triangulaires, etc.) ne sont évoquées que pour être aussitôt oubliées, *sans éveiller de scandale normatif* ni mobiliser des réprobations fortes, reflets d'insécurisations profondes des personnes à la connaissance desquelles elles arrivent.

79 Qu'il ne faut pas confondre avec l'apparence physique. Celle-ci est, bien sûr, loin d'être irrélèante ou indifférente dans la présentation sociale de l'individu et quant à ses chances de trouver un retour gratifiant à ses projets.

80 Il est clair, que la fin de l'indifférence est ici double: dans les relations professionnelles ou sociales gagnent en importance des individus dont va dépendre la carrière ou l'intégration de la personne dans un métier ou un milieu, tout en lui demeurant en eux-mêmes profondément indifférents; dans les relations intimes, souvent les individus qui sont primordialement importants pour la personne ne peuvent rien pour elle.

Le registre de la conviction et de la vertu ne joue ici qu'un rôle secondaire, quoique complexe. Si l'intérêt pour l'« éthique » est très fort partout dans la société, il *ne se cristallise plus comme avant autour d'une constitution morale de la personne* qui l'unifie autour d'un idéal de vertu nourri d'une « dédication » de toute la personne à son œuvre et son rôle, portée par des convictions d'une grande fermeté. La moralité contemporaine se résorbe dans une *disposition générale* à double versant : un versant « critique » en lequel il s'agit de pointer les choses qui vont mal dans la société, d'en attribuer la responsabilité à des acteurs institutionnels (ministères, administrations, organisations de l'économie, médias, fédérations professionnelles, etc.) ou même « systémiques » (le « système » ou les « systèmes ») et de témoigner du profond malaise qu'elles suscitent en soi par l'expression intense du scandale éprouvé ; l'autre versant, est celui d'une adhésion à une *revendication méliorative* générale et d'une situation de soi du côté de ceux qui veulent y œuvrer – ONG, personnalités engagées, etc. *Nulle part* cependant l'*éthicité* de cette posture ne sera *mise en relation avec une moralité personnelle*, une conviction qui engagerait toute la personne, *incluant ses fors intimes*, ni surtout avec sa vie privée, c'est-à-dire sa « *vie sexuelle* » ou relationnelle.

La *protection* qui se veut si tatillonne de la *vie privée par le droit*, sa revendication par des cercles de personnes de plus en plus larges, alors même que la révélation de ce genre de faits est en soi inutile – puisqu'ils sont très souvent déjà connus du « public » – ou en soi indifférente – puisqu'elle n'a aucune conséquence ni sur la vie des uns ni sur celle des autres ; une telle protection ne se comprend que dans le contexte de la *tombée dans l'irrélevance des sur-faces traditionnelles* en lesquelles se faisait la faciation sociale des individus. En effet, la face sociale était, dans les ordres sociaux avers à la contingence, *emphatiquement face*, sur-face d'une extrême sensibilité et importance. La *persona et sa réputation étaient tout l'homme* et le foyer de l'intérêt brûlant de l'entour et de sa vigilance normative exacerbée. La vie privée en était strictement scindée, mais surtout était à peine existante. Son espace était des plus réduit. Dans les *contextes de sous-faciation sociale* qui sont les nôtres, la *persona* s'est contractée jusqu'à l'insignifiance souvent, laissant être toute la personne et authentiquement dans son fait et sa vie privés. Or, la *vie privée* d'une personne, dans ces contextes qui sont les nôtres, est structurellement d'un *format contraint et réduit*. Cela veut dire que la *portée de ses dispositions* sur les choses et les hommes de son entour est le plus souvent *minime*. Elle est le plus souvent sans grand pouvoir sur eux, limitée qu'elle est par ses ressources financières (son « pouvoir d'achat ») et par les très nombreuses et effectives limitations que l'ensemble des relations d'autorité ont reçues au sein des sociétés postmodernes. Un instituteur, un fonctionnaire divisionnaire, un directeur d'agence du Crédit agricole, une infirmière-major étaient tout emplis de leur *persona*, y collaient souvent tellement qu'elle les définissait entièrement, sans leur laisser de vie privée – et le loisir psychique de se choisir un partenaire. Ils en gagnaient en autorité au sein de ressorts propres d'autorité eux-mêmes déjà assez larges et effectifs. Comparée à ces profils sociaux, l'*individualité contemporaine* est *démunie presque de tout ascendant autoritaire* sur ses entourages. Même si, bien sûr, une très mince couche de personnes continuent à posséder et à exercer un pouvoir très important au sein d'institutions ou d'organisations qu'elles dirigent, le fait caractéristique est celui de la résorption de la relation d'autorité, naguère encore si présente, si dure et absolue parfois, dans la plupart des champs de la communication sociale.

**\*La vie privée: variance et similitude, indifférence principielle et usage exclusivement propre. La « petitesse » de la prose d'une vie et son secret. Difficulté du recodage « anaidotique » du regard d'autrui\***

En réduisant les pouvoirs (de discipline) autrefois largement distribués sur les individus, la société a libéré ceux-ci de leur subordination, souvent extrême, à leurs *personae* et les a rendus à la bienveillance d'une relation douce à eux-mêmes, sans surveillance continue, contrainte et répression inflexibles d'envies à soi et du souci de soi. Elle a leisirabilisé / loisirabilisé pour ainsi dire les espaces-temps de l'individu et lui a ouvert une *sphère de bienveillance suprême envers soi qu'est la sphère intime*. La portée de ses dispositions s'en est trouvée réduite, mais en accomplissant une inversion de son signe. C'est un *pouvoir soft de disposer de sa propre « sphère »*<sup>81</sup>, de régler son respir, de s'entourer des choses (meubles, « devis » de communication, images, musiques, saveurs, odeurs) et des hommes, s'il en est, qu'on aime. Le tout s'arrête aux limites de l'espace d'« appartementement » qu'est l'espace intime-privé de la modernité tardive.

Les faits, les *détails d'une telle vie privée* peuvent être très variés, se différencier énormément les uns des autres, mais le font toujours *au sein de* catégories de *variance prédéfinies et socialement prestées*<sup>82</sup>. Cela fait que si, partout, les *individus* sont si différents, si individuels dans leur choix, s'ils configurent leurs espaces personnels de manière si « à eux », ils demeurent désespérément ou *peu semblables*, pris dans des grilles et des menus de configuration, des uns aux autres, finalement très redondants. C'est ce qui donne à la vie privée son *caractère d'indifférence en soi*, de ce fait de sa *prévisibilité* et de sa *similarité* des uns aux autres. Là où elle apparaît excitante parce qu'elle s'offre le luxe d'une différence sensible – dans le domaine sexuel, le plus souvent –, elle demeure en deçà du scandale et principiellement encore dans l'indifférence, car ce n'est que *par le biais de l'indifférence que se soutient l'ouverture sans réserve des choix* et leur compossibilité dans les flux de la communication sociale. Les faits et les détails de la vie privée sont donc indifférents à ce second titre de la *tolérance principielle* de la variance – ce qui va au-delà des portées licites de cette variance tombe dans la déviance, au sens juridique du terme, et appellerait de toutes les manières l'intervention des organes de contrôle légaux. Ces faits et ces détails ne peuvent en soi susciter aucun scandale normatif, puisqu'ils sont *répandus massivement* dans la société en général. De plus, ils font l'objet d'entreprises de *publicisation* expresses *par les individus eux-mêmes*, lesquels leur consacrent entre autres des blogs dont le succès se mesure au nombre de ceux qui les cliquent et les lisent.

La protection de la *vie privée* concerne ce qui peut être fait de l'information sur des *faits* donc en *soi indifférents*, mais qui n'indiffèrent plus à partir du moment où ils sont publicisés par quelqu'un d'autre que la personne qui revendique cette protection. En soi, ils sont *impropres à la surprise, l'émotion ou le scandale*. Ces caractères leur viennent du « *sens de leur communication* » (Mitteilungssinn), de ce que principalement les faits font l'objet d'une communication / publicisation aliène. Celle-ci est, en elle-même, ressentie comme un « *usage* »

81 Les sphères du grand projet sphérologique de Peter Sloterdijk (*Sphären* I, II, Frankfurt, Suhrkamp 1999) couvrent un champ bien plus large que celui de l'intimité. Cependant, il est intéressant de les avoir en vue.

82 Sur la prestation anonyme-sociale de l'existence dans le bruit alentour de la communication, voir mon « Was ist ein psychisches System? Von der Exteriorisierung der Kommunikation zur Geminierung der Individualität », in: *Soziale Systeme* 12, Heft 2 (2006), S. 345-369.

fait d'une information qui, en son sens même d'*information sur des faits privés*, n'a pas à faire l'objet d'un « usage » – mais tout au plus éventuellement d'une communication propre qui, en tant que telle, reçoit le caractère d'une communication qui ne fait pas usage de quelque chose qui lui vient d'ailleurs. L'usage est donc en rapport avec cette *sorte d'emprunt initial de l'information ailleurs qu'en soi*, sa provenance de cet ailleurs. Un tel usage est en tant que tel abusif, quelque droites et louables que soient ses intentions, alors que la publicisation de l'information par la personne(-source) elle-même, avec les intentions les plus mercantiles ou les plus immorales, ne tombe pas dans la catégorie de l'usage<sup>83</sup>.

La vie privée, en tant qu'elle peut être sue, c'est-à-dire en tant qu'elle peut faire l'objet d'une information sur ce qu'elle est, objecte à tout savoir d'elle qui aurait le caractère d'un « usage ». Et ce caractère, le savoir sur la vie privée l'acquiert dès le moment où il s'emprunte par un autre à celui dont cette vie « privée » est bien la vie propre, la vie à soi et à nul autre. La *vie privée ne peut revenir qu'à un individu* et ne peut qu'en être la *propriété la plus exclusive*, la plus privative qui s' imagine. Il ne peut donc y avoir d'aliénation de la vie privée par l'individu dont elle est cette vie à lui, et tout est aliénation d'une telle vie, dès le moment où, en certains de ses contenus, elle se prête ou s'emprunte, alors même que ces contenus sont, pour ainsi dire, la chose du monde la plus banale et la mieux partagée. Telle est peut-être la *rançon du délitement des personae comme axe identificatoire* de la personne, et la rançon de ce qui lui fait pendant comme dissémination extrême de motifs individualisants, d'*attentes d'individualisation extrême*, perdurante, inentamée par la ressemblance et par nulle assimilation.

La *vie privée* ce sont des numéros de cartes bancaires, des rendez-vous professionnels, des candidatures à des postes, une réservation de restaurant ou d'hôtel, la marque de sous-vêtements qu'on utilise, le nom du pédiatre soignant, bien ou mal, l'angine de l'enfant, des réparations à faire sur la plomberie de l'appartement, l'âge de sa propre mère, l'adresse du club de gym qu'on fréquente, la teinture de cheveux qu'on utilise, l'aggravation des hémorroïdes depuis un mois, les engueulades fréquentes avec le partenaire, la fille qui fume trop de joints en ce moment, le mariage d'une cousine au Brésil, etc. Au fond, rien de vraiment méchant, une *série de choses qu'on dit « personnelles » et qu'on n'aimerait pas voir connues de tout le monde*. Et pourquoi? La réponse nous revient sans délai, énervée, d'une colère typique : « parce que ça ne regarde personne, ça ne regarde que moi ». De fait, ces choses nous montrent dans « notre » « *intimité* » et la dévoilent, elle, qui se définit d'être un *recès* où nous pouvons être à part nous, non inquiétés par le regard et la curiosité d'autrui, tout simplement soustraits à ce qui est la forme complémentaire de l'existence, celle au-dehors, dans le champ de perception de l'entour social. Il y va donc moins de ce qu'on peut en savoir que du fait qu'on y pénètre et prolonge le *regard aliène* à l'intérieur d'un espace dont il est, *par définition, exclu*. Si parfois certaines informations filtrant de cet espace peuvent être véritablement compromettantes ou avoir des conséquences assez graves pour la personne concernée – certaines même, comme les données bancaires ou l'adresse avec une indication des temps de résidence, pouvant tout simplement donner lieu à une exploitation criminelle –, elles ne touchent, pour la plupart et assez inoffensivement, que la *prose d'une vie*: ses détails futiles, qui montrent la personne

83 Les situations sont relativement fréquentes de personnes divulguant elles-mêmes ou laissant divulguer par d'autres de l'information sur leur vie privée, qui s'insurgent de l'« usage » qui en est fait et réclament protection de leur vie privée par les instances juridiques compétentes.

dans son assujettissement à des aspects de l'existence qui en soi manquent de tout ce qui précisément intéresse, édifie, flatte, élève, donne de l'assurance et de l'élan, mais au contraire sont gros de ce qui rapetisse, dégrise, humilie en sa sobriété: besoins physiologiques, petites infirmités, dépendance de mille choses prosaïques dans le menu, modestes taches de laidur dans un *ensemble* qui, *arrangé pour l'apparence au dehors*, est *avenant sans tricherie*, plaît à soi et aux autres et nous *ouvre les avenues montantes du monde*, couchées sur son versant gratifiant et s'y élevant par degrés.

Dans un monde « éclairé » qui n'est plus prisonnier des dichotomisations métaphysiques normatives du haut et du bas, des parties élevées ou nobles et des parties basses ou viles, tout le monde est censé *ne pas rougir* ni faire rougir de ces choses qui sont comme elles sont, qui appartiennent à la vie, dont nous parlons sans gêne à bien des personnes (médecins, thérapeutes, banquiers, assureurs,...). Dans un tel monde, ces choses ne tirent plus en soi à conséquence. Dans l'ancien monde, par contre, elles étaient objets d'une honte personnelle, même à part soi toute brûlante: on avait honte de sa propre nudité (devant soi-même), on avait un si grand mal à concevoir et à parler des aspects médicaux de sa sexualité qu'on vivait toute sa vie avec une phimose, sans jamais s'en plaindre, prenant en patience, à deux, impuissance et infertilité. Ce n'est qu'un exemple, d'un unique domaine, alors que les exemples sont légion, ici comme dans tous les autres, et qu'une connaissance, ne serait-ce que vestigiale, de ce monde nous rappellerait immédiatement à l'esprit, si nous pensions pour le coup à l'argent, à ce que sa honte pouvait causer, d'évitement et d'horreur de sa souillure, chez les « simples d'esprit » et ces multitudes crédules d'entendants d'un sermon sur la Montagne, ces profondeurs de gens.

Un rapport « anaidotique », sans prévention ni honte aucune, ne semble pas pouvoir s'établir facilement à ces objets qui sont cependant quotidiennement sur les écrans, dont nous parle à toutes sortes de fins (hygiéniques, sociales, morales, économiques) toutes sortes de bouches publiques. Un *recodage* semble avoir du mal à s'effectuer quant à la signification et l'effet du regard d'autrui: le codage anthropologique constant qui lui prête toujours une valence mauvaise comme un regard qui fouille, un regard jaloux, épieur, souilleur, porteur de malheur, que des mains en turquoise et d'autres amulettes arrêtent et dévient; ce codage semble, avec d'autres inflexions, subsister et déterminer le complexe des perceptions contemporaines. Je dirais que l'ancien codage n'est encore effectif que parce qu'il se prête à la mobilisation d'un certain nombre de ses motifs et qu'au plan psychique profond il est régulateur d'excitations aux résonances fortes et relevant de registres puissamment stables et contaminants: anxieuses, paniques, mimétiques, culpabilisatrices appartenant aux registres de la phobie, la paranoïa, la constitution narcissique. Tenant compte de cela, il ne faut pas se leurrer sur le fait que le recodage est en voie et que la situation est caractérisée par de fortes ambiguïtés.

Protégé juridiquement et politiquement de manière à former, dans son retrait structurel hors de la communication sociale pour en constituer l'environnement ou l'autre<sup>84</sup>, l'individu est garant de la continuation de la dynamique de différenciation fonctionnelle, c'est-à-dire garant que ne s'atteigne à aucun moment, de la part d'aucun des sous-systèmes sociaux, une

84 Je fais référence à la théorie luhmannienne de l'individualité que j'ai eu occasion d'exposer et de commenter. Cf. en particulier Luhmann, Niklas, « Individuum, Individualität, Individualismus », in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 3, p. 149-258, Frankfurt, Suhrkamp 1989.

position de maîtrise ou de surordination par rapport à l'ensemble de la communication sociale. Ce faisant, il est établi dans une *sphère de résonance propre du sens* circulant dans la communication sociale alentour et close sur lui seul. Cette sphère est aussi celle où ont lieu ses *configurations personnelles* des formations de sens qu'il s'approprie (par une richesse particulière de leur résonance en lui) et qu'il ordonne selon une architecture qui est sienne. *L'individu*, tel qu'il se construit dans la communication sociale comme le vide de ses mailles, comme son autre et son environnement, semble se définir de ce *dernier pouvoir* qui est le sien, *de consentir à ce que soit connu le menu de sa vie et le petit de sa personne*. Le secret de la personne, émancipée de toute subordination à des vues invasives du collectif social et rendue souveraine dans la configuration, en sa sphère intime, de tout ce qui fait sens pour elle, *c'est sans doute cette petitesse*, dont elle ne peut tolérer le scandale.

**\*L'individu comme l'autre structurel de la communication. Couplage et contribution de l'individu à la communication. La vie privée accessible en « mode de lecture seule ». Le vouloir savoir du sexe et son excitation\***

La *privauté de l'individu*, il faut y voir *cette part de lui qui se retranche expressément de la communication* pour s'éprouver dans un à-part-soi et se protéger de tous les affûts et les poussées invasives de celle-ci. Il ne faut donc *pas* y voir *cette entièreté de l'individu qui est structurellement scindée de la communication* et que celle-ci, quel qu'insistante qu'elle soit, n'atteint jamais. En sa privauté, *l'individu oscille entre ce relèvement structurel et cet effort d'en faire advenir une part*. Il y est pris dans les ambiguïtés de la consociation moderne qui, à la fois, le mettent en puissance de s'individualiser à l'extrême et, d'autre part, réduisent à l'extrême le format de l'ensemble de ses privautés.

Il faut, pour comprendre cette oscillation, tenir compte d'un changement de perspective à l'intérieur de la théorie utilisée ici pour reconstruire les phénomènes. Nous passons, de fait, d'une *perspective structurelle* en laquelle *l'individu*, selon la théorie luhmannienne, est *l'autre (structurel) de la communication*, à une *perspective subjective impliquant l'affect et la volition de l'individu* construit ici comme sujet. Dans cette dernière perspective, la privauté est quelque chose de recherché, d'apprécié par l'individu qui tente de l'établir et de la défendre. Dans la première perspective, l'individu est altérité pure, environnement par rapport à la communication et, de ce fait, tombe structurellement en-dehors d'elle. Suivant cette perspective, on serait tenté de penser qu'il n'aurait aucun effort à faire pour clore et munir sa privauté. Une telle manière de penser est trompeuse : *l'individu* comme environnement de la communication peut en être *dépendant*, dans le couplage structurel qui l'y lie et qui fait de lui le fond de résonance psychique de ses constructions de sens, *à des degrés divers*. Ces degrés vont d'un *extrême* où *l'individu prête son fond de sensation à la manière d'une caisse vide* où la communication produit son tintamarre, passant à travers lui comme à travers un espace construit, mais vide ; à *l'autre extrême* où *l'individu est si fortement articulant* de tout ce qui pénètre en lui de stimulations de sens en provenance de la communication que celle-ci trouve tous les *canaux* de ses couplages vers l'individu comme *engorgés* et ne peut couler en eux qu'au rythme prescrit par les articulations du système psychique qui les reçoit dans des appropriations élaborées et très fortement résonantes.

En cette oscillation spécifique de l'individu à l'âge des transitions postanankastiques, *la vie privée se construit comme un texte ouvert et caché*, comme un texte supposé secret, mais

tout de transparence : dans sa prose, il est manifeste, en lui-même anaidotique, mais en cela même d'autant plus drastiquement à voiler ; dans son secret, il est prosaïque et tente de se doter d'une stimulance et d'une excitation par des transgressions de son secret. En tous les cas, c'est un texte à soi, dont il n'y a pas usage, *proposé en mode de lecture seule* – pour le dire comme cela s'impose à l'expression, d'une métaphore si porteuse, inspirée des logiciels de traitement de texte<sup>85</sup>. Un texte sur lequel personne n'a le droit d'intervenir, mais dont on peut prendre connaissance tel quel lorsque celle-ci est proposée par la personne dont c'est le texte propre.

Dans ces conditions, la *stimulance ne peut se puiser* et se produire *qu'au cœur du secret*, là où l'*indifférence*, si elle est *principiellement établie*, trouve des résistances certaines. Dans le menu de la prose existentielle, une accroche vive est encore là qui, bien plus que le nœud invidieux, toujours enflammé, de l'argent, (bien plus que l'item de ce qu'un tel peut gagner), allume l'intérêt et peut, toujours à nouveau, l'exciter. La *vie sexuelle* demeure l'*excitant premier de la curiosité*, ce qui fait tourner le regard vers soi et le retient d'un fil inextensible. Certes, la vie sexuelle est l'objet primaire du *voyeurisme* et, quel que soit le dénudement corporel et la promiscuité culturellement de norme dans une société, toujours matière à cachotteries, plaisanteries. *Pananthropologiquement*, elle semble *nourrir du secret et se nourrir de lui*, nourrir de la curiosité et se nourrir d'elle. Revenant à une thèse freudienne, nous pourrions dire que la sexualité est au départ de la pulsion de savoir elle-même, que la *Sexualforschung*, cette recherche insistante de l'enfant, et par après de l'adulte, pour savoir ce qu'il en est du sexe, des conjonctions charnelles parentales, de la provenance ou la « facture » des enfants (d'où ils viennent, comment on les fait), que cette recherche est une *matrice de la volonté de savoir* au sens le plus général du terme. La sexualité ne nous présenterait-elle pas son énigme et sa déchirance dès le plus jeune âge, dès les limbes de la vie utérine et les premiers éveils de la vie au jour – l'expérience de la scène originelle est aussi précoce pour Freud –, que nous serions obtus et notre désir de savoir sans tranchant.

Concédant ces faits qui parlent en faveur d'une constance structurelle et d'une universalité de l'*excitance du savoir du sexe*, ce qu'il nous faut souligner cependant dans le cours d'une interrogation sur les structures et les *degrés de faciation* de l'individu dans les sociétés du présent, c'est le fait que le *sexe tend à être scindé de tout le reste de la personne* et de compter, socialement, comme un *texte en mode de lecture seule* qui n'interfère pas avec l'hypertexte formé par l'individu. La sexualité, comme ce recès particulier de la privauté des individus, *toute tournée* et exclusivement tournée *vers eux*, leur est *attribuée de manière fantômalisante*, elle *s'ajoute à ce qu'on sait d'eux* sans entrer en synthèse avec leur personnalité. Elle s'attache à celle-ci sans entrer en elle, se juxtapose à elle comme une *chose « privée », qui concerne les individus en question*, les regarde, ne regarde qu'eux, comme leur manière à eux de prendre leur pied, qui est indifférente à tout le reste du monde. Elle n'entre pas en ligne de compte dans l'estime qu'on leur porte en tant que personnes douées professionnellement, ayant de grands mérites, de grands talents ; elle n'entre pas en ligne de compte dans la sympathie qu'on leur porte et la chaleur humaine des relations qu'on peut avoir avec eux ; elle ne devrait jouer aucun rôle dans la mésestime ou l'antipathie motivées contrairement, et le fait effectivement de moins en moins de nos jours.

---

85 Pour être exact : de processement de mots.

**\*Le « paquet » du sexe accordé en une fois à l'individu et normalisé comme ressource de gratification et d'énergétisation vitale. Indifférenciation de la déviance par déconstruction des verouillages affectuels. Récapitulation\***

Le *sexuel*, tant qu'il n'est pas violent ou pathologiquement pervers, est « *accordé* » tel quel, dans toute sa variance, aux individus, comme *en une fois* « et qu'on n'en parle plus » : à l'intérieur de son « *paquet* » peuvent être contenues toutes sortes de faits et de détails ; ils n'intéressent qu'en tant qu'offerts en « lecture seule » par les individus dont c'est l'affaire privative – privant tout autre de tout « usage » de ces contenus, et usage est justement tout autre mode de relation que celui-là. Différents *paliers de lecture* sont donnés : *les moins détaillants* sont ceux en lesquels n'apparaissent que des *sortes de titres*, non suivis de développements quelconques, comme quand on sait publiquement de quelqu'un qu'il est homosexuel, mais qu'on ne sait rien de plus sur ses partenaires, ses lieux de sortie, ses pratiques, sa biographie sexuelle. Tel est le cas d'hommes politiques de premier plan ou de sportifs mondiaux qui révèlent leur orientation sexuelle particulière sans entrer dans le menu de leur « vie sexuelle ». D'autres paliers de lecture se situent à l'*extrême opposé* en lesquels ce sont des *biographies sexuelles* qui sont livrées, ne laissant rien dans l'ombre et se complaisant précisément dans le travail de fidèle restitution de l'expérience du sexe qui a été vécue par ces individus. Il est facile d'imaginer les gradations du dire et du révéler allant d'un de ces extrêmes à l'autre.

Ce qui est remarquable dans cet étalement gradué de la (donation à) visibilité du sexe par les individus, c'est que tant l'orientation que la vie sexuelles ne sont plus vues, quand elles sont « autres », minoritaires ou excessives, comme associées à des individualités particulières dont elles sont le destin spécial. La *sexualité s'effectuant aux limites* et provoquant l'expérience à donner ses plus grandes intensités et révéler ses plus grandes déchirances n'est plus présentifiée en tant que telle. Elle est « seulement lue » comme normalisée, une variante possible du sexuel, affaire privée d'hommes tout à fait pareils à tous les autres. Elle *n'est plus perçue comme propre à des individualités spécifiques* qui ont d'elle une *destination particulière au sentir* et au créer. Elle *apparaît annexe* à tout ce *monde cool et sympathique*, quasi-ubiquitaire dans les grandes villes, qui a tout à fait les mêmes soucis et les mêmes discours que tout le monde, marqué au même souci critico-éthique qui fait l'humanisme / l'humanité et la générosité de tout le monde. La variance du *sexe* n'est plus perçue que comme une variance de puiser dans la *même ressource de gratification et d'énergétisation vitales*, sans laquelle l'existence tant des uns que des autres, des *straight* et des *queer*<sup>86</sup> est grise. Tous les sexués, *tous les désirants du sexe, sur toute la palette de leur variance, vont au sexe comme à cette ressource et s'entendent* pour ainsi dire *là-dessus*.

Orientation et vie sexuelle déviantes ont été pendant un temps perçues comme les stigmates de personnalités particulièrement créatives qui, dans l'exclusion, la stigmatisation, le mépris, l'épreuve du secret, les souffrances de la haine et des combats de soi, trempent en elles leur expérience du monde et ne la soutiennent que dans les voies de la création ou du tragique<sup>87</sup>.

86 Des « droits » et des « courbes », faudrait-il dire, dans un monde où précisément le fait d'y aller avec plus ou moins de directitude ou de courbure ne fait aucune différence.

87 On pourrait sans doute questionner plus loin la constante association de la déviance sexuelle à ce genre d'entreprise de recherche du sens aux limites. Classiquement, en Europe, on accordait aux

Ce temps est celui des débuts de la dé-discrimination des groupes d'individus définis dès lors de cette déviance. Cette perception de la sexualité autre s'est prolongée au-delà de ces débuts et rayonne encore de très faibles feux dans le présent. Toutefois, *la normalisation ou indifférenciation de ces groupes les ont dé-différenciés qualitativement*: elles les ont *désélités*, détachés d'une sensibilité particulière ainsi que du lien à la souffrance « introvertie », distribués sur des types tout à fait courants et sans prétention particulière à l'authenticité. Elles les ont intégrés sans effort dans la globalité d'un social capable de traverser de ses flux communicationnels toutes les variétés d'individus sans qu'il soit arrêté par aucune, et de *créer de grandes communions phénoménales de normalité*. De grands bassins de phénomènes ont été ouverts et enclos pour héberger sous un titre et un type d'expérience communs une *variance phénoménale normalisée* sous ce nom, cette régularité et cette distribution. Le *sexe* se définit ainsi de ses moments physiologiques et ses intensités jouissancielles comme le *type de gratification commun à tous les individus qui le pratiquent* selon les orientations et les modes de leur goût. Ses variances les plus minoritaires sont construites socialement comme des attributs de personnalités communiants dans le type des « hommes de bonne volonté » d'aujourd'hui, bassin d'une humanité critico-éthique constituant l'ensemble de nos contemporains, que l'ensemble de nos contemporains aimerait avoir pour voisins, collègues, partenaires d'affaires, médecins, enseignants, *room-mates*, occupants du siège d'à côté dans l'avion, interlocuteurs de conversation au bar, à l'hôtel, à la boulangerie d'en face, pour s'enquérir d'un artisan soigneux, pas cher, sûr, etc.

La *fin des altérités*, autrefois si inquiétantes qu'elles appelaient l'éradication la plus appliquée, a pris, dans les transitions postanankastiques, cette forme. Elle ne s'est pas faite d'efforts de tolérance éclairés et méritoires, mais d'une *indifférenciation de la déviance par la déconstruction des verrouillages affectuels touchant les choses mêmes de cette déviance*, par exemple la croyance ou le sexe. Ce sont ces choses mêmes dans leur phénomène et leur substance qui ont subi les transformations capables de déconstruire et lever les abhorrescences empêchant leur élémentaire « envisagement », le placement de soi en face d'eux et l'exposition de soi à leur simple « vue », à leur simple pensée thétique. Dans le cadre d'une telle évolution, la fin de l'altérité du désir sexuel prend la voie de l'indifférenciation qui va faire de la *sexualité un attribut externe de la personnalité* (sociale de l'individu), qui s'adjoint ou *s'annexe à elle* et qui, *dans son indifférence, n'interfère pas avec elle*. Nelson Mandela a la vie sexuelle qui lui convient et que tout le monde lui accorde de très bon gré. Nos saints laïques ne sont pas abstinents, encore moins leurs femmes ou les femmes qui constituent les homologues féminins de ces saints. Une telle abstinence n'est pas attendue. La béatification de martyrs du sexe tels un « Saint Genêt » ou un « Saint Foucault » qui ont vécu dans leur chair la passion de l'extrême déchirance du sexuel, appartient à une autre époque – celle des débuts de la dé-discrimination des groupes de leurs semblables.

La question de la faciation du sujet à l'âge des transitions postanankastiques nous a amené à faire *revue* d'un certain nombre de *phénomènes* particulièrement importants pour apprécier

---

artistes, aux poètes, aux comédiens une certaine licence sexuelle, quasi nécessaire à leurs métiers. Cependant, cela se payait souvent d'une séparation, théologiquement fondée, qui les reléguait aux marges et emportait pour eux des conséquences bien plus graves que la simple discrimination séculière, puisqu'elles touchaient la justification et le salut de leurs âmes.

la *baisse de la tension faciale* dans le cours d'un devenir indifférents des attributs autrefois les plus marquants du dehors social de l'individu. Partant du constat d'un *brouillage des formes de « personification » de l'individu*, c'est-à-dire d'identification par sa *persona* et ses rôles sociaux, nous avons rejeté l'idée d'une disparition complète de la tension faciale, laquelle ne correspondrait ni à l'observation de ce qui se construit devant notre regard des phénomènes de la communication sociale constituant et impliquant les individus, ni à ce qu'une théorisation de cette observation peut livrer de pénétrant. La *tension subsiste* donc, *mais ne s'organise plus* comme jusque-là *autour de l'aperception normative et la vigilance sociale* quant à tout ce qui fait atteinte au *deon*. La *baisse de l'affection drastique* par ce qui est normativement transgressif élargit les marges d'une *tolérance-indifférence* qui inaugure une configuration sociale de l'apparence marquée par une *sous-faciation de l'individu* et l'ouverture de marges de variance qui sont restées longtemps insoupçonnées. L'architecture psychique et sociologique d'une telle sous-faciation est complexe : elle ne se déduit pas linéairement d'une position de la tolérance, ni de celle de l'indifférence en tant que telles. L'*indifférence* se construit dans des processus de *réduction et de rapetissement du format de l'existence* qui, s'ils ne sont pas pris en compte, ne permettent pas de comprendre comment émerge quelque chose comme une privauté individuelle qui ne regarde que l'*individu*, alors même que celui-ci est dépersonnifié, *démuni des ascendants autoritaires* qui lui étaient distribués dans l'ancien ordre, sans disposition potestive et exposé à des *attentes de singularisation très fortes*. L'émergence d'une forme de « vie privée » à la fois secrète et transparente, donnée sous un mode qui la scinde de la personne et en empêche tout « usage » ; une telle *vie privée oscille entre le maintien d'un rapport anai-dotique à ses contenus*, même les plus sensibles, *et la défense de ces contenus de tout regard* qui serait plus que regardant sans effet. La dynamique de la privatisation des « paquets » du sexuel dans l'existence de l'individu mène à « *indifférencier* » le sexuel dans ses formes les plus insistantes<sup>88</sup>, à *dé-différencier les groupes* d'individus qui s'en définissent et à créer des communions phénoménales de normalité où toutes les sexualités se rejoignent.

Une existence individuelle se configure donc dont la face tournée vers l'entour ne se soutient plus que de cette *tension amoindrie, sans alerte affectuelle* gardant de l'atteinte à la norme, subsistant d'un interjeu complexe de sauvegarde de la différence qui s'allie à l'indifférenciation de celle-ci – la négation d'une portée significative quelconque d'elle. Elle est caractéristique d'une *sous-faciation* dont les rapports ressortent d'autant plus fortement que sa figure est tenue plus étroitement *contre les configurations typiquement sur-faciantes de l'âge de l'anagkè*. Il s'agissait d'amener ces rapports à une première saisie, alors qu'ils restaient informulés comme tels.

**\*Transition postanankastique et norme du désattachement. Question de méthode : facteurs matériels ou idéels. Ce qui lie le changement, ce sont les inerties du désir\***

Il s'agit à présent de poursuivre l'exploration des rapports profonds liant l'existence de l'existant dans les *conjonctions structurelles* de l'anagkè, de l'*attachement* et de l'*affection absolutisée* ; de celle-ci avec un type de *pâtir* qui est une résonance du sentir dans le sentir dans le

88 Voir mon : « Die Gegenwart des Sexuellen. Zwischen déhiscence und Inständigkeit », in *Sexuelles Genießen – heute. Ende der Verdrängung*, Berliner Brief, Berlin 2009, p. 39-68, où je développe l'idée d'un sexuel fervent et propose une interprétation psychanalytique des motifs de sa ferveur.

fond d'une *douleur d'angoisse* portée encore d'une *soutenance patientielle*; de celle-ci avec une *loi d'étroitesse* qui naît d'un *dédoublement de l'anagkê* dans l'application à soi de ses exigences; de ce dédoublement avec la *production d'une face sociale* de soi. Partout, c'est-à-dire en chacune de ces conjonctions nous pouvons voir, en en prolongeant le devenir jusqu'au seuil du *basculement époqual au-delà de l'anagkê*, des *défections* à l'œuvre qui désunissent ce qu'elles conjoignent. L'attachement ne peut plus s'associer à des *formes radicales d'aimance* et fonder ainsi une *vulnérabilité affectuelle extrême* qu'aucune sensibilité dépouillée des formes patientielles de la soutenance ne peut supporter; la *loi d'étroitesse* qui est à l'origine des enrichissements symboliques de toute normativité ne trouve plus ses pleines surfaces d'application dans un sujet dont la *face sociale peut être produite dans une tension subjective moindre*.

Les transformations structurelles de la *transition postanankastique* touchent des aspects constitutifs de la consociation et du désir. Ce n'est qu'en les reconstruisant que nous pouvons comprendre ce qui se passe dans le mariage contemporain quant à la constitution de ses enclos de communication intime et à l'articulation de son désir d'enfant. Il nous reste, pour achever ces reconstructions et ces éclairages, à montrer comment à l'attachement absolutisé des derniers temps de l'*anagkê* succède une *norme du désattachement*, destinée à prévenir des formations attachementales aussi vulnérabilisantes; de montrer, en deuxième lieu, comment la supposition du *désir d'enfant exige un démantèlement des structures de transmission de la névrose*, lequel ne se révèle que partiellement possible; enfin, de montrer comment, dans l'ensemble, le *mariage contemporain* est le *lieu de réadmission massive d'une représentance de l'anagkê*, laissant pour ainsi dire les choses ouvertes de l'avant puisque n'est pas prévisible ce qui sortira de la présence de motifs anankastiques dans les cultures postanankastiques en formation.

Nous avons vu comment l'*anagkê*, dans son passage à travers une *formation anthropologique* où la douleur d'angoisse commençait à fragiliser (la capacité et la fermeté de) sa « patience », a fait de la famille une communauté de destin d'une extrême étroitesse, ce qu'elle pouvait être dans d'autres formations anthropologiques, mais y a enclos une économie affectuelle d'une telle intensité que ses *attachements atteignaient une déchirance structurelle*. Ses tissus s'ouvraient pour ainsi dire d'eux-mêmes, n'arrivant pas à maintenir leur liaison interne ni à se réunir une fois déchirés. C'est dans cet enclos que des formes de *névrotisation massive* s'installent qui s'observent dans les constructions d'une science nouvelle décrivant ces formes comme des engorgements pathologiques de quanta d'excitation et d'affection dont les frayages, cumulant des tensions excessives dans les circuits neurologiques, se nouent fatalement autour de *trop lourdes charges de la dette* et de *trop fortes inhibitions du sexuel*.

Les transitions vers les nouvelles configurations au-delà de l'*anagkê* sont fulgurantes, mais la difficulté est de reconstruire les voies qu'elles empruntent. Qu'est-ce qui, des faits, vient en premier et quel est l'ordre des facteurs? Un tel ordre se laisse-t-il univoquement construire comme si certains de ces facteurs conditionnaient l'émergence de certains autres? Vaut-il mieux supposer des « affinités » entre des évolutions qui ne seraient pas, dès lors, causalement conditionnées, mais uniquement couplées en des contributions réciproques, et seraient ainsi mutuellement renforçantes<sup>89</sup>? Nous retrouvons ici l'embarras majeur d'une *théorie de la transformation*

89 Sur la problématique weberienne d'un couplage non causal qui serait une sorte d'« affinité élective » (Wahlverwandtschaft) entre des complexes factuels de transformation, voir Löwy, Michael, 2004, « Le

*postanankastique* qui part du fait de la transformation sans établir d'ordre de précedence ou de déduction entre ses *facteurs matériels et idéels*. Sont-ce les *transformations de la base de la vie matérielle* qui font la transformation ou doivent-elles présupposer des *changements mentaux* qui rendent les premières sinon possibles, du moins recevables et usables dans la communication sociale? Le fil directeur serait-il ici celui de la suite ascendante des révolutions industrielles, des innovations technologiques, des découvertes médicales, des progrès hygiéniques, des nouvelles formes d'organisation et d'intégration de l'économie, des pacifications et démocratisations de la politique? Faut-il plutôt opter pour une approche systémiste qui met au centre de la dynamique les transformations de la structure de la communication sociale par l'approfondissement de la différenciation fonctionnelle des différents sous-systèmes et voir dans les évolutions de la « sémantique » de la communication un reflet des transformations structurelles? Ou encore faut-il chercher dans les changements de la conviction et dans ceux de la conduite de la vie qui s'ensuivent, dans la fissuration d'anciens paradigmes mentaux de la croyance et de la praxis et leur remplacement par de nouveaux, une ligne essentielle dans la détermination de la transformation? C'est là rejoindre un débat infini, dans lequel il n'est cependant pas nécessaire d'entrer à cet endroit. Ce qui nous importe ici, c'est un certain *couplage* des faits ou *de registres de faits* décisif pour la reconnaissance des *prégnances simultanées des phénomènes dans le corps, la psychè et la communication sociale*.

Ce qui maintient les choses de l'homme dans le *non changement* ou limite l'amplitude d'un changement possible, ce sont, d'une part, toujours des *étroitures appliquées* expressément par lui à *l'ensemble des vecteurs désirants* qui l'émeuvent et lui donnent des directions de mouvement; ce sont aussi, d'autre part, les *inerties* et les *viscosités du désir* lui-même, lequel oscille finalement à l'intérieur d'amplitudes assez limitées et se maintient dans le repère d'une logique des poursuites relativement redondante et dont la variance anthropologique est étonnamment faible. La *transformation postanankastique* est une des transformations les plus marquantes arrivées à notre conscience et elle nécessite, pour sa description et sa compréhension, que se projette la *distinction entre deux anthropologies*: l'une qui a la constance et l'universalité d'une forme de monde qui a été celle de toutes les humanités avant nous et qui se définit de la dominance d'une même loi de la détresse qui pèse du monde sur nous et d'une loi de l'étroitesse qui s'applique de nous à nous; l'autre anthropologie se définit, elle, du déliement de la loi de la détresse et de l'affaiblissement de l'application à soi de cette loi, corrélant avec l'établissement de l'humanité sur le versant gratificateur de l'existence et un changement très profond dans la manière qu'ont les choses du monde de venir à nous et dans notre manière d'aller à elles. Les *limitations au changement* qui demeurent sont, pour une grande part, celles des *inerties du désir* et de la *redondance des histoires* qu'il est capable d'inventer, c'est-à-dire de la logique des poursuites à l'origine desquelles il peut se placer.

**\*D'une famille à l'autre: de celle qui précède à celle qui suit la transition postanankastique. L'argent, la maladie, l'alitement. La condition gisante: gésir fiévreux, maladie et mort au lit dans l'ambiance pathique de l'attachement familial\***

Dans le contexte qui est le nôtre, l'intérêt va à la reconnaissance d'un moment de la transition époquale qui mène au-delà de l'*anagké*. Il s'agit du moment qui a son site dans la famille comme l'encloture de la socialité dont les caractéristiques les plus marquantes viennent de son encloture même. La famille a acquis, en cette transition, une force de liaison et une saillance particulière qu'elle a tirées de son être-tournée vers elle-même et dont elle a constitué l'intériorité d'une bulle serrant l'ensemble familial dans des attachements d'une extrême chaleur affectuelle et d'une grande complexité psychique. La famille contemporaine, projetée sur l'épure de cette famille dont le roman du XIX<sup>e</sup> siècle donne les plus saisissantes descriptions, fait ressortir des aspects sociologiques très instructifs des transitions en question. Les contrastes les plus remarquables se situent, dans notre perspective, dans la *levée d'une double détresse*: celle d'une *subsistance* où d'*infimes quantités de moyens* faisaient une *différence entre survie et non survie*, et celle d'une *condition sanitaire* qui faisait que dans une famille, de quelque classe sociale qu'elle soit, on pouvait *mourir facilement*, sans ordre et imprévisiblement.

La première détresse a été levée dans les mutations de l'économie qui ont, en un siècle, changé les cadres mêmes de l'existence matérielle en donnant *émergence* à *des sociétés d'abondance* où les activités tant productives que consommatrices ne s'effectuent pas à même la chose, mais sont médiées par des médiations complexes, dont la principale est la médiation monétaire. Celle-ci devient, en effet, intrinsèque à l'activité et l'échange économiques en tant que tels. L'argent et les moyens de subsistance qu'il peut acheter sont « affluents » – coulent abondamment – dans l'économie et la société nouvelles. Si l'*argent* est certes toujours l'objet d'une recherche intense, celle-ci, cependant, *n'est plus en rapport avec d'infimes quantités* de lui. De l'accès à ces quantités ne dépend plus la survie de l'individu et des proches avec lesquels il forme famille et ménage. La *détresse qui*, de faim, de froid, d'abandon, *fait mourir* dehors, dans la rue, sur les chemins ou dans des chez soi insalubres et clos; la détresse qui fait mourir de *maladie* nouveau-nés, enfants, jeunes femmes et jeunes hommes, adultes dans la force de l'âge, et qui fait uniment consentir à cette mort – en une application à soi de cette détresse – la société dans son ensemble, tous les secours familiaux, médicaux, religieux et sociaux ayant été fournis et épuisés; cette détresse *est hors horizon* des sociétés qui ont quitté le versant anankastique de l'existence.

C'est sur ce versant que des moyens d'échange et de subsistance sont encore durcis par l'absence de toute profusion et l'indigence continue, que leurs très petites quantités ont tranchant et cruauté, et que de l'*humain, dans sa tendresse charnelle et son innocence*, se retrouve *écrasé sous leurs rouages*. Cet humain n'apparaît tel que d'une prise de lui-même, s'observant tel, dans de la douleur d'angoisse – et de la prise de la dernière observation, la nôtre, d'une telle observation, dans la même angoisse<sup>90</sup>. Pour que l'humain résonne ainsi en lui-même, il faut

90 A supposer qu'une régression vers des formations anankastiques anciennes soit accomplie, dans des circonstances données, par une société plus tardive que la société observée et que celle-ci montre, pour elle-même, ainsi que pour une observation tierce qui la domine en termes d'évolution structurelle vers un régime postanankastique, ces caractéristiques de résonance empathique de l'humain en elle par un ressentir de son affection algésique-anxieuse; à supposer que cette société, observée, dans l'hypothèse

qu'il soit construit d'une empathie envers lui-même qui a son fondement dans ce sentir d'une douleur qui ne peut plus se soutenir de patience. De notre horizon, nous surplombons et cette *auto-affection de l'humain et la fin de l'économie affectuelle couplée à elle*. Les intensités extrêmes de cette économie ont trouvé des surfaces d'épanchement qui, en désengorgeant leurs frayages, les ont décisivement réduites : la levée des étroitesse de l'existence dans sa matérialité économique et sa vulnérabilité physiologique – ainsi que dans sa rigidité normative, pourrait-on ajouter – ont fait consister les mutations décrites en un changement de régime existentiel.

L'autre détresse est celle qui incline et allonge sur une couche, celle qui crée la *condition « clinique », « décubante » ou « gisante » de l'homme*; celle qui crée ce fait ou ce rapport anthropologique fondamental qui, de l'homme debout, debout d'élan, entreprenant de cette station sienne toutes ses avancées (acquisitives ou conquérantes) dans le monde, fait apparaître un *homme couché, souffrant, incapable d'entreprendre, ne pouvant s'aider et appelant le soin guérisseur* ou simplement secourant de son proche. Cette posture gisante (*jacens*) de l'homme qualifie substantiellement son exister. Elle est tout aussi originaire que celle qui se figure de sa station droite. L'exister humain ne s'effectue pas uniquement en sa stase d'élan debout, mais accomplit journallement un retrait dans une *antistase en laquelle se défait toute la posture sthénique* et active, pour ne laisser derrière elle qu'un être absent à lui-même, dont le corps se ramasse en un petit tas, allongé par terre ou très près de terre, sorte de chiffre de l'impropriété à toute actuation forte, à toute violence de l'entreprendre qui est si caractéristique de sa posture dominante. Tant que cette dernière posture reste ainsi dominante dans la perception qu'on projette de cet exister de l'humain, aussi longtemps *s'occulte l'antistase du gésir (jacere), du decubitus*<sup>91</sup>, de l'*akamathos* (la position sans fatigue)<sup>92</sup> reniant la sthénie intrinsèque à l'exister. Or, la « fatigue », c'est cette dépense active intense, allant aux limites des forces, figurée comme méritoire et objet d'admiration dans les discours courants ou comme héroïque dans tant et tant de mythes; c'est le « travail » (herculéen) s'érigeant d'une posture et d'un faire marquants, donnant son profil particulier à l'homme nouveau, tel qu'il se perçoit, faustien, depuis qu'il a commencé à renverser les équations anankastiques de son vivre.

---

courante, par elle-même et par une société tierce postanankastiquement plus mûre, soit observée, dans une hypothèse rarement envisagée, par cette société plus tardive, mais chue au niveau de formations anankastiques plus anciennes, cette observation par une telle société ne pourrait pas constituer les moments d'auto-affection en question. Ces moments ne seraient pas perçus en tant que tels, mais seraient projetés sur la texture du sens de cette société plus récente et ne pourraient produire que ce qui d'eux se laisse susciter dans le repère de l'*anagkè*, sans doute donc des significations tout à fait inversées ou très peu de telles significations ou encore quasi rien en termes de signification. L'hypothèse est d'une portée épistémologique décisive et devrait être systématiquement développée, méthodologiquement et théoriquement conceptualisée. Que suffise ici la rapide indication que j'en fais.

91 Comme position du repos hypnotique. Voir l'entrée 'decubitus' dans le Dictionnaire de Robert James (*Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chimie, de botanique, etc.*, trad. de l'anglais par Mrs. Diderot, Eidous et Toussaint, Paris, Briasson, etc. 1746). Hippocrate, et à sa suite la tradition médicale hellénistique, en particulier Galien, ont beaucoup insisté sur la valeur pronostique du *decubitus* dans les différentes maladies.

92 Fatigue se dit *kamathos* en grec. Voir sur l'*akamathos* également l'entrée du même nom dans le Dictionnaire de James – l'entrée est bien plus brève malheureusement que celle citée dans la note précédente.

L'homme retrouve régulièrement, dans le *sommeil*, irrégulièrement, dans la *maladie*, et définitivement, dans la *mort*, sa *posture gisante*. En son premier aspect, hypnotique, elle dit la cessation de la fatigue comme érection sthénique et le repos de cette dépense; en son second aspect, pathologique, elle dit la fragilité foncière de tout ce qui s'élance et s'aventure dans le monde, exposé qu'il est à des disruptions internes, aux causes imprévisibles et incontrôlables, des « facultés animales », des énergies vitales qui « suspendent en l'air » le « véhicule » (*pheromenon*) corporel; en son troisième aspect, d'agonie et de mort, elle dit la « déjection » de l'abattement cadavérique, telle que la décrit la médecine ancienne<sup>93</sup>.

C'est cette triple posture qui est si familière à l'intérieur des ménages, si présente dans leur observation romanesque. Ce sont ces *stations d'humanité spécialement pathique* qui font du *lit*, dans le roman du XIX<sup>e</sup> siècle, ce *lieu si brûlant des ferveurs familiales*. La récession du lit (et des chambres de malades et de mourants) comme ce lieu du gésir pathique autour duquel les familles se serrent dans le soin de leurs malades, l'accompagnement et la veille de leurs morts, est, elle, caractéristique d'une transformation importante qui bannit les postures de détresse voyante hors du foyer et les confie à des organisations spécialisées dans leur secours et leur traitement<sup>94</sup>. Avec cet exit se perdent les expériences « en personne » de ces durées éprouvantes où toute la famille vit autour de ses êtres chers, fait un cercle qui les entoure d'une empathie anxieuse, d'inquiétude tremblante et d'alarmes dramatiques dont les scénarios se transmettent par des figures typiques (tant ancillaires que dominales) qui en portent, en leur émotionnalité particulière, une sorte de responsabilité spéciale. Les malades vivent, au plus proche des veilles et des sommeils de leur entour, une passion que celui-ci sait influençable, dans un grand nombre de cas, par l'art et tous les secours humains possibles. Ce sont, pour l'entour familial, des *expériences collectives, spécifiques à lui, vécues dans la bulle formée par la famille*, vivides d'une *proximité corporelle extrême*, d'une *vivacité sensorielle*, en particulier *olfactive*, des *présences de la maladie et de la mort sous le toit*, derrière les portes qu'on interdit aux enfants; ce sont des expériences de l'être-sans-ressource de cet entour pour secourir celui qui, quittant sa ronde, en occupe le centre et en devient le reproche par ce qui de cet entour consent, en quelque sorte, à son terrassement et sa gisance. La *délicatesse des complexions* des individus (citadins) grandissant dans ces atmosphères, qui semble courante si l'on s'en tient au roman, a à voir avec ces expériences où se vit, portée par l'extrême « affection » familiale,

93 Tous les termes mis entre guillemets sont des citations de l'entrée *decubitus*, du Dictionnaire de James. La « déjection », qualifiée, plus précisément, de « totale » dans les développements de l'entrée, traduit l'*erriphthai* de la tradition hippocratique, qui se décrit comme *decubitus ad pedes* dans la nomenclature latine – comme cette manière de se couler vers les pieds qu'a le corps en s'affaissant dans les derniers stades de l'agonie.

94 Le lit et les chambres de malades ou de mourants sont encore très présents dans le roman de la tradition romanesque au XX<sup>e</sup> siècle, celui d'un Mauriac, d'un Bernanos, même d'un Camus. La chose est sans doute en relation, justement, avec la condition sanitaire dont nous parlons, et qui ne change vraiment que dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le roman *La Peste* est une espèce de rémanence romanesque de la condition sanitaire ancienne, qui apparaît improbable en son temps, mais fait précisément l'objet d'une fiction expresse. La diffusion épidémique d'une maladie comme la peste, quasi éradiquée dans la nouvelle condition sanitaire, est elle-même improbable. Par contre, à la supposer déclenchée, elle n'aurait nullement pu être facilement maîtrisée tant à l'époque pasteurienne (avant l'invention des antibiotiques) qu'à l'époque pré-pasteurienne.

par la chaleur et les mollesses de ses soins, cette perte en soi de l'aide, l'évanouissement en soi de toute ressource qui ferait tenir debout et donnerait la force d'aller. Là, il n'y a plus qu'à se laisser choir dans les mains si chaudes et secourables des êtres les plus caressants – et les plus oppressivement redevables à soi de leurs secours et de leurs caresses.

La *gisance* fiévreuse, malade ou agonique dans ces atmosphères est *au cœur de l'attachement affectuel familial*, de ses aimances absolutisées et de ses dettes inextinguibles. Or, d'évidence, dans les transitions vers l'horizon postanankastique, tant cette gisance que les attachements qu'elle porte à une cristallisation symbolique impressionnante, ont cédé; comme ont cédé les étroitures et les duretés existentielles du monde dont elles font partie. Ce qui, dans son effondrement, cède et donne à ceux qui vivent le lien familial du dedans le sentiment d'une libération, c'est précisément l'enclôture qui lui est si propre. Les familles sont, au point extrême de leur évolution qui en fait l'enclos de ces chaleurs et de leur morbidité, des « foyers clos », des « portes refermées », non pas uniquement sur des « possessions jalouses du bonheur »<sup>95</sup>, mais sur *le « renfermé » de la famille elle-même*. La famille se ferme d'abord par un souci de maintenir sa face, de correspondre aux très hautes exigences de la faciation dans une société sur-faciante, donnant *prosôpon* à chacun et l'assujettissant ainsi à une tension qu'il doit produire intérieurement d'une application à soi de l'augment symbolique de la stricture de l'*anagkê* et qui sera celle de sa face. Or, dans ce contexte, *l'intérieur, l'à-part-soi de la production de la tension faciale est celui de la famille*. La face et sa tension ne sont pas strictement individuelles, mais se portent solidairement par le *groupe*, en un sens, *présocial* « *grumelant* » dont les membres se maintiennent en lui non pas d'une structure claire, d'une réciprocité organisatrice, d'une interdépendance productive, d'attachements qui subissent climactériquement les défections qui les font décliner, mais de tout le contraire: la famille, à l'apogée de sa clôture affectuelle coïncidant avec la transition époquale que nous décrivons, est un *magma attachemental sans cristallisations*, voué à se porter d'une aimance extrême sans voies de déclin, *sans* que s'ordonnent de ses cristallisations, précisément absentes, des *décristallisations ordonnées* qui rendent chacun de ses membres, dans des intervalles biographiques donnés, à une « Jemeinigkeit » (être-à-chaque-fois-à-moi) salutaire.

**\*Rupture de l'enclos familial et sa défusionnalisation avec la levée des détresses de la subsistance, de la gisance et de la faciation\***

La *famille* est ainsi la première adresse des contraintes de la faciation et ne se libère de ces contraintes qu'*avec l'avènement d'une communication sociale sous-faciante*, devenant possible par la levée des détresses décrites. Elle perd ses secrets de leur viduité même: nourris par la peur de la mise à nu de ses déficiences et de ses misères derrière les « façades » de sa « face », ses secrets sont des cloques, transparentes et vides, dans la lumière prosaïque de la vie privée. Elle *perd* surtout la radicalité, la fusionnalité, l'incontourabilité, *l'indéfinibilité et l'inextinguibilité de ses attachements*. Ceux-ci fondent des devoirs: des dettes d'aimance, des dettes du faire et du don, des dettes morales obligeant la conviction, jusqu'aux dettes du penser (à). Toute cette *débitorité vit de son indéfinité et de son excessivité*. Aucune obligation qui puisse se formuler clairement et prescrire un dû dans une quantité et une qualité définies. Aucune

95 Je cite la célèbre déclaration de haine lancée par le jeune Gide dans *Les nourritures terrestres* (Paris 1897, p. 76).

qui ne se salisse d'une telle allusion à une clarifiabilité de ce sur quoi elle porte. Aucune qu'un donner ou un rendre puisse vraiment éteindre. Aucune qui n'ait son éclat et sa justesse d'excès qu'elle fait faire au détriment de l'individu obligé, lequel ne se trouve donc au diapason de l'exigence imposée à lui que par un service de sa dette qui excède ce qu'il peut véritablement prêter et qui, psychiquement et humainement, le meurtrit.

C'est tout cela qui s'efface de l'horizon de la famille et des relations dont se tisse son enclôture et son intériorité. En sa place se tient un *horizon relationnel désexcussivisé, prosaïsé*, où les dettes ne s'inscrivent plus d'un don de la jeunesse, des yeux, des mains, de la santé, de l'épargne de toute la vie, etc., mais se distribuent et se sociétalisent. C'est l'*enclôture familiale qui se rompt et s'ouvre sur le dehors du social*, le laisse la pénétrer, se déployer partout en ce qui était auparavant ses sanctuaires. La *sacrificialité* est ce qui est touché en premier, du moment que la responsabilité pour la survie, la vie, le bien-vivre, l'instruction, le revenu, les risques sanitaires, l'âge, le grand âge, la dépendance, et même l'humeur ou la motivabilité n'est plus du tout une responsabilité familiale – pour ainsi dire présociale, mais principalement sociale et faisant l'objet des ingénieries et des régulations sociales les plus importantes. La *sociétalisation des tranches vitales, des épaisseurs symbiotiques qui tombaient autrefois dans la bulle familiale* fait faire irruption dans celle-ci à une puissance de transformation et de réordonnement qui peut être comparée à un vent violent qui fait voler les parois du renfermement familial et ouvre la famille à l'air. La *levée des détresses de la subsistance, de la gisance et de la vigilance faciale dé-vaste la famille*, la fait traverser violemment par les puissances extériorisantes du social. Elle transforme l'économie psychique de la dette à l'intérieur de la famille et brise les dynamiques des attachements absolutisants.

La levée des détresses est montée d'un *horizon au-delà de l'anagkè* dans lequel la récession des structures anankastiques n'est pas seulement transformation des conditions sociales de l'exister, ni non plus seulement une transformation sociale du familial; elle est transformation de l'exister en tant que tel et *translation de son habitat total*, de son « *œcumène* », *sur un autre versant de l'être* – le versant que nous appelons gratificateur. Elle a donc une prégnance particulière qui ne peut se deviner *a priori* ni s'induire de comparaisons faites avec des transformations époquales historiques arrivées à notre connaissance. D'une part, parce que nous ne disposons pas d'une théorie de l'*anagkè* ni de la *metanagkè*, c'est-à-dire ce qui vient après elle d'une levée de ses détresses; d'autre part, parce que les précédents manquent pour des comparaisons avec des transformations historiques semblables. Nous *ne disposons que du miroir anankastique* et de ses contrastes et cela n'est pas suffisant *pour* une véritable théorie de ce qui se construira bientôt peut-être irrégulièrement à lui. Il ne s'agit pas ici d'approfondir la description de la prégnance existentielle en tant que telle, mais d'aller à la dimension psychique, plus précisément désidériale, en laquelle cette prégnance se déploie d'une manière sensible et particulièrement déterminante.

Ce qui est clair, d'abord, c'est que l'économie affectuelle des attachements familiaux telle que nous l'avons reconstruite ne peut perdurer au-delà de ces transformations. La *désenclôture du familial*<sup>96</sup>, son aération par des rapports extériorisants, y introduisant les logiques pragmatiques

96 Précisons: du familial sous sa forme critique, hypertendue des derniers stades anankastiques où la résonance algésique-anxieuse du sentir transforme le sens de la patience.

de l'économie, de la médecine, de l'urbanisme, de l'instruction utile, etc. l'ont profondément *défusionnalisé, dégrumelé, désexcessivisé* et ont *sociétalisé* sa substance. Il s'ensuit un déclin de sa débitorité si particulière et un dégagement des sujets d'une économie psychique de la dette restée déterminante jusque dans les cliniques psychanalytiques des années soixante-dix et quatre-vingt du xx<sup>e</sup> siècle. De cette constitution morbide de la désirance et de l'affection humaines avait sa prégnance et sa solidité une *clinique de la névrose* qui n'avait pas à se demander ce qui à l'arrière-plan des liens familiaux cédait et ce qui pouvait en changer dans la dimension de la structuration du désir. Plus tardivement, la psychanalyse a accompli un tournant : elle ne voyait partout dans sa clinique que des formes de récession de la névrose, une *dé-névro-tisation* du désir prenant place d'*affaiblissements extrêmes du refoulement*, conséquence à leur tour d'une incapacité sociétale à poser de l'interdit et à consentir à son « enforcement », c'est-à-dire à consentir à des frustrations ou des castrations du désir.

La travail de conceptualisation fait jusqu'ici nous permet de poser ces questions avec une certaine rigueur. La figure en jeu ici n'est pas simple et demande de faire fonds de ce que ce travail a livré de plus précis. En effet, dans la dimension désidériale, c'est d'un réfléchissement du désir en lui-même et en un autre qu'il s'agit, dans les résonances communes d'un sentir de l'affection. Dans une telle figure, une *oscillation* aura lieu, qui ira de l'*exigence du désattachement* à une *retombée dans un consentement à la consommation de soi* dans une dynamique qui revivifie les visages de l'*anagkè* et place une représentance de celle-ci au cœur du mariage et de la filiation.

**\*Le nouvel horizon d'une vie qu'on peut désirer vivre et qui est là pour être vécue. Les strictures de l'ordre symbolique ne sont pas simplement rejetées, mais l'ensemble de l'existence réordonné autour d'un exister propre\***

Le dépassement des cadres anthropologiques de l'*anagkè* délie l'individu des étroitesse natives et de leurs réduplications en soi sous la forme d'exigences faisant la tension de sa face et des retranchements qu'il inflige à son propre désir. Ce déliement a clairement un aspect libérateur, mais change-t-il la constitution morbide du désir, change-t-il en d'autres termes sa transmission névrotique ? L'affleurement de l'horizon postanankastique promet-il quelque chose de ce changement ? La réponse n'est pas encore mûre, mais ce qui est certain, c'est qu'en ce *nouvel horizon, la vie est là pour être vécue, et non plus pour être soutenue* jusqu'à ce que sa fin amène la fin de sa patience. En ce sens, elle n'est pas subordonnée à quelque exigence qui demanderait qu'elle, cette vie, se consume pour la soutenir, c'est-à-dire ne soit pas vécue pour elle-même, mais qu'elle soit renoncée comme une virtualité de vivre ce qui se donne à vivre dans un plan personnel de vie. Mais *que veut dire une vie qui ne se renonce pas*, qui ne se laisse pas consumer par autre chose qu'elle-même ? Comment exister sans perte pure, voire d'autre chose que de perte pure ?

La supposition pendante ici est que *l'exister peut se désirer en tant que tel* et se vivre non pas comme un lot donné d'un monde qui roule sur lui et bien au-delà de lui ses anneaux adamantins, mais comme quelque chose que l'existant se donne à lui-même comme plan, comme espace à emplir de son vivre. Une telle supposition ne peut pendre que d'un « firmament », d'un toit d'évidences extrêmement fermes. Et il est frappant qu'un tel concours évidentiel et son affermissement aient eu lieu en si peu de temps, les grandes et constantes évidences de l'ancienne anthropologie étant tout autres. Ce n'est que depuis « peu », en effet, que *le nouvel horizon*

d'après l'*anagké* a commencé à envelopper de ses plages l'ensemble des domaines du sens. En cet horizon, les choses peuvent être présentées, d'un essai de leur donner parole qui explicite leur évidence, simplement : avec les réductions très fortes des détresses natives et la récession décisive de leur réduplication dans un devoir-être, un ordre symbolique, *l'existence ne doit de prise en compte qu'aux nécessités fonctionnelles* qui gouvernent son « assurance » ou sa prestation par et dans la communication sociale. La *dépense en perte pure était liée à l'augment symbolique* « castrateur » qui lui exactait le consentement à sa consommation par simple application à soi de ses duretés, cumulant en une nécessité fantasmatique de sa perte. *Dépourvue de cet augment, elle rejetterait les strictures* qui l'enserrent et s'ouvriraient aux espaces de liberté dégagés par les rationalités purement fonctionnelles qui réordonnent le sens du monde.

Une telle présentation des choses trompe. Certes, les *strictures de l'ordre symbolique* ont cela de spécifique qu'elles sont *toujours surnuméraires* et se surajoutent à celles, basales, sans lesquelles l'existence ne saurait être assurée ni conservée dans le monde ; cependant, une *pensée étageante* qui enterait la couche symbolique des poïèses sociales du sens sur une *couche fonctionnelle* qui constituerait une sorte de *sous-bassement* pour elle, est *étrangère aux intrications* dont ces poïèses sont tout simplement faites et des tensions dont elles ont leur force signifiante. Le *niveau fonctionnel de l'action* – ou de la communication, pour le dire avec un concept plus large, en même temps que plus précis que ceux du systémisme parsonien – est, en tant que tel, celui de *projections plénières du sens, intégrant* souvent une certaine *symbolicité* et empruntant toutes sortes d'éléments de signification à toutes sortes de registres. La dominance du fonctionnel comme celle de la dynamique de différenciation déterminante dans l'émergence de la modernité ne correspond nullement à une quelconque réduction à l'instrumental et à ses rationalités unidimensionnelles. « Fonctionnel » peut être projeté plus intelligemment comme ce qui correspond aux schémas aprioriques de structuration de l'action – lesquels font apparaître les lignes le long desquelles de l'action arrive à constellation, et en-deçà desquelles elle n'y arrive pas. On éviterait ainsi la *confusion avec les fonctionnalités purement instrumentales* qui se construisent de tout gain comparatif d'efficacité qu'une action ou un complexe d'action enregistrerait par rapport à d'autres.

La question est donc de savoir si le monde dans lequel nous nous retrouvons après les déconstructions massives du symbolique et de ses augments d'exigence normative, libre pour un exister qui peut ne plus se renoncer dans son projet même ? Assurément, une *libération* est là, large, de poussée unie, montante sur toute la ligne de l'horizon, et non pas simplement orgastique, se faisant dans des luttes et des explosions rebelles. Dans ce nouvel horizon, elle concerne tout le monde, est l'affaire de chacun et *réordonne les existences autour d'un exister propre*, se projetant comme un plan de donner à sa vie des contenus s'organisant habilement à former des blocs qui se soutiennent eux-mêmes, sans référence à une chose pour le bien de laquelle ils sont recherchés. Le nouvel exister *n'a plus de « sake » (for the sake of)*, n'a plus de cause pour la « grâce » de laquelle il se dédie. Dans ce bien et cette grâce il y a l'« amour », demeuré dans l'expression, désuète aujourd'hui, chez Molière encore vivace : « pour l'amour d'eux », signifiant simplement : à cause d'eux<sup>97</sup> qui peuvent précisément être des fâcheux, qui

97 « Je me suis dérobée au bal pour l'amour d'eux », dans *L'Ecole des maris*, III, 9. J'emprunte cette remarque sur le sens ancien de l'expression au Supplément du Littré (Entrée : amour). Les références au provençal et au patois messin en font partie.

ne sont point du tout « aimés ». Le provençal a la contraction, *parmor*, *pramo*, (de *per amor*) pour dire : à cause de, le patois messin *pr' amou* pour dire : vu que, attendu que. Le respect, la prise en compte donnés à une chose (*sake*) sont toujours une sorte d'estimation, d'« amour » pour elle. Cet « amour » peut être fait d'un tout autre affect, par exemple de haine ou d'horreur. En somme, *partout où prévaut une chose*, où son valoir (*valere*) a force, il y a prise en compte d'elle, c'est-à-dire « *amour* » d'elle, *re-spectus* (deuxième regard, égard redoublé) fait toujours de crainte – que ne se perde sa faveur. Ce sont là les *racines attachementales de tout valoir d'un* « *sake* », d'un *Autre*, « *parmor* » duquel quelque chose, dans l'exister, est consenti, « *parmor* » duquel l'application à soi de son « coût » le fait coûter à soi un renoncement soutenu dans sa rigueur et dans sa « patience ».

**\*L'exister autotélique. Projections autocentrées du faire et du devenir, faisant toujours prévaloir la gratification et l'éthicité intrinsèque d'une appropriation individuelle des virtualités de l'existence\***

C'est précisément de l'antifigure de cet exister « *parmor* » d'un *Autre* et pour son « *sake* » que se déploie le *nouvel exister* « *autotélique* », comme nous l'appellerons. Cet exister vit d'autodédication, sans respect pour la faveur et la propice (pour le dire avec l'ancienne langue), le gré d'un *Autre* quelconque. Une attention à un « *faire* », à un « *devenir* » *primaires*, comme présuppositionnels, fera concevoir des projets, par exemple, de formation puis d'entrée dans la vie professionnelle, le tout selon les dispositions et les envies personnelles, les vœux de revenu, les préférences géographiques de domiciliation, la volonté de maintenir des relations sociales, amicales ou familiales, etc. Des considérations « éthiques » peuvent parfois venir s'y ajouter, comme un souci de sens supplémentaire qui, au bien-être personnel adjoint une prise en compte spéciale du bien des autres. Il faut souligner ici la qualification de la prise en compte comme « spéciale » pour bien comprendre que les *projections les plus autocentrées sont toutes socialisées* et représentent des participations individuelles à l'opération des sous-systèmes sociaux qui, elle, flue avec le reste des contributions sub-systémiques dans la communication sociale. En tant que de telles participations, elles contribuent à la production sociale des produits sociaux et sont ressenties comme principiellement contributrices à son œuvre, elle-même perçue comme principiellement positive. Elles ne peuvent être marquées négativement que dans des cas exceptionnels où d'évidence, sans qu'un scrupule éthique particulièrement insistant y soit nécessaire, la contribution en question est jugée comme intrinsèquement nocive – comme, pour beaucoup, dans le cas de la vente d'armes.

Principiellement donc la *production de l'exister dans la communication sociale* est vue comme une poïèse ouverte sur la prestation d'une existence gratifiante. Elle est surtout ouverte, comme par une *loi de prévalence continue de la gratification* en elle, sur des potentiels de rétablissement de la gratification principielle de cette production du social par lui-même là où celle-ci produit en même temps, et massivement parfois, de la disgratification. L'ouverture sur un avenir perçu comme perpétuellement croissant est *ouverture sur un avenir où la gratification prévaut principiellement* et, au bout du compte, constamment sur celui de la disgratification dans cette croissance même. Ce qui vient de l'avant à l'exister représente des virtualités qui sont toujours plus larges que celles dont l'avenir réalisé dans le présent fait la tension et l'empan d'ouverture de celui-ci. L'évasement de l'entonnoir par lequel la contingence venant du futur entre dans la communication sociale va toujours croissant, mais à *aucun* moment

de cet élargissement continu du présent à l'intégration du nouveau il n'émerge un *doute que la balance de la somme des gratifications et des disgratifications* produites dans la communication sociale *penche vraiment du côté de celles-ci*; ou si un tel doute devait consister, à aucun moment la conviction n'est absente – même si elle n'est pas toujours explicite – que la dynamique de l'ouverture au nouveau en tant que telle ne fasse prévaloir finalement le surpasement de tous les inconvénients du nouveau par ses gratifications.

*L'ajout éthique n'est pas indispensable pour donner sens à la projection de sens individuelle*, qui l'a déjà de sa simple insertion dans le tissage social du sens, accompli sans cesse dans une communication sociale qui entoure et engolfe les individus de ses poïèses. Se former puis travailler pour gagner de l'argent et se faire une vie – tranquille ou intéressante –, cela se donne comme un projet qui fait suffisamment sens et ne demande aucun complément. Altruisme et désintéressement ne *doivent* pas intervenir pour que le projet acquiert une clé de sensation qui le rende complet, capable d'avoir une tension intrinsèque pour sa poursuite et de se motiver d'un élan. On pourrait même parler d'une « *éthicité* » *intrinsèque* de toutes ces projections du fait même de la bénéficence ou positivité principielle qu'elles ont de leur insertion structurale dans l'œuvre de la communication sociale et de leur contribution constante à elle. Cela contraste fortement avec le flétrissement principiel et radical de toute entreprise « *intéressée* » dans la civilisation chrétienne et de tout ce qui se tisse d'une projection de sens centrée en un moi qui ne s'y projeterait que seul<sup>98</sup>.

L'attention à ce faire et ce devenir primaires cache une attention à un faire et un devenir qui n'apparaissent comme secondaires que d'une illusion à la fois chronologique et causale. Il semble évident que, quelqu'autres buts que l'on ait dans l'existence, le plan de ceux que nous venons de décrire est nécessairement premier, car il correspond à un plan fonctionnellement présupposé par tout autre. Par ailleurs, la simple logique du temps veut qu'une instruction précède tout faire qui a besoin d'elle pour s'orienter et qu'un agir adulte soit précédé d'apprentissages juvéniles. Le fait est que la *toute première intentionnalité d'une existence libérée des attachements radicaux et de leur déditorité* excessive est celle qui va à l'*établissement de relations indispensables à la motivation et la conservation dans le désir des projections primaires* décrites. Le *tout premier plan de projection de la sensation dans l'horizon postanankastique* est celui de la projection des projections, *celui qui constitue l'espace même où ces projections vont avoir lieu*, et qui est précisément l'espace de l'existence comme espace à remplir par ce qu'un exister libre d'exister pour lui-même, un exister autotélique comme nous disions, y projette de contenus d'existence. Or, cet *espace* n'est pas vide ni béant pour qu'y tombent des multitudes de projections et de contenus indéfinis. Il est *texturé* d'une *texture* en laquelle les *contenus s'émeuvent* pour devenir les contenus des projections individuelles de l'exister. L'espace entier est tissé dans les opérations de la communication sociale, générée et régénérée continuellement à l'arrière-plan de tout exister individuel. Sa *texture est primairement celle d'une offre*, puisque d'elle s'émeuvent des contenus, invités pour ainsi dire à s'y produire.

98 C'est-à-dire le plus souvent avec uniquement ceux qui lui conviennent, alors qu'il est sensé y inclure justement ceux qu'il lui déplairait fortement d'inclure. C'est avec l'inclusion « violente » de ceux-ci – c'est-à-dire leur inclusion non naturelle, violentant le moi et sa complaisance avec lui-même – que son action commence à devenir méritoire, puisqu'elle va dès lors à l'encontre de l'adjuvance hétéronomique, pour le dire avec Kant, de l'utile et de l'agréable à soi.

L'espace ainsi texturé *fait avancer au-devant de l'exister des virtualités et des disponibilités qu'il n'a qu'à saisir pour faire siennes*. J'ai appelé dans des travaux précédents ces virtualités / disponibilités des « *hédonies* » et proposé une architectonique de leur espace.

**\*Au-devant de l'exister autotélique s'ouvre un espace pré-potentialisé, gros de virtualités gratificatoires : les hédonies, allant de pair avec une gémiation de l'individualité. Le souci éthique culpabilisant perpétue la fabrication névrotisante de la dette\***

Le monde s'offre à l'existant individuel en lui comme un espace ouvert au-devant de lui pour qu'il s'y projette d'un exister se donnant à lui-même son propre projet, c'est-à-dire ne soutenant aucun projet venant d'un Autre et s'ordonnant à lui d'une consommation de l'existence en perte pour elle-même. Il *s'ouvre à l'exister individuel autotélique* comme un *espace pré-potentialisé, topologiquement non inerte, dont les surfaces s'enflent, s'émeuvent et montent au-devant de l'exister*. Sa texture potentialise à l'avance une multitudes de projections existentielles et invite l'exister individuel à faire advenir dans cette texture ses propres architectures téléologiques en lesquelles il organise son faire et son devenir. Ce sont alors de *petits paquets d'hédonies* qui sont considérés et leur *agencement au sein de trajets temporels* d'étendue variable : principalement la vie s'offre comme ce en quoi on a projeté des *séries de poursuites articulées autour de gratifications* qui ponctuent, orientent, constellent les projets de l'exister. La question que l'individu se pose quand il se propose des projections de sens et d'action (i.e. la question : que ferai-je?) va à des réponses qui demandent la plupart du temps des décisions pour *sérier les virtualités gratificatoires qui s'offrent et en faire des contenus vécus de l'existence*, réalisés sur des trajets donnés de celle-ci.

J'ai montré ailleurs que la *structure de cet exister autotélique dans un espace ainsi texturé* et gros de ces virtualités amenait une *nécessité structurelle* : celle d'une *montée à centralité de la relation intime* ainsi que celle d'une *gémiation de l'individualité*. L'individualité contemporaine demande à se réaliser dans une figure « double-individuelle » – j'emprunte le terme par lequel je désigne cette figure à Freud qui parlait de « *Doppelindividuum* » dans sa description de la relation amoureuse. L'orientation dominante de l'individu n'est ni sociale / politique comme l'imaginait l'*Aufklärung*, ni familiale-attachementale comme les transitions anankastiques du XIX<sup>e</sup> siècle l'ont constituée. Elle *va à une figure d'individualité gémifiée dans la relation intime*. Aucune autre figure ne peut faire correspondre l'exister autotélique contemporain à son espace de projection et sa texture de potentialisation d'un nombre indéfini de gratifications possibles.

Le *supplément « éthique »* se donne, dans ce contexte, comme un supplément de sens qui *raccorde l'exister à la question du sens* de l'existence telle qu'elle s'est posée dans les religions et les philosophies. Son fait est caractérisé par cela, qu'à la différence de ce qui était le cas dans le repère anthropologique où cette question se posait si instamment, ce supplément n'est *pas nécessaire pour soutenir les sensations de l'exister autotélique*. Celles-ci seaturent, en effet fort bien, dès que la gémiation intime s'engage et que les gratifications potentialisées dans l'espace de ses projections se laissent agencer sur des trajets, même mineurs, de l'exister. Et *cependant*, il n'est pas possible de prétendre que le souci éthique est résiduel ou ne vient que s'annexer à la communication dans certaines conjonctures déterminées par des convictions et des sensibilités individuelles. Le *souci éthique* a d'évidence un *moment dynamique* qui le fait opérer de manière *ubiquitaire* à travers toutes les scènes de la communication sociale : partout,

dans l'économie, la politique, le droit, les sciences, la médecine, les relations de sexe, etc. un *scrupule est toujours là qui accuse et incrimine* des systèmes, des institutions, des groupes d'intérêt, des individus, et les rend responsables non seulement de dysfonctionnements et d'insuccès, mais très souvent du succès même de l'élargissement de l'avenir et de la vivacité de sa progression. *Il y a trop de « croissance » dans le monde*, qui exténue ses ressources et meurtrit les humains qui en deviennent, de cette croissance, les objets, au lieu d'en être les sujets, choissants, désirants, recteurs. Une telle incrimination *ne veut rien dire d'autre que le monde est trop le monde qu'il est*, avec sa gratification structurelle. Et c'est cela qui est étonnant. C'est la *structure même du monde tel qu'il se produit dans l'aujourd'hui postanankastique* qui est mise en cause : le monde est un présent en élargissement à mesure qu'entre en lui un futur par un enfantement à l'envers, où la tension d'expulsion vient de l'avant et de l'enflement extrême de ses volumes, introduisant, avec une certaine violence, dans cet anneau de l'aujourd'hui tendu on ne peut plus un multiple de contingents qui vont s'encycler dans sa gratification principielle. C'est cette structure même, dont se montre sans grande difficulté le sens de fondamentale bénéficience en lequel tout ce qui s'y rapporte se projette, qui *est incriminée*.

Il faut donc reconnaître l'existence d'une inversion qui se produit ou qui s'est toujours déjà produite dès la constitution même de l'horizon postanankastique et de l'exister autotélique qui s'y effectue. En même temps que se posent et arrivent à complétude les structures d'une *nouvelle mondanité établie sur le versant gratificateur de l'être*; en même temps que dans l'intention (non réfléchie) *toutes les visées du sens participent de la pré-projection d'une bénéficience principielle de la dynamique à l'œuvre dans ces structures*; une *inversion opère* qui charge d'un poids aliène et projettent une ombre sur l'ensemble de ces visées. *Partout, le ressenti d'un désordre, d'un manque, d'une injustice, surtout d'une faute*, est là. La responsabilité du monde tombe dans le giron de cet élément engouffrant de toute subjectivité qu'est l'intersubjectivité de tous les vivants humains, qui forme l'acte ou le présent de la communication sociale. Et cette *intersubjectivité planétaire a toujours mal fait*, « laisse toujours à désirer » quant à ce que le monde est dans son présent. L'humanité est inquiète de ce que toujours et quoiqu'elle fasse, dans la plus claire splendeur et plus assurée souveraineté de son exister autotélique, elle produise de la disgratification, *alors même que le sens même de son nouvel exister fait structurellement prévaloir la quiétude* d'un prévaloir de ses dynamiques d'encyclerment fonctionnellement appropriateur de la contingence entrante.

L'inversion en question ressemble à celle observée dans les phénomènes psychiques de culpabilisation, où *de la dette est constamment fabriquée*, là où, en toute clarté, devait régner un échange et s'établir une coexistence qui se sont libérés de son emprise. Il s'agit d'une recontamination constante par la dette qui la refabrique et la redissemine partout. Il est facile d'y voir une sorte de loi de non sortie, de *prise structurelle dans la transmission de la constitution morbide de la psychè*. De la névrose est produite dans les attachements qui lient une génération à celle qui la précède et l'engluent dans la culpabilité qui naît de l'ambivalence de ces attachements : le désir de s'y héberger d'un amour et d'une soumission entiers ; le désir de les trancher d'un élan meurtrier, dont l'impulsion ne saura se réprimer en un confinement dans l'ambivalence, mais précipitera un passage à l'acte inscrit, de son événement protohistorique, dans l'ontogénèse de la psychè. L'affleurement de ce grand réordonnement structurel qu'est *l'exister postanankastique ne serait pas de nature à rompre cette transmission*. On n'échapperait pas à l'exigence d'un Autre, même mort, de la mort de toutes les transcendances.

Des *formes de Grand-Altérité subsistent*, même là où ses figures immémoriales ont fini de se fugitiviser en ombres, en schèmes, en noms creux, en évocations sans vocats. Et ces formes suffiraient pour que *se continue la comptabilité du grand Livre de la Dette*, celle qui inscrit le jour et le respir, l'eau et le feu, toute essence, tout heur et toute bienfaisance au débit d'une humanité qui doit les payer, en somme et dans le menu, d'une *tisis*, d'un dû. Ce prix est à retrancher sur soi en un sacrifice où se célèbre le retour renouvelé de la balance d'être à son incorruptible justesse.

**\*Inexistence de formes symboliques capables de donner sens aux figures de la victime apparaissant dans le nouveau repère – comme ce qui décroche de la généralité du mouvement de gratification et s'exclut du désir du divers de l'hédonie profus dans l'espace de la communication\***

Le recours à ce cadre d'interprétation semble tout à fait éclairant puisqu'il explique en quelque sorte l'*ubiquité du scrupule et de l'incrimination* par l'*ubiquité de la gratification* elle-même ainsi que par l'*inexistence de formes symboliques où se signifieraient* et s'agiraient, dans la dépense et la décharge sacrificielle, les *affects de culpabilité et la ferveur de ses réparations* meurtrissantes de soi. Dans leur désymbolisation, la faute et la dette vont se cristalliser dans le succès et l'insuccès de ce qui fait le monde aujourd'hui dans sa gratification foncière. L'insatisfaction est produite partout avec la satisfaction, d'une même dissémination et d'une même généralisation, en elles-mêmes, tant l'une que l'autre, surprenantes. Mais ces *cristallisations* ne resteront pas dans l'abstrait d'une incrimination comme hystérique d'un désir agacé à la fois de ses comblements et de ses frustrations. Elles se fixeront sur des *narrativisations et des mises en image de la disgratification* que sont les *figures humaines de la victime*. Derrière tout ce qui peut se percevoir comme une mise en défaut d'un processus quelconque de la communication sociale inscrit dans l'un de ses systèmes et encadré par ses structures, régulé par les irritabilités de ses connexions et l'agilité de leurs adaptations; derrière toute mise en défaut de ce genre qui a tendance d'apparaître comme une sorte de dysfonctionnement technique quasi impossible à exclure vu le nombre, la complexité, la densité et la nouveauté des opérations qui y sont impliquées; il y a une surface de passibilité extrêmement sensible qui est celle d'une existence et d'un désir humains qui s'en trouvent atteints. Cette surface est un visage qui apparaît comme le point d'impact de cette *trajectoire manquée d'un processus efficace* de la communication. Comme un projectile perdu, dont on ne maîtrise plus la trajectoire, il *va heurter un destin qui avait, lui, sa marche ordonnée dans l'ordre de la gratification généralisée*. Une fois heurté, ce destin bascule dans l'une des échancrures du versant gratificateur de l'être où l'œcumène toute entière a sa demeure. Là, il est empêché de participer au mouvement général montant au rythme duquel l'humanité postanankastique génère et régénère son attente basale de nouveautés qui augmentent la profusion et la diffusion des gratifications.

De fait, profusion et diffusion gratificateurs s'alourdissent, se densifient, s'augmentent et prennent la figure et le ressenti d'un mouvement général montant qui emmène tout le monde vers des aisances de plus en plus grandes dans le déroulement de ses poursuites. Ce mouvement est marqué par la désuétude d'un nombre de plus en plus grand de malaises, c'est-à-dire de points de passage qui, dans le cours de poursuites humaines, font friction, ralentissent celui-ci et le grèvent d'impédance. Le monde humain vit dans l'attente constante que chaque jour lui apporte les nouvelles de nombreuses facilitations de tout ce qu'il fait et souhaite voir fait; les

nouvelles d'incrément de fluidité, de non pénibilité, d'inimpédance, parfois de transport de tout un complexe de la praxis dans un repère magique dans lequel il n'y a plus de commune mesure entre les moyens investis dans la réalisation de la tâche et ce que celle-ci représente en termes de transformation des faits du monde.

Une *victime* est un *individu qui ne fait plus corps avec ce mouvement*, qui s'en détache et n'en est plus porté. Une problématique apparaît chez lui qui inhibe en lui ce prospérer collectif fait d'un approfondissement de l'habiter, de la jouissance de la nouvelle demeure sur le nouveau versant. Son *exister n'est plus montant avec tout le reste* et n'a plus de cette lente ascendance l'aprobabilité des existences qui font corps avec cet établissement du monde et leur accomplissement dans une « immanence » qui rend désuète l'ancienne question du sens. La figure de la victime est structurellement marginale dans le nouveau monde, mais aussi structurellement centrale pour sa construction tel qu'il est. Le monde d'après l'*anagkè* n'est pas le monde de ceux qui en lui se détachent, par un accident quelconque, de son mouvement intrinsèque, mais bien le monde de ceux qui vivent en lui la montée continue en gratification, l'approfondissement de ce nouveau mode d'habiter l'être qui le caractérise fondamentalement. Ceci dit, c'est de cette *généralité du mouvement et du faire corps avec lui*, c'est-à-dire de la *généralité de la dissémination de la gratification postanankastique* que se sustente, comme nous le disions, la *dissémination*, sur son envers pour ainsi dire, *du scrupule et de l'incrimination dirigés contre la dette qui s'en inscrit*. Or, la *surface de sensibilité et d'ignition du scrupule*, c'est le *visage humain victimaire*, figure d'un désir et d'un destin arrêtés d'accident et décrochant du mouvement général, qui la produit.

L'œcumène postanankastique comme cet établissement de l'humanité sur le versant gratifiant de l'être, est structurellement confrontée avec le visage victimaire, quelque faible que soit sa prévalence sociale. En effet, c'est *en tant que désir frappé d'accident et devant pour cela se renoncer* que ce visage l'interroge et l'amène à un souci disséminant, et non pas en tant que pâtir de détresses nues, démultipliées par des attachements radicaux qui en font porter aux individus les rigueurs de manière bien plus stricte que si elles étaient les leurs propres. *Faire corps avec le mouvement général montant de la gratification, c'est participer au libre mouvoir du désir en lui*: l'offre innombrable de chances d'hédonie qui enflent journallement au-devant de lui et en laquelle il se projette en y aménageant ses trajets, ses cumuls, ses consolidations, ses variations propres; ce *divers de l'hédonie est l'espace premier de ses projections et de sa mobilité*. Or, il y a des *accidents* qui touchent un individu et le rendent incapable de telles projections. Ils le *déprivent de la mobilité désirante* dont est faite, substantiellement, la participation au monde dans son nouvel établissement. On pourrait dire, par *contraste*, que la participation au *monde de l'anagkè* se faisait, elle, par une *communion dans un désir renonçant et consentant à l'avance à ce que défaille principiellement sa demande*; c'est-à-dire par le renoncement de tout désir qui irait à se détacher de sa défaite principielle et demanderait à s'élever au-dessus de l'insuccès radical de toutes les voies de l'homme lorsqu'elles ne font plus corps avec le corps du monde.

L'*inversion* est donc claire de l'une à l'autre solidarité avec la masse mondaine: dans le monde anankastique, l'individu est solidaire d'un tout dont il se sent partie par la soutenance et la patience de ce qui lui vient de ce tout et qui l'assujettit toujours aux plans de cet Autre roulant bien au-delà de lui; dans les *conditions postanankastiques*, la solidarité avec le monde est celle d'une *participation au non-renoncement du désir* et de la *production d'un désir*

*suffisamment mobile pour pulser avec le grand mouvement collectif* ascendant étalant des nappes de plus en plus larges de gratification. Dans ce nouveau monde, *ce qui se détache de ce mouvement prend des traits victimaires* et se comprend comme un individu dont le pâtir ne se situe pas dans les détresses axiales, mais dans une incapacité de son désir à être aussi mobile que celui, général, de tous. C'est un pâtir d'exclusion qui n'est pas simplement une forme d'injustice sociale d'autant plus pénible pour la généralité sociale qu'elle est refusée par tous. Les *pâtirs d'exclusion* sont des *formes de pâtir propres à la nouvelle anthropologie* et constituent des « impairments » et des souffrances de désir : c'est de *se sentir incapable de désirer, alors que le désir est attendu de chacun* dans une forme propre de libre mouvoir ; c'est de *se sentir déparié* du désir comme ambiant et de la pulsation *du désir d'hédonie comme ambiance qui fait la souffrance dans ce pâtir*. C'est ce genre de souffrance qui a résonance dominante aujourd'hui dans le sens où c'est celui qui éveille les plus fortes compassions et qui est immédiatement compris de tout le monde comme la forme de malheur qui est celle de notre monde et de nos sociétés – bien que son caractère époqual et surtout sa différence d'essence avec le malheur sous le signe de l'*anagkè* soient très loin d'être reconnus.

**\* Dans le nouveau repère, la souffrance de désir est celle, première, de retranchements faits dans l'aise de corps dé-marqués symboliquement. Donner-voie au désir : son empêchement est détresse et exclusion victimisante \***

Je ne m'étends pas ici sur la figure de la victime – développée ailleurs<sup>99</sup> – et de sa construction fort complexe dans la nouvelle anthropologie. Je me concentre ici sur un aspect de cette figure et son lien à *l'inversion que subit le codage éthique du monde issu de la transformation postanankastique*. Alors que l'émergence de la douleur d'angoisse et son arrivée à une intensité critique dans l'*humanité douloureuse* des transitions anankastiques du XIX<sup>e</sup> siècle faisait résonner le sentir empathique d'atteintes graves à l'intégrité charnelle de multitudes dans la détresse ; alors que les attachements dans cette multitude poussaient les individus à des sacrifices de soi marqués d'une grande cruauté ; alors que pour cette humanité *la détresse est, primairement, atteinte charnelle* qui ne peut être allégée que par d'autres consentements à des atteintes semblables ; *dans le nouveau repère, la détresse charnelle et sa prégnance dans la douleur est à l'arrière-plan, alors que la souffrance de désir est première*. Dans l'ancien repère, la douleur se paie de douleur et l'ensemble du sentir et de ses résonances demeure dans la dimension de cet élément unique ; dans le nouveau, les détresses charnelles étant levées, ce sont les *déprivations relatives de la participation aux gratifications produites socialement* avec la figure d'un exister autotélique qui font la différence et définissent le nouvel élément dans lequel toutes les résonances du sentir ont lieu. Ces déprivations s'étalent sur un *continuum* qui va de *déprivations* liées aux quantités, au plus et moins, tenant au pouvoir réel d'accès aux gratifications (essentiellement l'argent comme fortune et comme revenu) à des déprivations plus qualifiées liant la difficulté d'accès aux gratifications à des incapacitations qui frappent l'individu, temporairement ou définitivement, toujours d'accident. Dans les deux cas, *tout empêchement de*

99 Dans « Wie dicht sind Opfer? Zur Entscheidung der Frage nach dem Ort der Transzendenz in heutiger Gesellschaft », in : *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 29 (2008), Heft 1, p. 37-51, Sonderheft: *Nach Jacques Derrida und Niklas Luhmann: Zur (Un-)Möglichkeit einer Gesellschaftstheorie des Rechts*, edd. Alfons Bora, Gunther Teubner.

*participation à la gratification généralisée* de l'existence dans ces sociétés a un *corrélat* dans un *individu* qui est perçu comme *subissant à tort une réduction de ses chances* de gratification. Une telle réduction lui prête des *traits victimaires* et se conçoit comme un *retranchement fait sur son désir*.

Telle est donc le *schématisme basal de la victimisation* dans ce cadre *et son lien avec le désir*. Sur ce schématisme, d'autres viennent s'enter et développent leur *prégnance* particulière. Certains sont tout simplement dominants ici, alors que d'autres ont beaucoup de mal à établir leur *prégnance* – et se rabattent sur un *mime* des schématismes qui ont le plus de succès<sup>100</sup>. Ceux-ci se révèlent être les schématismes capables de montrer de la manière la plus frappante, c'est-à-dire par des moyens qui les situent *au plus proche de la souffrance de désir*, les *retranchements que la déprivation* (en droits, en ressources) *fait dans l'aise et le libre-être des corps, vécus comme corps désirants*. Ces corps ont *résonance sensuante et empathique* les uns dans les autres du *désir* qui vit en eux et qui leur donne une tout autre signification et de tout autres prétentions à la présence, l'expression et la projection que celle des corps régis par la *détresse native* et marqués en leur chair et en leur mouvement par l'application à soi de l'exigence *deutéro-anankastique* dédoublant la première *détresse*. Les *marquages symboliques insèrent ces corps-ci dans l'ordre d'une reprise de soi*, d'un assujettissement à une *retenue constante*, faite d'un *rentrement de tout* ce qui, d'un *essor* quelconque de *dépense* libidinale ou motrice sans but ou d'une poursuite désordonnée, va dépasser l'*enveloppe normante du corps*. Cette seconde enveloppe du corps limite symboliquement l'extension de sa demande, règle la proximité et la distance qui s'admettent par rapport à ses objets. Elle retient le corps dans les limites de sa figure symbolique admise.

A l'encontre de cette typique de l'apparence et de la tenue du corps, la *typique néo-anthropologique des corps dé-marqués symboliquement* montre des *corps non retenus*, se comprenant comme le *site d'un désir qui doit avoir ses voies* – au sens verbal d'avoir passage sur ses voies, d'avoir « voyage » ou « voyance » en elles<sup>101</sup>. Ce *désir serait-il retenu*, son *essor* vers ses satisfactions serait-il rentré au plus proche du corps pour consister en sa seconde enveloppe dessinant les limites de sa « voyance » (les contours où se densifient symboliquement les arrêts imposés à sa « voie »), qu'il susciterait le *sentiment d'un retranchement fait sur lui*, retranchement qui, dans le nouveau repère, est le *paradigme de l'unique détresse qui encore peut*

100 Les schématismes de la victimisation sont fort bien maîtrisés par la plupart des individus dans nos sociétés. On y recourt sans arrêt, dans tous les contextes et quelque privilégiée que soit la position propre dans la société en général. Ouvriers ou mineurs menacés de chômage, prostituées perdant des clients du fait de réformes répressives, proviseurs de lycée privés d'heures de colle, notaires ou huissiers qu'une réforme « appauvrit », vieilles personnes déshydratées par manque de personnel de soin, etc., les *détresses* qui font les victimes ne doivent pas nécessairement être absolues.

101 Comme on dirait (con)voyer de voie. On dit effectivement le (pré)posé, l'officier « voyer » pour désigner celui qui a compétence pour surveiller la voirie. Voyou vient de voie, mais n'a pas le sens verbal qu'aurait un « voyant » qui serait un vagabond, quelqu'un qui en allant sur les voies, en y entrant et les parcourant, les ferait être des voies, des ouvertures de potentialités d'itinéraires actuels, effectués, déroulés dans des accomplissements *in actu*. « Voyage » se situe, lui, au plus proche de ce sens verbal fort, restitué à partir du sens de l'actualité d'un avoir ses voies (to have one's way) quelque part, en une contrée ou en quelque chose qu'on entreprend et qui se soutient d'un vouloir qui passe, alors, contre et à travers tout ce qui lui résiste.

*être*. Cette mise en échec de la projection désirante d'un corps résonne comme un être-livré de l'individu à la dernière indigence, celle du désir, et à la dernière souffrance qui compte. Surmonter une telle mise en échec par la *restitution aux individus d'un pouvoir de « donner-voie » à leur désir* est perçu comme le devoir premier d'une société capable d'ajouter en elle-même les mécanismes qui produisent ses victimes. L'identification et la déconstruction de ces mécanismes restituent les individus et les groupes victimes en un pouvoir (*re-empower*) qui met fin à l'exclusion du mouvement général de la montée en gratification dont l'envers est, comme nous l'avons vu, le décrochage du désir individuel de la généralité du désir et de sa loisisibilité.

C'est par le biais de l'usage de tels *schématismes de victimisation* que nos sociétés ont évolué vers l'*inclusion de plus en plus large de minorités* autrefois strictement rejetées et honnies. Décisive a été dans cette évolution la *donation d'un visage* aux individus de ces minorités : ce visage a sorti de l'ombre et de l'anonymie les corps et leurs souffrances et en a montré la densité humaine et la proximité tendre. L'*impasse du désir* a été vue comme ce qui détachait ces groupes du mouvement général et les excluait de la plénitude de ses gratifications. Elle a été vue comme ce qui faisait leur malheur et comme ce à quoi il fallait remédier fondamentalement. De ce *paradigme de la construction postanankastique de la victime* et de sa souffrance *en un désir qui est (en) un corps et qui a visage*, s'est généralisée une figure victimaire en soi hétérogène, mais qui tient fortement par une espèce de *contamination, par ce paradigme* originaire, *de l'ensemble des exclusions de l'unisson désirant* subies par un individu. En effet, originellement l'exclusion frappait un désir normativement interdit, considéré comme déviant et non admis à la satisfaction, le désir particulier qui faisait le drame des individus de ces minorités : homosexuels, transsexuels, femmes sortant des gangues normant leur sexualité, noirs osant se doter d'un désir autre que celui qu'on leur supposait, ... Progressivement, c'est *toute restriction placée sur un désir, qu'elle soit normative ou factuelle, qui devient intolérable pour une sensibilité qui y voit la dernière détresse* et résonne avec elle d'une empathie irréductible. Enfin, c'est *tout décrochage d'un désir du mouvement général* de la montée en gratification qui *devient victimisant*, que ce décrochage soit fait d'un interdit ou d'une intolérance sociaux, d'un manque dans les qualités ou les ressources de l'individu ou d'un embarras temporaire qui lui inflige une incapacité.

**\*La dimension algésique de la détresse est fantômalisée. Récession de la gêne axiale qui ne peut s'introduire que par l'opération de médiations spéciales. Le monde postanankastique ne peut que coller à ses médiations ; il ne peut retrouver une adhésion aux anciens tranchants\***

Tout ce qui fait obstacle à ce que des historiens de la culture ont appelé la réalisation de soi (self-fulfilment, Selbstverwirklichung) de la personne est compris comme une atteinte, toujours intolérable, à l'avoir-voie du désir. Avec la très grande variation de degré dans la déprivation des moyens de cette réalisation de soi, la dernière détresse, celle du désir, ne risque-t-elle pas de perdre en évidence et en lisibilité ? Dans un contexte où les détresses natives ont connu la récession que nous avons décrite, *l'atteinte au désir semble reléguer hors de toute mire l'atteinte basale qui était au cœur de toute souffrance*. Cependant, on pourrait construire l'ensemble de manière à garder à l'atteinte basale une place centrale dans le nouveau repère et la substruer en quelque sorte à la première. Une tentative de ce genre est instructive, car elle nous permettrait de réfléchir à la manière dont doit se *concevoir l'articulation*, en ce point

si important de la dimension même de ce qui en l'une et l'autre est l'élément du *vécu de la détresse, des deux plans anankastique et postanankastique*.

On serait tenté d'opposer aux descriptions faites ici la permanence de certains schématismes immémoriaux de la souffrance. Ainsi, on fera remarquer que *beaucoup de victimes dans le monde* d'aujourd'hui *souffrent physiquement*, de manière très concrète, et que leur souffrance ne peut s'interpréter comme une simple impédance de leur désir, telles les victimes d'accidents de la route ou d'attentats, dont les séquelles durent parfois jusqu'à la fin de la vie. Mais, ce qui est particulièrement *tragique dans la douleur physique contemporaine*, c'est qu'elle *subsiste dans un monde d'après la douleur* qui, avec ses techniques anesthésiques et antalgiques, l'a si bien maîtrisée et si fortement réduite là où elle paraît, qu'il rend possible toutes sortes d'interventions sur le corps ouvert sans qu'y naisse le moindre pincement nerveux – la main outillée des plus fins tranchants, mais voyante d'yeux infimes au bout de ses tentacules, y pénètre, découpant, décousant, recousant, modelant et remodelant les profondeurs organiques du corps<sup>102</sup>. Dans le *monde postalgésique*, la *douleur est fantômalisée*. Quand elle se présente encore après qu'on lui a opposé ce qui normalement l'annihile, on a tendance à ne pas y croire, à ne pas croire la plainte du sujet qu'elle tourmente. *L'ablation de la douleur* ne peut laisser subsister que son fantôme et un ensemble de déterminants psychiques et psychosomatiques dont ce fantôme peut, inexplicablement, sortir.

Il en est de même de toutes les autres détresses ressenties dans l'ancien monde à même le corps et centrant le pâtre humain en une *dimension* pour ainsi dire *native, première, axiale de la gêne*. La faim, l'être-inabrité, l'errance, la fatigue, l'usure, l'infirmité, la servitude, toutes se situent dans cette dimension et communient en son unité et sa robustesse. Or, comme nous avons eu occasion à plusieurs reprises déjà de l'observer, cette dimension est en forte récession dans le nouveau repère. Cependant, si elle n'en est pas complètement éliminée, elle se retrouve dans une *relation particulière avec les formes médiées de la gêne* qui subsistent ici. En effet, la *gêne axiale* ne peut plus s'imaginer vraiment dans des cadres où la profusion de tout ce qui l'enlève est le sol premier de l'exister, construit des mêmes constructions que la nouvelle œcumène au-delà de l'*anagkè*, et semble être le nouveau présupposé axial de l'exister. La relation du médié, indéconstructible à quasi tous les points d'observation et qu'on ne peut plus, du coup, imaginer ne pas être ; la relation de ce médié à l'axial immémorial est celle d'une médiation à ce qu'elle ne peut plus faire apparaître comme l'élémentaire « antérieur » à elle, supposé (comme subsistant) sous elle. Elle *ne peut plus laisser émerger du non médié, quelque axial qu'il soit, par la simple supposition de la cessation de ces médiations*. Certaines formes de médiation sont ainsi indéconstructibles en elles-mêmes.

On ne peut imaginer un *retour des détresses axiales* sans qu'elles ne soient « *produites* » par les sociétés elles-mêmes qui les ont éradiquées dans leurs propres médiations technologiques, scientifiques, politiques, pédagogiques, artistiques, etc. Un état d'urgence est concevable si une

102 Il est clair que l'anesthésie opératoire peut faire illusion quant aux capacités réelles de la biochimie médicale d'aujourd'hui de réduire ou d'annihiler la douleur courante ou les maladies de la douleur elles-mêmes. Celles-ci se sont formées précisément d'une sorte d'échec de l'univers postalgésique de produire médicalement une analgie partout efficace et aussi imparable que le serait l'anesthésie. La conséquence en est la formation, au sein de la médecine, d'une discipline et d'une variété de thérapies centrées autour de la douleur.

crise économique, politique ou écologique devait ramener la faim dans les villes d'aujourd'hui – comme la crise économique et politique l'a fait entre les deux guerres dans des pays comme l'Autriche. Une agression militaire appellerait semblablement la proclamation d'état d'urgence ainsi que des mobilisations particulières de toutes sortes de moyens. Toutes deux, cependant, se feraient à partir d'une construction de la situation dans les médiations de la communication sociale contemporaine et non pas dans un lâchage de celles-ci et une régression immédiate aux logiques de l'anagkê axiale. De même que notre nature, quelque vierge qu'elle soit, ne peut l'être, ne peut atteindre à la virginité, l'originarité, l'être intacte et absolument native, que d'une construction sociale de son exception ; de même les *détresses les plus élémentaires de l'ancienne anthropologie ne peuvent, même là où les médiations postanankastiques défont, que se construire de celles-ci*. Pour que cette construction elle-même cesse, il faut supposer des situations d'évanouissement du monde à ses marges ou dans des trous d'absence enfouis en lui comme de vieux puits. Des fragments robinsonniens sont toujours possibles et certaines découpures rares dans le réel nous rappellent qu'on peut sortir subitement du monde, pour quelques jours, semaines, parfois quelques mois ou quelques années, quand on fait naufrage sur une île, qu'il faut supposer déserte ou presque et que de notre périple aucune instance n'ait pris note et qu'en aucun endroit du monde, à aucun relais des centaines de réseaux sensibles qui le couvrent, ne s'en soit enregistrée une trace, etc.

Cela veut dire qu'il est inadéquat de penser que la strate d'indigence, la strate axiale anankastique du monde demeure en dessous de la strate issue des médiations qui ont fait basculer le monde dans un régime nouveau. De fait, ce régime s'établit de manière irrelative à l'ancien et ne se définit plus du tout de sa prétendue substruction. Il faut imaginer des destructions physiques très étendues de certaines parties du monde humain pour l'empêcher de renouer, après la catastrophe, avec lui-même. Une atteinte massive à la subsistance du monde tel qu'il se construit dans ses médiations suscite toujours et de manière urgente un renouement ou la tentative de renouement du monde avec ces médiations elles-mêmes. Il ne peut en être autrement que si les mémoires humaines et machinelles cruciales ont été détruites. C'est dire que *la robustesse du monde lui vient de ce qu'il ne peut se tourner contre lui-même* et déployer son potentiel destructif *qu'en construisant ses schémas destructifs avec ses médiations les plus efficaces* ; elle lui vient également du fait, qu'il *ne peut cesser d'être victime des excès de ses propres dynamiques qu'en les resollicitant pour sortir d'elles* ; elle lui vient enfin de ce que, *quand l'atteinte faite à sa subsistance est strictement externe* à tout ce qui se construit en lui, *il ne peut que coller à ses médiations* pour se restituer dans ses environnements.

Avec la *levée des détresses axiales* (de la dimension axiale décrite), la *gêne s'est fugitivisée* hors de ses formes élémentaires pour ne subsister que dans des *inversions sans tranchant*, constituant des *saturations émoussées, rechues sur elles-mêmes, flasques, formes d'infélicité non bruyante*, quotidiennisée, pérenne, ravalée sans cesse comme les innombrables bouchées de trop qu'aucune force en soi n'arrive finalement à véritablement s'interdire. La détresse s'est inversée qui, très souvent désormais, naît d'une sursatiation constante à l'endroit où elle naissait du dénuement extrême et où son vécu était charnel-douloureux, figuré classiquement d'un *dakos* (morsure) furieux, n'épargnant aucune partie du corps. Il est très *difficile de retrouver sous les médiations de la profusion désormais basale, les tranchants désirants solidaires des formes axiales de la gêne*. L'émoussement de ces tranchants est lui solidaire des formes médiées de la gêne, qui en sont souvent, comme nous venons de le dire, des formes inversées.

Nous avons vu comment cette inversion fonctionnait au niveau d'un *codage inconscient par la dette* qui fait grandir une insatisfaction à l'envers de toute satisfaction et de toute expansion de la gratification. *Pris dans ce repère* et dans son irrelativité à ce qui ne se laisse pas construire comme son fond axial, le *désir est primairement sensible aux atteintes au désir* subies dans l'unisson désirant par ceux qui d'accident sont forcés de s'en détacher – plus ou moins superficiellement ou radicalement. Cette forme de résonance du désir n'a rien à voir avec les attachements radicaux et la fatalité des liens d'aimance qui s'en constituent. Bien au contraire, elles naissent et prospèrent sur le *sol de désattachement généralisé* qui advient de l'approfondissement des différenciations fonctionnelles de la communication sociale et de la sociétalisation de la substance des mutualités intrafamiliales. La *question* s'est alors posée si un tel désattachement transformateur des structures familiales amenait un *changement dans la constitution morbide de la psychè* et une inflexion dans la transmission des dynamiques névrotiques qui lui sont inhérentes. La réponse a pris le détour de descriptions et de théorisations destinées à affiner la problématique. La figure de la victime comme lieu d'une désaffiliation du désir de la généralité de la gratification ambiante constitue la dernière transition thématique avant que nous entreprenions de répondre à la question finale concernant la signification et le statut du désir d'enfant dans le repère structurel d'un monde postanankastique incapable de déchoir de sa propre structure, c'est-à-dire en somme incapable de construire, par emprunt au monde qui n'est plus, une alternative ne serait-ce que mentale ou provisoire à lui.