

De la transgression à l'abus : réflexion sur une figure de l'extension du pouvoir dans la sphère intime et sexuelle

Jean-Pierre DELCHAMBRE¹

1. INTRODUCTION

Dans le texte qui suit, nous proposerons une interrogation – trop brève sans doute – sur le destin des notions de transgression et d'abus, en tentant de nous situer au croisement de quelques disciplines des sciences humaines (sociologie, anthropologie, psychanalyse...). Quelle pertinence, quel pouvoir d'élucidation ces deux notions offrent-elles aujourd'hui, en particulier si l'on considère les nouvelles normes et conduites sexuelles, en référence à un contexte qualifié de post-libération sexuelle (notion éminemment floue et problématique) ? On aura remarqué que nous introduisons un glissement dans l'usage des termes : non pas « transgression et abus », mais bien « de la transgression à l'abus ». Nous suggérons ainsi le passage d'un terme à l'autre, et dans la foulée nous prenons au sérieux l'hypothèse selon laquelle ce passage traduirait une transformation profonde des logiques sociales et des pratiques individuelles. En clair, nous défendrons l'idée que la transgression est un concept daté, usé, voire en grande partie périmé², alors même que la notion d'abus n'a cessé de monter en importance au cours des dernières années, sans pour autant toujours gagner en précision en tant que concept. Que la problématique de l'abus vienne (par hypothèse) prendre la place de celle de la

1 Sociologue, chargé de cours aux Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.

2 En partant de présupposés différents, nous avons déjà émis des doutes quant au modèle de la transgression dans l'article suivant : DELCHAMBRE J.-P., « Le biais et le hooligan », *La Revue Nouvelle*, 7-8, 1992, pp. 43-55.

transgression, il ne s'ensuit pas qu'elles soient purement et simplement substituables. Gardons-nous des effets de symétrie faciles. Si le passage d'un terme à l'autre peut être vu comme un indice – parmi tant d'autres – d'un changement d'époque, on verra que les questions soulevées par chacun de ces termes imposent la prise en compte de composantes et de niveaux de réalité différents. En outre, il va de soi que le basculement de la transgression à l'abus n'implique pas l'effacement ou la disparition de conduites que l'on peut décrire comme étant en un sens transgressives. Notre propos est plutôt d'insister sur les limites heuristiques d'un modèle de la transgression – lequel a pu être, non sans pathos, adopté par certains intellectuels du siècle passé en référence au fonctionnement supposé de sociétés dites archaïques. Ainsi, quel intérêt y a-t-il à penser l'inceste, le meurtre, le viol... à travers la catégorie de la transgression ? A plus forte raison, n'est-il pas égarant de rapprocher des conduites moins extrêmes, parfois à la limite de l'anodin (des petites déviations aux jeux érotiques en passant par certaines prises de risque...) de cette notion aussi chargée et problématique ? Bref, ne serait-ce pas céder à une méprise que de recourir à tout propos, et le plus souvent de façon faiblement métaphorique, à ce modèle d'interprétation qui, s'il a pu fasciner⁴, a sans doute davantage donné dans la dramatisation que dans la compréhension véritable des phénomènes dont il prétendait rendre compte⁵ ?

Avant de développer notre argument, nous devons au lecteur de préciser que nous prendrons la catégorie de l'abus dans un sens assez large. En particulier, on n'abordera pas ici directement la question sensible des abus sexuels commis sur des enfants. D'une part – et bien que nous aurons recours à quelques enseignements issus de l'approche clinique de ce type d'abus – nos compétences ne nous permettent pas d'apporter une contribution à cette problématique. D'autre part, notre objectif premier est d'ouvrir la perspective et de prendre la notion d'abus comme analyseur des nouvelles formes de pouvoir qui se déploient dans la configuration sociale actuelle⁶. Nos illustrations concerneront le domaine des relations entre adultes. On peut d'emblée mentionner quel-

3 Le droit, toujours prudent, opte pour des qualifications telles que crime ou délit.

4 Conséquence probable de la « grandeur ambivalente » de ce concept, procurant l'illusion de « jouer avec le feu » – ou de toucher à des choses dangereusement et supérieurement importantes –, offrant du même coup un effet de radicalité bienvenu dans une configuration intellectuelle selon nous révolue.

5 On trouve des éléments de critique du modèle de la transgression notamment chez les auteurs suivants : HENAFF M., *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Le Seuil, Paris, 2002 ; FLA-HAULT F., *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Descartes & Cie, Paris, 2002 ; BELIN E., *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*, De Boeck/Université, Bruxelles-Paris, 2002.

6 Par manque de place, nous ne pourrions développer ici la conception du pouvoir sur laquelle nous nous basons. Indiquons seulement qu'il s'agit d'une conception que l'on peut dire foucaldienne : i.e. le pouvoir procédant par effets positifs (vs le pouvoir comme contrainte, interdiction, répression), se présentant sous une forme disséminée (vs le pouvoir centralisé, monopolisé par le Prince ou l'État), s'exerçant à travers les attitudes et les pratiques quotidiennes des acteurs (vs l'action formelle des institutions), vérifiant le modèle du champ de forces ou du réseau (vs un modèle pyramidal), etc.

ques points d'application de notre réflexion⁷ : le harcèlement sexuel (défini comme abus de pouvoir dans le cadre d'une relation asymétrique – employeur/employé, professeur/étudiant... –, ou encore, dans le contexte américain, comme perception d'un « environnement hostile », ce qui induit le risque d'une criminalisation d'un large spectre de pratiques de séduction), la prostitution (le sexe payant, où l'argent permettant d'obtenir des services sexuels), et enfin plus largement les difficultés relationnelles liées à ce que l'on peut décrire sommairement comme une situation de libéralisation du désir⁸. Ces exemples relatifs à la vie intime ou sexuelle suggèrent que nous serions confrontés dans ce domaine – de manière croissante ? – à des usages abusifs de ressources ou de capitaux (richesse, autorité...), voire au fameux pouvoir corrupteur de l'argent. Certes, la question des liens troubles entre l'argent et le sexe, ou entre l'amour et la puissance, n'a rien de neuf (cf de la tragédie grecque à Shakespeare et à Balzac ou Stendhal...). On peut faire la même remarque à propos de la tentation de l'abus de pouvoir, qui accompagne comme son ombre l'exercice même du pouvoir (voir les réflexions classiques sur la notion de tyrannie). Toutefois, ces questionnements se posent avec une acuité nouvelle dans une configuration que d'aucuns désignent schématiquement comme un monde néo-hobbesien, caractérisé par des formes étendues de combat pour la survie et la préservation de soi-même, produisant des effets destructeurs particulièrement en ces points où la frontière entre privé et public, ou entre professionnel et intime, paraît se brouiller ou s'estomper. La compétition est d'autant plus rude qu'elle ne se déroule plus seulement dans la sphère des relations de travail et de la lutte des classes (pour employer une terminologie quasi surannée), mais aussi dans la sphère des relations personnelles et des (en)jeux de l'amour et du désir, c'est-à-dire au niveau des bases affectives et éthiques de l'existence.

L'idée que le capitalisme s'étend à la vie personnelle, qu'il menace ou qu'il envahit le « monde vécu », est une vue qui a gagné en plausibilité ces dernières années. On peut évoquer deux conséquences redoutables de cette extension : d'un côté, la diffusion normalisée des conduites stratégiques ou instrumentales jusque dans la sphère intime – d'un mot, les individus en viennent à gérer leur vie affective et sexuelle en bon petits entrepreneurs visant à maximiser leurs gains et à minimiser leurs pertes (la question de l'intentionnalité et de la responsabilité étant ici seconde par rapport aux facteurs qui déterminent les individus à entrer dans ce type de jeu) – ; d'un autre côté, le processus de différenciation des sphères d'activités et de valeurs, sous le signe d'une prédominance de la sphère économique (dont la logique désormais est non seulement capitaliste, mais aussi connexionniste⁹), ce qui favorise les empiètements et les transferts illégitimes entre sphères (cf. *infra*). La conjonction de ces deux

7 Même si, là aussi par manque de place, il nous faudrait rester le plus souvent allusif ou elliptique.

8 Un point saillant du débat étant précisément d'évaluer la pertinence d'une vision en termes de « libéralisation » du désir, en rapport avec les discours (néés des années 1960-1970) sur la « libération » du désir...

9 BOLTANSKI L., CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

versants (conduites stratégiques et dé-différentiation des sphères) permet évidemment de rendre compte, pour une part non négligeable, de la montée en importance de la catégorie de l'abus. À cet égard, ce n'est sans doute pas excès de pessimisme que de prévoir que, dans un système qui dispose les individus à pousser sans cesse et partout leur avantage, l'abus soit appelé à devenir une figure « normale », « banale », « ordinaire », pour ainsi dire inhérente aux conduites de conservation de soi dans un jeu compétitif. À un autre niveau, l'interrogation peut se formuler comme suit : dans les conditions actuelles, le nouveau pouvoir – caractérisé tant par la mobilité (qui rend insaisissable) que par l'habileté à utiliser les règles à son profit –, ne pourrait-il pas être vu comme la capacité à tirer avantage abusivement de ressources et de capitaux (voire d'attributs), tout en se soustrayant aux mises en cause sociales, éthiques et judiciaires ? Si l'on retient ces deux paramètres que sont la cinétique (vitesse, déplacement, pouvoir de transférer et de convertir des valeurs...) et la stratégie (en particulier l'instrumentalisation des règles du jeu, y compris les règles de droit...), on se rend compte que la question qui se pose à propos du pouvoir est moins celle de la limite (démarcation entre bien et mal, juste et injuste, légalité et illégalité...) que celle de l'exploitation des zones franches, bref : « jusqu'où ne pas aller trop loin ? »... Comme Foucault l'avait diagnostiqué, le pouvoir contemporain pose la question de la gestion différentielle des illégalismes (pourquoi est-on plus sensible, dans nos sociétés, à la petite délinquance et à un sentiment d'insécurité attribué à des formes stéréotypées de violence – typiquement celles imputées, à tort ou à raison, aux jeunes marginalisés et à la présence d'immigrés – qu'à des formes plus subtiles de violence, depuis la criminalité en col blanc¹⁰ jusqu'aux multiples manifestations d'une violence symbolique que accrue¹¹, alimentant par leurs effets induits un sentiment diffus d'insécurité existentielle... ?)¹².

Reprenons en mettant brièvement les choses en perspective. Le passage suggéré de la transgression à l'abus renvoie à une transformation de bien plus grande ampleur : nous serions sortis d'une société fondée sur des normes rigides et contraignantes, pour entrer dans un monde caractérisé par des normes plus flexibles et davantage incitatives que répressives. On évoque souvent les années 1960, avec les phénomènes de la « libération sexuelle » et de la « révolution des mœurs », comme ligne de partage entre deux époques. En amont de ces années prétendument charnières, le monde de la morale bourgeoise, la société industrielle et ses disciplines, la première modernité et ses institutions fortes (l'État, la famille, l'école, l'usine, l'armée, etc.). En aval, le culte de la performance, l'affirmation de soi, l'éthique de l'authenticité – ou, de façon plus polémique, le nouveau catéchisme de l'épanouissement personnel –, la promotion du lien faible, la deuxième modernité et son apprentissage des « dé-

10 Cf. p. ex. la recherche de profits spéculatifs en jouant à la limite du délit d'initié.

11 À travers les dispositifs de type « real TV » pour ne prendre qu'un exemple.

12 Il va de soi que cette question gagne en clarté et en épaisseur concrète si on la replace dans le contexte du déclin de l'État social et de l'émergence d'un nouvel État pénal. Sur ce point, voir VAN CAMPENHOUDT L., CARTUYVELS Y. et alii. *Réponses à l'insécurité : des discours aux pratiques*, Labor, Bruxelles, 2000.

sillusions »... Ces quelques indications n'ont d'autre prétention que de faire sentir à quel point cette vision schématisée est devenue banale de nos jours. C'est sur cette toile de fond que peut être appréhendée la question du passage de la transgression à l'abus. En effet, l'engouement (intellectuel et artistique principalement) pour la notion de transgression ne se comprend que dans un contexte où la norme est perçue non seulement comme stable et assurée, mais aussi comme omniprésente et même « étouffante ». Au contraire, le déclin de la transgression (comme concept et comme pratique) concurremment à la montée en puissance de la figure de l'abus, sont des processus qui doivent être replacés dans un contexte marqué tant par une certaine incertitude normative que par l'inflation d'exigences d'un type nouveau. Le poids des normes rigides et contraignantes (l'image de la morale « guindée » ou des valeurs comme « corset ») a été remplacé par la pression des injonctions à l'authenticité (« être soi-même ») et à la performance (« être à la hauteur ») ; l'individu surmené, épuisé, déprimé¹³, en vient à réclamer des limites, voire il en appelle à un retour de l'autorité¹⁴.

Bien sûr ce tableau aurait besoin d'être développé et nuancé. Faute de pouvoir entrer dans une discussion serrée des éléments du dossier, on se bornera à faire quelques remarques susceptibles d'éclairer – de façon suggestive et non exhaustive – le contraste entre le modèle de la transgression et le modèle de l'abus. Nous introduirons deux distinctions : la seconde – un monde de l'affrontement (ou modèle agonistique) vs un monde de l'évitement (modèle de la protection et de l'immunisation de soi) – fera l'objet d'une simple esquisse ; la première – distinction entre loi symbolique et norme sociale –, un peu plus développée, servira de tremplin à la suite de notre argumentation.

2. LOI SYMBOLIQUE VS NORME SOCIALE

Les usages des notions de « loi symbolique » et de « norme sociale » (sans parler de « règle », « valeur », « ordre symbolique »...) ne sont pas toujours très maîtrisés. Le sociologue en particulier ne semble pas toujours apercevoir la distinction essentielle entre ces deux termes (on préfère ici balayer devant la porte de notre discipline !). Afin d'y voir un peu plus clair, on insistera sur le fait que l'on a affaire à des concepts de statuts différents. La loi symbolique au sens de l'anthropologie et de la psychanalyse est une loi fondamentale, voire fondatrice, en ce qu'elle constitue le sujet humain en l'inscrivant dans la dimension du symbolique. Pour rappel, la prohibition de l'inceste comporte un versant négatif (l'interdit) et un versant positif (l'obligation d'échanger). Selon Lévi-Strauss, il y

13 EHRENBURG A., *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998.

14 On suggérera plus loin que ce discours tronque les véritables enjeux (cf notre critique du jargon de la crise du symbolique). Pour faire image, on peut rapprocher ce discours – tenu notamment par certaines fractions de la jeunesse – de l'obsession sécuritaire qui se fait jour dans certains quartiers aisés. C'est l'individu néo-hobbesien qui veut de la protection et des assurances pour pouvoir s'adonner à sa liberté toute négative...

a primauté de l'échange sur l'interdit. Autrement dit, l'interdit est l'opérateur que les hommes auraient mis en place afin d'assurer la dynamique de l'échange symbolique. Ces analyses sont bien connues. Ce que toutefois les sociologues ont parfois du mal à comprendre, c'est que la loi symbolique n'a pas le statut d'une norme qui s'imposerait à l'individu de l'extérieur et qui viendrait canaliser les pulsions à l'aide de la socialisation¹⁵. La loi symbolique, en un sens fort, est une loi structurante. Elle permet d'exister comme sujet, de faire des choix d'objet, d'organiser et de supporter la perte, le manque, le désir. Contrairement à une norme sociale, la loi symbolique n'est pas quelque chose que l'on peut suivre ou ne pas suivre. C'est se méprendre que de penser que la transgression viole la loi symbolique, alors que celle-ci procède de celle-ci – en particulier dans le cas des transgressions rituelles, cérémonielles, prises en charge par le collectif (contexte de certaines sociétés étudiées par les ethnologues) –, la transgression restant un hommage rendu à la loi symbolique. Ce qui nous amène à formuler notre hypothèse de lecture : le modèle de la transgression aurait été conçu de façon privilégiée en référence à la notion de loi symbolique (d'où le danger qu'il y aurait à l'appliquer sans autre forme de procès à des conduites se rapportant à des normes sociales, dans un contexte de déritualisation et d'individualisation). L'affinité entre transgression et loi symbolique peut être illustrée à partir de deux des principaux penseurs de la transgression au 20^e siècle : Freud et Bataille.

Prenons tout d'abord Freud. Pour autant que nous puissions en juger¹⁶, la transgression apparaît dans la perspective de la psychanalyse comme une tentation inhérente à la névrose classique. Cela se comprend à partir du « drame » de l'Œdipe. Que se passe-t-il au cours de cette phase ? Que réalise cette crise majeure de la petite enfance ? En quelques mots, on peut évoquer la configuration où le père intervient pour dire au petit garçon qu'il ne peut pas avoir accès à la mère, que son attachement doit avoir des limites (une opération analogue se produit pour la petite fille). Ce qui se joue dans cette situation (à travers laquelle on a pu voir le drame anthropologique de la prohibition de l'inceste, cet interdit caractéristique de l'espèce humaine, reproduit et intégré sur le plan des psychismes individuels), c'est l'assomption de la limite, rendue possible par la

15 Lire le début de l'argument du colloque Normes et conduites sexuelles de l'Institut d'études de la famille et de la sexualité (IUCJ), Louvain-la-Neuve, le 4 et 5 avril 2003 : « La psychologie et la psychanalyse ont contribué à imposer une représentation de la sexualité humaine comme force vitale, formidable puissance au service du meilleur comme du pire. Capable de susciter les plus nobles conduites comme les plus horribles turpitudes, dans toutes les cultures, elle doit être canalisée par une socialisation qui vient lui imposer des normes et lui proposer des modes d'expression acceptés par le groupe humain où elle se déploie. » Selon nous c'est à bon droit qu'un psychanalyste a pu interpellier les sociologues à ce propos, en suggérant que ces derniers avaient sans doute un peu trop tendance à tout analyser à partir des normes sociales et à ignorer ce que la psychanalyse thématise et traitait à travers le concept de pulsion (auquel s'articule la loi symbolique et le désir).

16 Il est possible que ce que nous avançons découle davantage d'une vulgate freudienne, imprégnée notamment d'éléments issus de la « généalogie de la morale » nietzschéenne, que des écrits freudiens eux-mêmes, dont nous ne sommes pas spécialiste.

mise en place de l'interdit, ce qui serait le fait de la fonction paternelle¹⁷. Plus largement, à travers ce que les psychanalystes freudiens appellent la castration symbolique, ce qui est signifié à l'enfant – et partant au sujet humain –, c'est : « tu n'auras pas tout ». En d'autres termes encore, le fait de (bien) vivre suppose que l'on ait renoncé à rejoindre l'objet absolu. L'acceptation de la perte (qui a toujours déjà eu lieu, en fait dès la naissance) est la condition pour pouvoir désirer, de façon non morbide ni (auto)destructrice, des objets particuliers. On peut voir cette opération comme comportant quelque chose de tragique (mais, en l'occurrence, il s'agit tout au plus de ce tragique en fin de compte banal de la condition mortelle ou de la finitude humaine). On peut surtout y voir quelque chose de léger et de salutaire : l'ouverture du jeu de la vie, l'accession à la capacité de se prendre au jeu¹⁸. Reste que, même lorsque cette opération « réussit » – produisant un bon névrosé classique¹⁹ –, le sujet conserve un vœu inconscient (non sans rapport avec l'instance pulsionnelle) consistant à « tout avoir ». Ici s'insère (si nous comprenons bien) la problématique de la transgression, générée en un sens par la dynamique de structuration de la névrose. Confronté à la limite, le sujet névrosé est tenté de « transgresser ». Passage à l'acte ou simple trailement (cf infra, à propos du conflit intrapsychique), le désir de transgression est lui-même sanctionné par la culpabilité (la belle affaire, du point de vue du « processus de civilisation », que ce névrosé qui se punit lui-même !). Bref, on aura reconnu ce triptyque célèbre caractérisant l'individu névrosé : interdit/transgression/culpabilité. Attirons l'attention sur ce point : l'autosanction du névrosé (culpabilité, remords...) est la preuve que l'inscription dans le symbolique a bien réussi. En ce sens, on peut accepter comme un enseignement propre à ce modèle que la transgression (ou le désir de transgression) ne met pas en péril la loi symbolique. Au contraire, la présence de la transgression dans la problématique du névrosé démontre que la limite est opérante, que l'interdit a bien été intégré.

Chez Bataille, la transgression est célébrée comme un geste subversif attestant de la souveraineté (esthétique bien plus que morale) d'un sujet en excès. La transgression est une expérience de l'« hétérogène » – par quoi il faut entendre : une sortie de soi (extase, ivresse, effroi...) et un refus de tout ce qui peut être assimilé ou récupéré par les formes de vie d'une société bourgeoise (ou d'une société quelle qu'elle soit ?). Il y a manifestement quelque chose de religieux, voire de mystique dans cette expérience qui excède toute limite. On pense aussi à l'ambivalence du sacré : ce qui à la fois attire et repousse, suscite

17 Passons ici sur les débats au sujet de la distinction entre fonction paternelle et père réel. Autrement dit, la fonction paternelle – instauration de l'interdit structurant le sujet – peut-elle être assurée par une autre personne que le père ? Cette question interfère comme l'on sait avec cet autre débat portant sur la différence des sexes...

18 C'est une dimension notable de l'anthropologie du jeu : le « bon » joueur (ou le joueur « créatif » au sens de Winnicott) est celui qui a admis et intégré l'idée d'une perte (toujours possible – le risque – et ayant déjà eu lieu – l'incomplétude et le manque...). À contrario, le « mauvais joueur » est celui qui, voulant tout maîtriser afin d'exorciser la perte qu'il ne supporte pas, est incapable de se prendre au jeu...

19 Expression qui n'a rien de péjoratif. Pour rappel, la névrose au sens de la psychanalyse est une structure psychique, non une pathologie.

l'horreur et le ravissement, associe la fuite et l'abandon de soi... Nous avons donc ici affaire à une conception dramatisée et même carrément emphatique de la transgression. On remarquera également qu'il s'agit d'un modèle pour ainsi dire fasciné par ce qu'il cherche à excéder, ou d'un mouvement qui maintient ou qui reconduit ce qu'il prétend détruire. C'est d'ailleurs là où nous voulions en venir. En effet, aussi extrême que soit cette conception de la transgression chez Bataille, elle ne paraît pas – de même que chez Freud – porter atteinte à la notion de loi symbolique. La transgression de l'interdit dépasse celui-ci sans l'annuler. « La transgression n'est pas la négation de l'interdit, mais elle le dépasse et le complète »²⁰. Voir elle le renforce. Au bout du compte, il est difficile de se défaire de cette idée selon laquelle le geste transgressif, tel que promu par Bataille, s'inscrit dans un monde où la loi symbolique semble assurée. Ainsi le geste du défi n'est-il que l'envers d'un ordre bien établi, qui pèse de tout son poids et qui incite à se déprendre²¹. Du concept de transgression élaboré par Bataille, on peut certes dire qu'il est intéressant, heuristique, jusqu'à un certain point (surtout si on se place dans une perspective esthétique). Toutefois, il importe surtout d'affirmer, non par prudence, mais au contraire pour sortir d'une rhétorique devenue parfaitement inoffensive (et sans prise sur la réalité), que son pouvoir d'élucidation, évanescents dès le départ, est devenu quasiment nul d'un point de vue sociologique²². De surcroît, ce concept alimente de sérieuses équivoques dans l'interprétation de quelques faits qui posent manifestement problème à nos contemporains, en particulier autour de l'idée d'une supposée « crise de l'ordre symbolique »... Ce point sera repris sous peu. Mais auparavant, évoquons brièvement la deuxième distinction que nous avons annoncée.

3. L'ÂGE DE LA CONFRONTATION VS L'ÂGE DE L'ÉVITEMENT

Le passage du modèle de la transgression à celui de l'abus se signale comme accompagnant la sortie d'une configuration caractérisée par l'affrontement, à la suite de quoi nous entrerions dans une configuration mettant davantage en avant la catégorie de l'évitement. La transgression a pu exercer un pouvoir de séduction (intellectuelle et esthétique) dans un monde où les cadres étaient

²⁰ BATAILLE G., *La part maudite* (1949), Minuit, Paris, 1995.

²¹ Une des difficultés de l'approche de Bataille est qu'elle tend à transposer des analyses élaborées sur base de rites collectifs et cérémoniels dans un contexte où les gestes – en particulier le geste prétendument transgressif – prennent une signification essentiellement individuelle ou subjective. Même si, pour Bataille, le sujet n'affirme sa souveraineté qu'en s'abolissant comme petit moi normé et borné.

²² Pour éviter les malentendus : il ne s'agit pas de congédier tout Bataille, ce qui serait s'exposer au ridicule. Notre propos est de dégonfler un certain modèle de la transgression, cette baudruche... Par ailleurs notre admiration peut aller à un auteur comme Pascal Quignard qui, sans se focaliser sur la question de la transgression, continue à se nourrir de la pensée de Bataille, attestant de la fécondité de celle-ci.

assurés et où le conflit jouait un rôle central et structurant. Nombre d'auteurs (Gauchet, Touraine, Castoriadis...) ont pu insister sur l'importance du conflit dans la société industrielle, correspondant peu ou prou à ce qu'on peut appeler la première modernité. La centralité du conflit dans ce type de configuration agissait tant au niveau de la constitution de la société (cf le conflit socio-économique, ou la lutte des classes, comme dynamique de base de l'État social-démocrate...) qu'au niveau de la structuration des psychismes individuels (cf la névrose se manifestant à travers un conflit intra-psychique – le « moi » étant tiraillé entre les exigences pulsionnelles du « ça » et les rappels à l'ordre du « surmoi », selon la seconde topique freudienne). En outre, la solidité des cadres était aussi ce qui permettait d'introduire le mouvement. Contrairement à une idée reçue, les sociétés instaurant des cadres bien établis (ritualisés, voire rigides) prévoyaient certaines marges pour le jeu (ainsi le libertinage vers la fin de l'Ancien régime, même s'il ne faut pas trop solliciter cet exemple...). On a souvent tendance à sous-estimer l'importance de la dimension pragmatique et agonistique, en particulier dans les sociétés prémodernes (pour rappel, le don/contre-don était une forme de jeu ritualisé).

La plupart des analyses de la société contemporaine tournent autour de l'idée que le conflit aurait, non certes pas disparu (comme on a pu le dire hâtivement il y a une dizaine d'années, à travers les thématiques de la « fin de l'histoire », du triomphe de la démocratie libérale et de la pacification des mœurs...), mais changé de forme et de statut. Moins central et davantage disséminé, non plus recherché comme vecteur structurant ou dynamisant, mais au contraire fuit comme point de fixation (entrave à la circulation, obstacle à la négociation), il s'acclimaterait à des sociétés à la fois plus fluides et fragmentées, au sein desquelles les psychés seraient rompues aux exigences de l'acclimation, de l'adaptation et de la transaction. Sur le plan des logiques sociales, la mobilité rend insaisissables les acteurs dirigeants (cf le cas exemplaire des délocalisations d'entreprises rentables économiquement...), rendant caduc le principe d'opposition jadis cher à la sociologie des mouvements sociaux. Sous l'angle des psychismes individuels, cette nouvelle configuration semble favoriser – selon certains auteurs – l'émergence d'une « nouvelle personnalité », affectée de troubles identitaires et relationnels (« individu incertain », difficultés à se relationner aux autres, ou « perte de la bonne distance »²³, etc.), troubles que l'on a pu qualifier de « prénévrotiques » (cf les états-limites, les individus borderline, les faux self, les personnalités narcissiques...), dans le sens précisément où ces symptômes renverraient à des défauts de la maturation psychique précédant la phase de l'Œdipe (laquelle, rappelons-le, permet l'assomption de la limite, et partant la dynamique d'ouverture à l'autre ainsi que l'expérience du désir...).

²³ Ce type d'individu oscillant entre, d'une part, la sensation d'avoir perdu le contact avec un autre trop éloigné (peur de l'isolement), et d'autre part, l'impression d'être menacé par un autre trop proche, perçu comme intrusif (peur de l'envahissement). Sur les nouvelles pathologies de la personnalité contemporaine, voir le texte souvent cité de GAUCHET M., « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, 99, mars-avril, 1998, pp. 164-181.

Certes, nous ne prétendons pas être compétent pour évaluer la pertinence de ce type de lecture psychologique. Toutefois, d'un point de vue sociologique, on peut faire trois remarques : 1°) La clinique cite des états-limites, s'interrogeant sur les troubles « pré-névrotiques »²⁴ (pour être plus prudent, on peut parler d'une mutation de la névrose classique, moins axée sur la question de la faute et de la culpabilité), contribue elle aussi à vider de son sens le modèle de la transgression, au profit de notions telles que le passage à l'acte, la violence « gratuite » et « expressive », la désinhibition, la recherche intense de sensations fortes (afin de contrer l'impression de vide dépressif), etc. ; 2°) On peut faire l'hypothèse d'une complémentarité fonctionnelle entre, d'une part, le nouveau type de personnalité ainsi produit (notamment le faux self, lequel fuit sa vie intérieure – incapable qu'il est de faire advenir ses conflits, de se les représenter, et dès lors ne pouvant affronter le désir d'autrui... – en même temps qu'il se réfugie dans une apparence de normalité allant de pair avec une adaptation soumise à l'environnement²⁵), et d'autre part les contraintes et les exigences d'un monde sous l'emprise du « nouveau » capitalisme, débordant ou empiétant sur la sphère de l'intime ; 3°) Au conflit – voire à la rencontre franche et aventureuse de l'autre – se substituent les catégories de l'esquive du conflit²⁶ et de l'évitement de l'altérité indésirable, cela dans une configuration où le pouvoir consiste de plus en plus à jouer simultanément sur la liberté et sur la protection. Celui qui est en position forte peut plus facilement multiplier les opportunités et minimiser le risque de se faire importuner, contrairement à celui qui est en position faible, pour qui la question de la relation à autrui est comme frappée d'une continence et d'une précarité croissantes, et ce d'ailleurs dans le domaine affectif-personnel autant que dans le domaine socio-professionnel²⁷. Corollaire important : l'évitement nous met sur la voie d'une problématisation de cette configuration sociale qui prétend promouvoir (libérer, faciliter...) le jeu, notamment dans le champ des relations (voir la thématique des « libérations »), et qui en réalité articule une domination à partir des effets socialement différenciés de cette structure (liberté + protection), le « jeu libre » étant inséparable de phénomènes que l'on peut qualifier de « jeu empêché », celui-ci étant l'envers (la face sombre) de celui-là²⁸. Ainsi peut-on commencer de comprendre un paradoxe de notre époque, laquelle à la fois vante les mérites et les attraits du « jeu » sous toutes

24 Souvent, il est question d'une faille ou d'une vulnérabilité de type psychotique, recouverte ou compensée par des modes de défense de type névrotique. Voir p. ex. la figure du faux self selon WINNICOTT D. W., *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement* (1965), Payot, Paris, 1970.

25 Certains auteurs (B. Cyrulnik, P. Declercq...) parlent d'individus « normopathes », ce qui n'est pas sans évoquer la fuite dans la santé (et la normalité) présentée par Winnicott comme un trait du faux self.

26 PADIS M.-O., « De l'art du conflit à l'art de l'esquive », *Esprit*, octobre, 2000, pp. 153-173.

27 Sur ce point, voir notamment les travaux de CASTEL R., « De l'indigence à l'exclusion. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », in DONZELOT J. (dir.), *Face à l'exclusion*, Le Seuil/Esprit, Paris, 1991, pp. 137-168.

28 Cf. notre thèse de doctorat (non publiée à ce jour) : DELCHAMBRE J.-P., *Le jeu libre et le jeu empêché. Libéralisation des relations et nouvelles formes de domination*, dissertation doctorale, Université catholique de Louvain, Département des Sciences politiques et sociales, Louvain-la-Neuve, 1999.

ses formes, et en même temps nous laisse avec cette impression que les choses ne sont guère jouables, voire que l'on n'ose pas « se prendre au jeu ». En d'autres termes, il ne suffit pas de parler de facilitation ou d'activation pour assurer aux individus un meilleur accès aux potentialités du jeu. La capacité à se prendre au jeu (jeux sociaux, jeu des relations, jeu de la vie...) est elle-même un capital inégalement réparti, et cela en fonction de logiques certes psychologiques, mais aussi sociologiques. En effet, plus la configuration sociale sanctionne la capacité à se prendre au jeu (illusio) de la façon qui convient (voir à cet égard les problématiques de l'initiative, de l'estime de soi, du projet, du contrat, de la responsabilisation de soi, etc.), et plus il y a de chance que ce capital précieux d'illusio (Winnicott), ou de « sens du jeu » (Bourdieu), soit lui-même l'enjeu de rapports sociaux et de jeux de pouvoir.

4. CRITIQUE DES DISCOURS SUR LA CRISE DU SYMBOLIQUE

Du bref abord de la question de la transgression chez Freud et Bataille, on a tiré comme enseignement que le modèle de la transgression pouvait être vu comme un rejeton de la réflexion anthropologique et psychanalytique autour de la notion de loi symbolique (interdit et échange, don et sacrifice, etc.). Dans tous les cas, la transgression exprime un désir d'illimitation du sujet face à ce qui vient le limiter. Mais, chose remarquable, ce désir – même lorsqu'il se traduit en geste – laisse intacte la structure symbolique dont il procède. À l'instar de certains rites dits d'inversion, la transgression en fin compte ne fait que confirmer et conforter ce qu'elle prétend subvertir ou mettre à mal (encore une fois, à partir de l'anthropologie, il est surtout question ici des transgressions ritualisées, non des gestes individuels pouvant être qualifiés de déviances ou de pathologies). Si l'on reprend à présent le fil de notre hypothèse concernant le passage de la transgression à l'abus, on s'attend peut-être à ce que nous développiions l'argument suivant : en admettant que le modèle de la transgression ait pu connaître un certain succès en s'adossant à une conception forte de la loi symbolique, il est tentant de présenter le déclin de ce modèle, ainsi que son remplacement par le modèle de l'abus, comme des signes d'un affaiblissement, pour ne pas dire d'un délitement ou d'une désagrégation de la structure symbolique sous-jacente. Bref, le passage de la transgression à l'abus serait un de ces symptômes accréditant la fameuse lecture en termes de « crise de l'ordre symbolique ». La montée en importance de l'abus répondrait à une situation qui serait marquée par des formes de « désymbolisation ». Il n'aurait pas échappé au lecteur informé que ce type de discours – que l'on peut appeler le jargon de la crise du symbolique – rencontre un certain écho depuis quelques années, tant dans le champ intellectuel que dans certains arènes publiques et médiatiques. Cette rhétorique semble s'ouvrir comme un boulevard au prêt-à-penser de notre époque pressée et anxieuse. On l'aura compris,

29 Voir notamment les débats autour de l'État actif et de la notion de « capacités » selon SEN A., *Répenser l'inégalité* (1992), Le Seuil, Paris, 2000.

ce n'est pas cette voie que nous allons suivre ici. Non qu'il s'agisse de nier ni même de minimiser les problèmes qui se posent en rapport avec la question du symbolique dans la configuration actuelle. Au niveau du diagnostic – identification et caractérisation des symptômes ou des difficultés révélatrices d'un malaise profond –, il est clair que l'approche en termes de crise du symbolique a été d'un apport certain. Par contre, au niveau de l'étéologie (à quels facteurs imputer les difficultés ?) et des remèdes proposés, cette approche révèle selon nous ses limites et ses impasses. Ainsi, politiquement, ce type de discours a une fâcheuse tendance à induire des « solutions » moralisatrices et sécuritaires. Pour le dire d'un mot – fatalement polémique –, le jargon de la crise du symbolique, avec ses motifs désormais ressassés (la perte des repères, la crise du sens, les pères faibles, l'effondrement des bases morales de la vie, etc.), ne serait-il pas une des variantes du discours néoconservateur qui ne cesse de progresser depuis une ou deux décennies, mettant en procès la modernité culturelle et exonérant les logiques de la modernisation socio-économique³⁰ ? Surtout – laissant de côté la polémique pour reprendre pied sur le terrain de la discussion intellectuelle –, il ne nous paraît pas que ce type d'approche soit le plus approprié pour rendre compte des difficultés auxquelles notre époque est confrontée. Ou, pour le dire de façon plus prudente, la vision unilatérale et dramatisée d'une modernité avancée (postmodernité ?) caractérisée par un déficit symbolique et moral, laisse échapper des pans entiers d'une réalité sociale qu'il conviendrait de réinterroger en portant l'attention du côté des nouvelles logiques du pouvoir (notamment économique) qui mettent à mal les bases même de l'existence d'un nombre croissant d'individu, y compris ceux qui, sans être exclus, souffrent d'une précarisation du sentiment d'exister – ou du « se sentir (bien) vivant » (cf. *infra*).

Pour notre part, et à rebours des discours alarmistes sur l'effondrement de l'« ordre symbolique », nous présumons que nous sommes entrés dans un nouveau régime du symbolique, sans doute plus souple (pragmatique) et moins vertical (autoritaire) que par le passé³¹. La nouvelle situation ne se laisse pas appréhender à partir d'évaluations unilatérales et tranchées. D'un côté, l'individu quelconque, s'il veut subsister dans les conditions d'un jeu complexe, doit pouvoir compter sur des compétences symboliques accrues (possibilité d'un gain)³². De l'autre côté, la configuration actuelle expose à quantité de nouveaux

30 Sur le fond, nous sommes d'avis que Daniel Lindenberg, avec son opuscule offensif – LINDBERG D., *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Le Seuil, Paris, 2002 – a visé juste en s'en prenant à un discours néoconservateur qui d'ailleurs brouille les lignes de partage entre les familles intellectuelles installées sur la place ; même si, sur la forme, on ne peut que regretter le traitement expéditif qu'il réserve à certains auteurs. Pour une approche inclusive et dépassionnée de la question du néoconservatisme, on peut se reporter à l'article précurseur de HABERMAS J., « Les néoconservateurs critiques de la culture » (1985), *Écrits politiques*, Le Cerf, Paris, 1990, pp. 63-85.

31 À ce propos, ne conviendrait-il pas de substituer à la notion de « loi symbolique » celle de « symbolisation(s) » ?

32 À titre d'exemple, l'individu qui veut vivre à hauteur des enjeux de l'époque doit être capable de faire face à des situations marquées par l'incertitude, le risque, la pluri-appartenance, les références multiples, la dissociation du temps et de l'espace (cf. mobilité spatiale et psychique), la rencontre de l'altérité, l'allongement des séries d'action et la multiplication des

risques, pièges et déboires (possibilité d'une perte). On peut déplorer les coûts, les tensions, les inconvénients engendrés par cette situation d'« extension du domaine de la lutte » sous le signe d'un nouveau régime symbolique. D'aucuns voudraient réagir en redressant la loi symbolique ou en restaurant un ordre symbolique « fort ». Ces vœux sont voués selon nous à rester chimériques et velleitaires. L'histoire crée des irréversibilités dont il faut tenir compte. Nier l'élargissement des modes de régulation capitaliste, sur base du médium monétaire (au détriment de modes de régulation dits traditionnels, fondés sur un lien social et symbolique fort, sur le modèle du don/contre-don puis de la dette), ne peut être que dilatoire. La tâche qui nous attend est bien plutôt de porter l'analyse (et l'action) à hauteur des nouveaux enjeux. Sous cet angle, la problématique du passage de la transgression à l'abus peut servir d'analyste permettant de préciser quelque peu les termes du débat.

5. LA STRUCTURE DE L'ABUS (USAGE DE RESSOURCES EN DEHORS DE LEUR ORDRE LÉGITIME)

Si on se place à un niveau de généralité assez élevé, l'abus se présente – ou peut être défini – comme une structure de conversion illégitime, avec ou sans usage de la contrainte ou de la menace. Par là, il faut entendre une conduite qui vise à obtenir ou à extorquer indûment un bien ou une faveur, en mobilisant des ressources ou des capitaux qui ne devraient pas jouer le rôle d'une « valeur » dans la sphère concernée (par exemple, susciter de l'amour en exhibant avantages, privilèges, richesses...). L'abus apparaît dès lors comme une des pratiques possibles de la domination, permettant à des individus stratégiquement bien placés de s'approprier ou d'exploiter, à la limite de l'inacceptable (légalement ou moralement), des biens précieux (qu'ils soient sociaux, personnels voire intimes). Comme d'ailleurs la tyrannie, l'abus jette le trouble par rapport à la question des « limites précises qu'on doit assigner à la convertibilité des biens »³³. Après avoir rappelé quelques propos fameux de Pascal et du

(suite note 32)

conséquences non intentionnelles, la contingence et l'instabilité des engagements, etc., ce qui impose des tâches symboliques exigeantes basées notamment sur des ressources de réflexivité, de distanciation, de décontextualisation, de traduction, de calcul, d'interprétation, mais aussi de travail sur soi et d'expérience de l'autre, de mise en confiance et de réassurance, etc. Sur ces questions, voir des auteurs tels que BECK U., *La société du risque* (1986), Aubier, Paris, 2001 ; GIDDENS A., *Les conséquences de la modernité* (1990), L'Harmattan, Paris, 1994 ; HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 Vol., Fayard, Paris, 1987 ; etc.

33 WALZER M., *Sphères de justice* (1983), Le Seuil, Paris, 1997, p. 42. Ajoutons que la question du pouvoir de conversion des capitaux est également centrale chez Pierre Bourdieu.

jeune Marx³⁴, Michael Walzer suggère que le pouvoir abusif consiste à profiter d'un avantage (statut, pouvoir, argent, autorité, force, confiance...) dans le but d'accéder à des biens qui autrement seraient restés hors de portée. L'abus en tant que structure de conversion illégitime brouille, renverse ou corrompt les distinctions entre sphères. Ce pouvoir d'appropriation peut également être vu comme entièrement ou envahissement du domaine personnel ou intime, par des logiques ou des paramètres dont on estime généralement qu'ils n'ont pas à y déborder leurs effets³⁵. Le pouvoir abusif s'arme d'extensions du moi (les avantages jouant comme prothèses, délégués ou porte-paroles³⁶) qui compensent l'« impuissance » ou l'« infortune » du sujet réduit à ses mérites ou à ses qualités personnelles. L'abus est donc emblématique d'une nouvelle économie du pouvoir, s'appliquant aux bien symboliques (identités, relations, croyance ou illusio, corps et sexualité, bien-être psychique, santé, etc.) et rendant poreuse la frontière entre logiques privées et publiques. Ce n'est pas pour rien que, depuis les années 1960, cette problématique a été thématisée pour une bonne part à travers la politisation de questions touchant à la vie privée ou intime, particulièrement la sexualité (notamment dans le cadre des féminismes et des combats en faveur des minorités sexuelles). Le modèle de l'abus traduit le redéploiement d'un pouvoir qui agit de façon plus diffuse et plus particularisée qu'auparavant, prenant les individus pour cible et les soumettant à des logiques – parfois féroces – de sélection et d'adaptation. Reste, pour la clarté du propos, à distinguer deux figures principales de l'abus : si l'abus de pouvoir comporte généralement une dimension d'imposition et de sanction (au moins potentielle), il n'en va pas de même en ce qui concerne l'abus de confiance, qui prend la forme d'un chantage aux sentiments ou d'un piège affectif. Nous pouvons illustrer succinctement cela en reprenant les trois points d'application que nous avons annoncés.

34 Pascal : « La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre. [...] La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir par une autre ». Marx dans ses manuscrits de jeunesse : « Supposons que l'homme soit homme, et que sa relation au monde soit humaine. Alors on peut échanger de l'amour contre de l'amour, de la confiance contre de la confiance, etc. [...] Si vous aimez sans susciter l'amour en retour, c'est-à-dire si vous n'êtes pas capable, en vous manifestant comme une personne aimante, de devenir une personne aimée – alors votre amour est impuissant et c'est une infortune » (WALZER M., *op. cit.*, pp. 43-44).

35 À propos du pouvoir abusif et corrupteur de l'argent, Marcel Hénaff cite – lui aussi – le jeune Marx (qui lui-même s'est inspiré dans ce passage d'une réflexion célèbre de Shakespeare) : « L'argent est la perversion généralisée des individualités qu'il change en leur contraire, en leur attribuant des qualités qui ne sont pas le moins du monde les leurs. Il apparaît alors comme la puissance corruptrice de l'individu, des liens sociaux, qui passent pour être essentiels. Il transforme la fidélité en infidélité, l'amour en haine, la bêtise en intelligence, l'intelligence en bêtise. Notion existante et agissante de la valeur, l'argent confond et échange toute chose ; il en est la confusion et la conversion générales. Il est le monde à l'envers, la confusion et la conversion de toutes les qualités naturelles et humaines » in HENAFF M., *La prix de la vérité*, *op. cit.*, p. 25.

36 Sur la fonction de délégation des objets, voir LATOUR B., *Les microbes. Guerre et paix, réductions*, Métailié, Paris, 1984.

Sans entrer dans les débats relatifs à ces questions, on peut dire que le harcèlement sexuel et la prostitution sont convoqués par certains intervenants comme des exemples caractéristiques d'abus de pouvoir : abus de pouvoir sur base statutaire dans le cas du harcèlement sexuel (utiliser l'ascendant qui découle d'une relation de pouvoir ou d'autorité – p. ex. la relation asymétrique entre l'employeur et l'employé, ou entre le professeur et l'étudiant... – afin d'obtenir des faveurs de type sexuel)³⁷ ; pouvoir abusif de l'argent dans le cas de la prostitution (contestant l'argument du contrat librement consenti, prévoyant l'obtention de services sexuels contre paiement, les adversaires de la prostitution – plus exactement les « prohibitionnistes » – affirment non seulement que l'argent ne devrait pas permettre de tout acheter, mais encore et surtout que la prostitution, en plus d'exploiter des femmes souvent dépendantes socialement et psychologiquement, constitue une atteinte à la dignité de la personne prostituée, voire une atteinte à la dignité de toutes les femmes en général³⁸). Enfin, – troisième application – la séduction dans les conditions d'un marché des relations libéralisé (ou libéralisme sexuel) permet d'illustrer (de façon non exclusive) la question de l'abus de confiance. Certes, il est évidemment périlleux et même présomptueux d'aborder cette problématique aussi vaste et complexe en si peu de temps. Risquons néanmoins quelques indications. Nous introduirons tout d'abord deux remarques, l'une théorique (renvoyant à une anthropologie du sujet humain), l'autre historique (portant un regard sur les transformations du champ des relations intimes depuis quelques décennies). Nous suggérerons ensuite que la séduction, dans les conditions actuelles du marché des relations, favorise les altérations intimes dans lesquelles la figure de l'abus de confiance intervient assez souvent (au titre de piège relationnel).

Premièrement, si l'on veut comprendre quelque chose au domaine des relations, il convient de distinguer fermement entre le désir et l'amour, plus précisément entre la logique du désir et les idéalizations amoureuses. La logique

37 Deux remarques supplémentaires : 1°) On a pu relever les différences de définition du harcèlement sexuel aux États-Unis et en Europe ; la loi américaine donne une définition large du harcèlement sexuel en parlant de perception d'un « environnement hostile » (on n'est pas loin du harcèlement moral), tandis que la loi française (par exemple) insiste sur l'abus de pouvoir dans le cadre d'une relation d'autorité. 2°) La définition extensive, si elle a permis d'attirer l'attention sur le problème du harcèlement sexuel, a sans doute favorisé la diffusion d'un soupçon à l'égard de toute forme de séduction, alimentant un sentiment de méfiance accrue entre les sexes. À la limite, la définition large du harcèlement participe d'un monde où les individus sexués restent sur leur garde, la séduction (étymologiquement : attirer l'autre vers soi en le détournant de sa voie) faisant l'objet d'une stigmatisation, voire dans certains cas d'une criminalisation (voir aussi la problématique américaine du date rape, ou aventure sexuelle considérée rétrospectivement comme un viol...).

38 Ce dernier argument nous paraît particulièrement spécieux (ne serait-ce que parce qu'il postule une domination masculine généralisée, faisant du même coup l'impasse sur l'existence de la prostitution masculine). Face à l'argument de l'atteinte à la dignité, les partisans d'une reconnaissance et d'une régulation de la prostitution (position « réglementariste ») rétorquent que le commerce du sexe n'est pas forcément plus dégradant que la vente de sa force de travail dans des conditions parfois sévèrement aliénantes ; autrement dit, à rebours d'une vision potentiellement puritaine, considérant la sexualité comme quelque chose d'à la fois dange-reux et sacré, oscillant entre le sale et le merveilleux, il est ici affirmé que le sexe ne serait pas le siège de la dignité humaine (ou, pour faire image : faire commerce de son sexe ne reviendrait pas à vendre son âme !).

du désir, qui est une réalité dure (un roc), renvoie à la structure particulière du sujet humain, être de langage, c'est-à-dire être de manque ou manque-à-être (cf la psychanalyse et l'anthropologie). La logique du désir est métonymique : c'est la dynamique sans fin d'un désir qui ne peut être comblé, fût-ce momentanément (à la différence du besoin), puisque chaque objet du désir joue le rôle d'un substitut par rapport à l'objet absolu, définitivement perdu. Bref, chaque objet du désir n'est jamais le bon, et la dynamique désirante s'en trouve du coup relancée. La loi du désir, c'est : on désire ce qu'on n'a pas, ce que l'on possède s'avérant fatalement décevant. Conséquence remarquable : ce qui s'offre perd de sa valeur, ce qui se refuse devient d'autant plus désirable. On envisagera dans quelques instants les effets redoutables de cette logique lorsqu'elle s'articule à celle du marché. Quant à l'amour, pris sous l'angle de l'imaginaire, il s'agit d'une réalité molle (idéaux, idéalisations, illusions...), qui se soutient de notre besoin de croire (au sens d'illusio : se prendre au jeu de la vie) et qui est mise en forme, codifiée en fonction d'une économie discursive rendant disponible certaines images et émotions plutôt que d'autres. Ainsi, depuis quelques siècles (de l'amour courtois à l'amour-passion romantique), le récit amoureux a eu tendance à prendre la forme de l'effusion lyrique, de la sentimentalité onctueuse, de l'intériorité partagée et sublimée, etc. Cette production imaginaire, de nature métaphorique, est aussi pour une bonne part de l'ordre du leurre : c'est le besoin de se raconter une histoire, d'enjoliver les choses, de se rassurer d'un point de vue narcissique – se convaincre que le partenaire est bien l'élue(e) –, bref c'est le versant aliénant de l'imaginaire³⁹.

Notre deuxième remarque à présent : une mutation historique considérable nous a fait passer de l'alliance prise en charge par le groupe (appareillages réglés statutairement) aux arrangements laissés aux initiatives individuelles (relations affinitaires et électives...). L'anthropologie de la parenté nous enseigne que le mariage était à l'origine une modalité de l'échange symbolique (don/contre-don), lequel était rigoureusement codifié socialement. Ce n'est guère forcer le trait que de prétendre que le champ des rencontres, tel qu'on peut l'observer de nos jours, répond davantage aux normes et incitations d'un marché libéralisé, qu'aux contraintes et obligations d'une institution sociale conçue sur le modèle du don/contre-don. Sans doute peut-on voir comme un chaînon entre ces deux modèles l'improbable opération réalisée par le mariage bourgeois au 19^e siècle : intégrer l'amour-passion dans le cadre du mariage, autrement dit fonder l'institution matrimoniale sur la chose la plus instable, la moins assurée, voire la plus associée qui soit, à savoir le sentiment amoureux⁴⁰... Selon nous cette synthèse s'est largement défaite à la fin du 20^e siècle, laissant désarticulées d'un côté la dimension de la quête amoureuse, exposée de façon croissante aux expériences décevantes sur le marché des relations, et de l'autre côté

39 Rappelons que la psychanalyse freudo-lacanienne présente une conception ambivalente de l'imaginaire : fonction positive d'identification vs fonction négative de « capture » ou d'aliénation par l'image.

40 Sur cette question, voir p. ex. LUHMANN N., *Amour comme passion. De la codification de l'intimité* (1982), Aubier, Paris, 1990.

la dimension de l'institution qui, à rebours de certaines idées reçues⁴¹, se reproduit bon gré mal gré en investissant de façon prioritaire l'axe de la filiation (et en désinvestissant relativement l'axe de l'alliance, devenu moins crucial dans un monde où régnent la mobilité et l'instabilité)⁴². Cette dernière hypothèse ne sera pas développée ici.

Reconstruons-nous sur le passage du modèle de l'échange symbolique à celui du marché des relations libéralisé. Cette mutation peut être vue également comme la décontenance de la question du désir et de ses conséquences. Dans l'immense majorité des sociétés connues, le désir – considéré comme un dangereux facteur de trouble (individuel) et de désordre (social) – est pris en charge par des rites collectifs qui visent à le réguler, à l'endiguer, voire à le neutraliser. C'est une des spécificités fortes de notre modernité que de tolérer – ou de favoriser ? – une mise à nu des enjeux liés à la question du désir, que ce soit au niveau culturel (discours de la « libération ») ou au niveau des relations entre individus (« libéralisation » du champ des rencontres). Le passage du don cérémoniel aux arrangements privés laisse en principe le champ libre aux jeux de l'amour et du hasard⁴³. Toutefois, le marché des relations est un marché très particulier, qui ne peut se ramener au modèle de l'échange marchand régi par la loi de l'offre et de la demande. Plus précisément, la demande et l'offre opèrent bien sur le marché des relations intimes et sexuelles, mais selon une logique différente. D'après la théorie libérale classique, sur un marché vérifiant les principes du libre-échange, on atteint assez facilement un équilibre entre l'offre et la demande, pourvu que le bien convoité soit offert en quantité suffisante et que le demandeur (acheteur) soit capable de s'acquitter du prix fixé (si la rareté augmente, le bien ira à ceux qui sont prêts à payer davantage). En revanche, sur le marché des relations, l'équilibre est nettement plus difficile à trouver, les transactions sont beaucoup plus instables, et ce pour la simple raison que c'est ici la logique du désir qui fait loi⁴⁴, en vertu de laquelle on désire ce que l'on n'a pas, sans que l'on puisse être satisfait par ce qui s'offre (cf supra), ce qui explique que la rencontre et a fortiori la coïncidence des désirs individuels soient des plus improbables⁴⁵. Il s'ensuit que la règle de base d'un marché des relations libéralisé n'est pas – contrairement au marché libéral clas-

41 Cf les lectures en termes de « désinstitutionnalisation » accompagnant le discours sur la crise du symbolique.

42 À ce point, il faudrait aussi distinguer entre la famille et la parenté, les innombrables enquêtes ou sondages présentant la famille en tant qu'elle est investie subjectivement comme une valeur refuge, ne nous disant pratiquement rien au sujet des recompositions des logiques de reproduction de la parenté (à cet égard, ne faudrait-il pas envisager les familles recomposées comme une forme d'adaptation de l'institution de la parenté aux exigences d'un monde dominé par ce qu'il est convenu d'appeler le « nouveau » capitalisme ?).

43 Il va sans dire que, sociologiquement, cela ne produit pas des résultats aléatoires : c'est toute la question des nouvelles formes de domination s'exerçant au nom de la liberté, dans les conditions de la libéralisation. Ainsi, l'ouverture du jeu se traduit par des logiques de compétition, de sélection, de ségrégation, etc.

44 Les théories classiques du marché s'appuient sur une conception du besoin et non du désir ! Il revient par ailleurs au code amoureux d'augmenter la plausibilité de ce qui est improbable, de rendre possible ce qui est hautement invraisemblable (cf N. Luhmann...).

sique – de se donner au plus offrant, mais bien plutôt de se rendre désirable (d'accroître son capital de séduction) sans avoir à se placer en position de demande. C'est là le nerf de la guerre : selon la stricte et cruelle logique du désir, l'individu qui exprime une demande est voué à être le perdant de ce jeu (à ne pas être « payé de retour »). Il est vrai que la demande est aussi un don de soi, ce qui comporte un double sens que l'on peut décrypter ainsi : « je t'aime » = « aime-moi » (le demandeur fait une offre en espérant rencontrer – susciter ? – l'intérêt de l'autre)⁴⁶. Dans le champ des « relations pures »⁴⁷, il n'y a jamais loin de l'ouverture de soi à l'accaparement de l'autre, de la sollicitation à la supplication, de l'avance à la prise d'otage affective... Non seulement celui qui se déclare se dévalorise (se rend moins désirable), mais de surcroît la proposition risque d'être prise par l'autre comme une menace potentielle d'envahissement ou d'empiètement. Bref, cette configuration est de nature à favoriser les altérations intimes, prenant la forme de séquences d'interaction détériorées, avec un risque de montée aux extrêmes (emballements et dérapages...)⁴⁸.

Nous venons de voir que le marché des relations libéralisé se distinguait du marché libéral classique, mais nous n'aurons une idée suffisante des difficultés et enjeux produits par ce modèle qu'en comprenant – ce sera le dernier élément de cette illustration – en quoi il s'oppose par ailleurs à la logique traditionnelle du don/contre-don. En supposant connues les analyses canoniques issues de Mauss, on rappellera simplement que le don cérémoniel, en instaurant une triple obligation (donner, accepter le don, répliquer par un contre-don), fonde le lien social sur une pratique agonistique (jeu réglé de lutte pour le prestige) qui prend la forme d'un défi (et non d'une dette⁴⁹), lequel appelle et attend une réponse (plus ou moins différée). Le point qui nous importe ici est le suivant : dans ce modèle de l'échange symbolique, c'est le donateur qui a l'avantage ; autrement dit, ne pas répondre au don équivaut à une offense, pouvant conduire à perdre la face, à perdre aussi son rang ou son statut, voire à s'exposer à des conséquences fâcheuses (représailles, conflit, guerre...). Sans que l'on puisse comparer terme à terme les modèles, cela donne néanmoins à penser à propos du marché des relations où, par contraste, l'avantage va au donataire, c'est-à-dire à l'individu qui est désirable, et qui a dès lors toute latitude pour refuser ou sélectionner les demandes. En référence à la triple obligation contenue dans le don cérémoniel, il est tentant de repérer ici trois spécifications de ce que nous

46 Sans doute conviendrait-il d'introduire ici une distinction entre demande affective (investissement relationnel, attachement...) et demande sexuelle (aventure sans lien, « sexualité récréative » au sens de Welzer-Lang...).

47 GIDDENS A., *The Transformation of Intimacy*, Polity Press, Cambridge, 1992.

48 Ce que l'on peut aussi interpréter à travers les formules du « jeu libre » et du « jeu empêché », donnant lieu au diptyque éminent/dépendance (la fin de non recevoir est perçue comme un déni de reconnaissance, voire comme une « injustice », tandis que le manque est vécu sur un mode non seulement frustrant mais également toxique, l'addiction masochiste – retourner se cogner contre la même porte close (cela dit de façon imagée) – amplifiant le déficit de rapport à l'altérité).

49 Marcel Hénaff insiste sur ce point. La dimension du défi vient à l'appui d'une conception du symbolique que l'on peut qualifier de pragmatique-égalitaire (la dette, correspondant au modèle du sacrifice, va plutôt de pair avec un symbolique de type dogmatique-hiérarchique, selon notre lexique).

avons appelé des interactions détériorées : le refus de donner, certes, mais aussi les figures de l'individu qui prend sans rendre (thésaurisation), ou – cas non moins problématique – qui refuse de recevoir le don (refus du défi ou du jeu). Ajoutons que le refus de répondre est ici sans appel, du moins tant que l'on reste dans les limites du marché des relations libéralisé, ce qui peut rendre particulièrement cuisants et même parfois révoltants certains déboires...

Au bout du compte, et de façon simplifiée, on dira que, pour se rendre désirable dans ces conditions, l'individu a intérêt à s'aimer lui-même (bouclier ou carapace narcissiques⁵¹) et à mettre en place – ou à se glisser dans – les dispositifs qui feront qu'il pourra être aimé par d'autres sans se placer en position de demande, ce qui est possible en mobilisant un réseau d'objets et de délégués qui parleront en son nom, ainsi qu'en jouant sur les ressorts du désir mimétique (on ne désire pas un objet pour lui-même, mais parce qu'il est désiré par d'autres...). Certes, les relations telles qu'elles se déroulent effectivement à notre époque (et en d'autres temps d'ailleurs) sont loin de se réduire à ce schéma. En particulier la relation « vraie » ou la rencontre symboliques⁵² n'a de chance d'être viable que si elle déjoue tant les impasses de la logique du désir, que les pièges de l'idéalisation amoureuse. Cependant l'on aurait tort de minimiser la prégnance de la structure du désir, d'autant qu'en ce qui concerne notre propos, elle interfère parfois rudement avec la question des abus de confiance (blessures affectives ou symboliques infligées par quelqu'un d'aimé). À cet égard, point n'est besoin de faire l'hypothèse d'une « séduction perverse » pour rendre compte des chausse-trappes et souricières qui jalonnent le domaine des rencontres et relations intimes ou sexuelles⁵³. Il est pour ainsi dire dans la nature du désir d'entretenir un lien privilégié avec la tromperie, l'imposition, le mensonge, avec les malentendus et les malversations, voire avec l'influence, la manipulation ou le détournement... Cela ressort d'une quantité impressionnante d'œuvres littéraires, cinématographiques, etc. (sans parler des

50 À noter que le problème reste tout aussi épineux lorsque l'on sort des limites imposées par le libéralisme sexuel : une régulation politique, de toute manière guère souhaitable en ce domaine, est difficilement concevable puisque l'on traite ici du non-exigeable ; quant à la régulation éthique, elle est condamnée à rester le plus souvent impuissante, notamment parce qu'elle ne peut venir à bout du soupçon selon lequel la revendication éthique (surtout si elle est élevée par l'amoureux éconduit) cacherait des motifs plus terre-à-terre, inspirés par le désir de possession ou d'approvisionnement de l'autre (on se heurte ici à un indépassable, dès lors que la subjectivation des expériences, allant de pair avec l'extension des logiques capitalistes, rend caduques les exigences de réciprocité contenues dans le don/contre-don ; pourtant quelque chose résiste, dans le hiatus entre l'impuissance morale et la perception de quelque chose de « révoltant », là où enfle la plainte du sujet...). La question posée est aussi celle de la distinction, acquise sur le plan conceptuel mais pas toujours aussi claire dans la pratique, entre sensibilité à la blessure (qui appelle un traitement du symptôme) et sensibilité à l'injustice (qui appelle un traitement moral et politique). Nous avons rencontré cette problématique en travaillant sur la question de la reconnaissance (cf. J.-M. Chaumont, N. Heinrich, A. Honneth...).

51 Cf. les critiques classiques de la vanité ou de l'amour-propre.

52 Par quoi il faut entendre une interaction au cours de laquelle quelque chose (se) passe entre les deux partenaires, lesquels s'en trouvent re-mués et donc changés (notion d'exposition à une altérité altérante).

53 Ce que nous contestons, ce n'est pas la pertinence de la perversion comme catégorie analytique, mais bien l'inflation du recours à cette notion pour rendre compte de certaines transformations sociales.

expériences que chacun peut faire). Il y a peu de chance que cette réalité s'adoucisse alors même que nous vivons désormais notre vie affective et sexuelle dans un champ de forces où logique du désir et loi du marché conjuguent leurs effets de façon particulière. L'apprentissage des échecs et désillusions fait dès lors partie intégrante de toute « éducation sentimentale » à la hauteur des conditions modernes (ce qui ne suffit pas à rendre compte d'une certaine déshérence de l'amour, supposée – et déplorée – par certains auteurs⁵⁴).

6. LES EFFETS DE L'ABUS (ATTEINTE À LA CONFIANCE DE BASE, CRISE DE L'ILLUSIO)

Il nous reste à considérer les effets de l'abus. Une précaution s'impose tout d'abord : la clinique psychanalytique nous enseigne qu'un abus, quel qu'il soit, n'a jamais d'effet automatique sur la victime. Ses conséquences dépendent en fait de la réaction du sujet, de la représentation (pour partie inconsciente) qu'il se fait de l'événement, de sa capacité à « vivre avec », à le « retravailler » ou à le « digérer », voire à « recoudre » les blessures occasionnées par lui⁵⁵. Dans le même ordre d'idées, l'abus le plus traumatique ne sera pas forcément celui qui paraîtra aux yeux de l'observateur extérieur comme étant le plus violent ou le plus « transgressif ». La violence sournoise et cachée (essentiellement psychologique) d'un abus de confiance commis par une personne proche et aimée, aura toutes les chances de provoquer davantage de dégâts que la violence bien plus visible (éventuellement physique) d'un abus de pouvoir commis par une personne éloignée usant d'une position de force (viol...) ou d'autorité (harcellement...)⁵⁶. Quoi qu'il en soit, on peut dire, en se basant sur quelques enseignements de la clinique psychanalytique, que l'effet le plus caractéristique de l'abus est d'infliger une blessure psychique ou symbolique qui se traduit par une atteinte à la confiance de base de l'individu⁵⁷. Que l'on parle de traumatisme psychique, de blessure symbolique, de déchirure de la bulle protectrice d'une

54 MARION J.-L., *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003.

55 Voir la notion de résilience : CYRULNIK B., *Le murmure des fantômes*, Odile Jacob, Paris, 2003.

Cette notion est bienvenue en ce qu'elle permet notamment de contrer l'idée d'une « mort psychique » présentée comme conséquence inévitable d'un traumatisme sévère (le viol ou l'inceste p. ex.).

56 Le mutisme de la victime peut être pris comme un indicateur de la gravité du traumatisme. L'abus est ce qui met en déroute la parole, alors que la transgression ne va pas sans un certain éclat, à travers une mise en scène névrotique (l'individu culpabilisé qui n'a de cesse de s'excuser, de se justifier, de s'excuser...) et éventuellement perverse (cf les dispositifs sadiques...). À la transgression comme modèle d'une parole en exoès (ignorant toutefois généralement le point de vue de la victime), s'oppose l'abus comme modèle d'une parole en défaut (centré cette fois sur le point de vue de la victime, que l'on va d'ailleurs inciter à parler et à symboliser, à travers des dispositifs de prise en charge psychologique...).

57 Il faudrait comparer avec l'expérience du mépris, de l'humiliation, ou du déri de reconnaissance.

personne, de diminution du sentiment d'exister, d'insécurité existentielle (angoisse diffuse), etc., le fait central est que le sujet se trouve fragilisé ou précarisé dans sa capacité à habiter le monde de façon confiante et créative, ce qui du même coup altère sa capacité à se relationner de façon enrichissante – ou simplement satisfaisante – aux autres et à lui-même. Bref, l'abus a pour principal effet d'endommager l'espace potentiel de l'individu, c'est-à-dire – selon Winnicott (1975) – cette zone intermédiaire (entre le moi et le non-moi, le dedans et le dehors), ou aire de jeu, qui permet de se relationner aux autres et au monde, et dont la richesse conditionne la créativité de nos expériences, et partant l'intérêt que l'on peut trouver à la vie.

Rappelons que l'espace potentiel s'origine dans la capacité primordiale d'illusionnement, rendue possible par l'environnement bienveillant ou facilitant (représenté au départ par la mère). Dès la naissance, la mère « suffisamment bonne » (pour reprendre l'expression fameuse de Winnicott) se plie aux besoins de l'enfant, lui permettant de développer une créativité première, d'abord sous une forme hallucinatoire (ainsi, le bébé croit qu'il a lui-même créé le sein présenté par la mère ; il y a coïncidence entre le geste spontané du bébé et l'ajustement de la mère...). De cette qualité première d'illusionnement, dépendra la faculté ultérieure de désillusionnement (introduction de petits bouts de réalité, émergence conjointe du sujet et du monde, capacité à être seul, sollicitude pour l'autre et capacité à affronter la frustration, etc.), ainsi que la faculté à se prendre au jeu (en-jeu, in-lusus, illusio). Ce n'est pas pour rien que Winnicott parle aussi à propos de l'espace potentiel d'une aire d'illusion. C'est là précisément que, grâce à la mise en confiance assurée par l'environnement « suffisamment bon », le petit enfant apprend à jouer (par l'entremise de l'objet transitionnel), c'est-à-dire à supporter symboliquement l'absence et la perte (voir aussi le jeu du fort-da analysé par Freud). La richesse de l'espace potentiel est ce qui permet de se prendre au jeu de la vie, d'entretenir un rapport créatif aux choses, de charger ses désirs de réalité, de partir à la rencontre d'autrui et à la découverte du monde... Au contraire, l'individu qui ne peut compter sur un espace potentiel suffisamment large fera surtout l'expérience de l'ennui, du vide, de l'angoisse ; il percevra le désir d'autrui comme menaçant ou intrusif ; il se soumettra de façon « complaisante » à la réalité (y compris sociale) ; enfin il aura l'impression que la vie n'a guère d'intérêt, qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue...

On le voit, un apport essentiel de Winnicott est d'insister sur l'importance de la confiance de base, à travers la mise en place de l'espace potentiel et l'établissement d'une capacité à entrer dans un jeu créatif. Cette insistance permet de rééquilibrer les choses dans un contexte où l'accent est mis trop unilatéralement sur la question du symbolique, prétendument en crise... Certes, Winnicott, ne posant pas d'exclusive, ne nous oblige pas à choisir entre le jeu créatif et la loi symbolique. Du reste, le jeu tel qu'il le conçoit est déjà à part entière un mode de symbolisation (ce qui veut dire aussi que la question du sens est ici reprise à partir de l'intérêt que l'on trouve aux choses et à la vie). Par ailleurs, la confiance de base renvoie à des épisodes précoces de la matu-

ration psychique, les opérations dont il s'agit⁵⁸ se situant dans la phase de dépendance initiale, c'est-à-dire avant que ne survienne le « drame » de l'Œdipe (cf supra). En outre, la confiance de base n'est jamais acquise une fois pour toute, la qualité de l'espace potentiel devant être entretenue tout au long de l'existence. À ce point, il revient à Emmanuel Bein d'avoir aperçu que la problématique initiée et élaborée par Winnicott dans un registre psychanalytique, requerrait d'être prolongée et élargie d'un point de vue sociologique. Sa recherche l'orienta vers la question de l'aménagement des espaces potentiels à partir des dispositifs technologiques⁵⁹. Notre thèse, qui s'insère dans cette même brèche, consiste à reprendre la question de la précarisation de la confiance de base, et à montrer que ce processus ne dépend pas seulement des conditions initiales (carences affectives lors de la petite enfance, mère « insuffisamment bonne » empiétant sur les mouvements du bébé, etc.), mais aussi des situations sociales à travers lesquelles le sujet est amené à évoluer sa vie durant. Nous défendons l'idée selon laquelle les conditions de vie actuelles exposeraient les individus à des difficultés que l'on gagnerait à comprendre, moins à partir d'une lecture en termes de crise du sens (cf supra : le jargon de la crise du symbolique), et davantage à partir d'une lecture en termes de crise du jeu (ou crise de l'expérience), c'est-à-dire une crise de la capacité à se prendre au jeu de façon confiante et créative, bref une crise de l'illusio (en-jeu, investissement dans le jeu...). Dans le monde actuel, la question de la confiance est devenue indissociable de la problématique du pouvoir (sous ses nouvelles formes). Cela apparaît de façon manifeste dans le champ des relations intimes et sexuelles, l'amour moderne – s'inscrivant dans le retrait des règles sociales qui organisaient une certaine réciprocité – étant le lieu d'une exacerbation des violences et souffrances symboliques.

7. CONCLUSION

En résumé, nous avons tenté deux choses dans cet article : d'une part, montrer les limites du modèle de la transgression, en suggérant qu'il n'y a guère de sens à transposer dans la configuration sociale contemporaine un concept qui a été conçu – en particulier par l'anthropologie des sociétés dites archaïques – pour rendre compte de pratiques rituelles et cérémonielles⁶¹ ; d'autre part, prendre

58 Maintien de l'enfant (holding) et intégration des éléments sensori-moteurs (établissement d'une continuité personnelle), maintien (handling) et personnalisation (installation de la psyché dans le corps), présentation d'objet (object-presenting) et instauration de la relation d'objet.

59 Winnicott établit une continuité entre l'illusion première (le sein créé de façon hallucinatoire), le jeu du petit enfant (l'objet transitionnel), et enfin les expériences de l'adulte (le jeu créatif, la culture, la religion, etc.).

60 BEIN E., op. cit.

61 En d'autres termes, c'est un contresens que de projeter ce concept sur des situations dans lesquelles la fonction sociale initiale a été largement perdue, laissant le champ libre aux conduites subjectivées.

au sérieux la montée en importance de la catégorie de l'abus (dans un sens large), en tant qu'elle serait un révélateur des nouvelles formes de pouvoir se déployant à la lisière de l'intime et du social. Nous avons rappelé qu'un effet remarquable de la transgression (névrotique et rituelle), loin de porter atteinte à la loi symbolique, était de reproduire et de conforter cette dernière. Le point d'inflexion de notre argument consista alors à refuser la symétrie entre les deux modèles, laquelle se recommandait pourtant comme une lecture tentante. Selon nous, la montée en importance de l'abus doit être comprise moins comme un symptôme d'une soi-disant « crise du symbolique », que comme une conséquence des pressions induites par la mise en place et l'extension de nouvelles logiques de pouvoir (entre dé-différenciation des sphères, conduites stratégiques, conversions illégitimes de capitaux, etc.). La problématique de l'abus, envisagée dans une perspective résolument critique (mais en dehors des dramatisations morales habituelles), permet dès lors d'attirer l'attention sur des enjeux qui restent incroyablement sous-thématisés dans le contexte actuel, et que l'on peut approcher à travers des concepts tels que la crise du jeu (ou le « jeu empêché »), la mise à mal des espaces potentiels, ou encore la précarisation des bases (sociales et intimes) de la confiance. Rappelons que nous nous référons à des logiques de pouvoir, autrement dit à des dynamiques et à des processus sociaux qui produisent des effets différenciés selon les positions et les trajectoires des individus. Pour finir, la crise du jeu que nous évoquons à l'instant peut être spécifiée en recourant à la distinction qu'opère la langue anglaise entre deux acceptions du jeu (play vs game) : la configuration actuelle disposant les individus à être des spécialistes du game (maîtrise des règles du jeu social qui va jusqu'à l'instrumentalisation ou au contournement de ces règles, selon la figure du cynisme...), il s'ensuit que c'est plutôt au niveau du play (le fait même de se prendre au jeu, le playing décrivant assez bien le jeu créatif au sens de Winnicott) que l'on est confronté – du moins certains individus – à un déficit ou à une déféctuosité. Autrement dit, nous sommes amenés à « jouer » dans les conditions d'un jeu dégradé (ce que nous avons appelé ailleurs le « jeu libre », c'est-à-dire un jeu libéralisé qui, en ce qu'il impose subrepticement de nouveaux principes de discrimination entre les appelés et les élus, s'avère hautement piégeant), lequel jeu ne laisse pas indemne précisément la capacité à se prendre au jeu de façon créative. Ce sont donc moins les règles du jeu qui sont atteintes (sur le versant du game, voire du cadre, avec la notion d'implication stratégique), que l'investissement dans le jeu (sur le versant du playing, soit le mouvement, avec la notion d'engagement symbolique).

Selon l'anthropologie du jeu, nous avons tous besoin de croire en un sens particulier : non au sens de la croyance comme erreur, préjugé, superstition, ignorance, affabulation, « méconnaissance nécessaire » (les illusions au sens faible, c'est-à-dire une sorte de crédulité naïve et « irrationnelle »), mais bien plus fondamentalement au sens où la croyance – amortissant les chocs du réel, permettant l'ouverture aux autres, rendant les choses intéressantes... – est ce qui nous dispose à nous investir dans le jeu (qu'il s'agisse d'un champ particulier avec son nomos⁶², ou du jeu de la vie en général), bref à trouver que le jeu

62 BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1990.

en vaut la chandelle (l'illusion au sens fort, c'est-à-dire l'illusio). Le phénomène amoureux (ou érotique) tire une partie de son importance et de son attractivité du fait qu'il est censé procurer au sujet une illusion de cet ordre, le sujet amoureux tenant davantage à la vie, l'éprouvant de façon plus intense... Des enquêtes récentes montrent qu'à notre époque, les gens sont pleins d'attentes idéales au sujet de l'amour. Le contraire eût été étonnant. Ce type d'approche, centré sur l'imaginaire amoureux, et même parfois demeurant au raz des idéalizations des acteurs⁶³, ne nous apprend pas grand chose, sinon que, dans un contexte marqué par l'incertitude et la défiance, les individus ont tendance à surinvestir les idéaux (le grand amour, les sentiments, la fidélité, etc.)⁶⁴, ce qui peut passer pour un rite d'exorcisme (chasser le mal, conjurer le sort, se prémunir contre la dureté des relations) ou un rite propitiatoire (se placer sous la protection de sa bonne étoile, faire exception, compter au nombre des élus qui peuvent vivre l'amour véritable...). Or, dans les conditions du marché des relations libéralisées, le moins que l'on puisse dire est que les idéalizations amoureuses tiennent difficilement la route. La question qu'il conviendrait dès lors de poser est celle du destin des illusions. Un des principaux enjeux de l'extension du pouvoir dans le champ des biens symboliques au sens large concerne précisément l'entretien et le rendement des illusions : certains pourront, à relativement peu de frais, tenir à leurs rêves et vivre des expériences diversifiées et enrichissantes ; tandis que d'autres, par « impuissance » ou « infortune » (pour reprendre les mots du jeune Marx) mais pas forcément par manque de qualités humaines et morales, devront dépenser énormément pour parvenir au mieux à se raccrocher à quelques lambeaux de leurs rêves dépenaillés. C'est ce que l'on peut appeler le rendement différentiel des illusions, qu'il faudrait pouvoir étudier de façon précise et affinée⁶⁵. Ceux pour qui le coût de l'entretien des illusions devient trop élevé, dans les conditions actuelles, sont exposés à une crise de l'illusio (crise de la capacité à se prendre au jeu de la vie). Ce problème nous paraît crucial dans un monde où la question n'est pas tant celle de la « vie bonne » envisagée d'un point de vue normatif surplombant, que celle du combat pour parvenir à être plus qu'un « survivant » (dans une configuration marquée par la compétition pour la conservation de soi⁶⁶), en d'autres termes le combat pour se sentir vivre

63 Alors que ce domaine est, par excellence celui de la rationalisation et de l'auto-illusionnement (dans le mauvais sens du terme), ce qui devrait inciter les chercheurs à ne pas prendre le discours des acteurs pour argent comptant !

64 BAUDRILLARD J., « La sexualité comme maladie sexuellement transmissible », *Écran total*, Gallée, Paris, 1997. Prolongeant les analyses de Marcuse, Jean Baudrillard a pu parler d'un phénomène de resublimation dépressive, lequel prendrait le relais de la fameuse désublimation répressive (autrement dit : liberté contrainte, injonction à la libération) caractéristique des années 1950 à 1970. Dans le même ordre d'idées, il n'est pas rare que l'on « s'aime » — que l'on se « colle » l'un à l'autre, que l'on « reste ensemble » — parce que cela est rassurant, bien plus que pour répondre au défi de l'amour et du désir.

65 Il est bien évident selon nous que des logiques et des facteurs sociaux sont ici à l'œuvre, même s'il conviendrait d'élargir et de nuancer les catégories sociologiques classiques (lutte symbolique, classement et déclasserment, distinction, ressources ou capitaux, positions et trajectoires, etc.).

— alors même que le fait de « bien vivre », loin d'être donné ou acquis de façon naturelle, tend à devenir un produit marchandisable⁶⁷, donc une denrée rare.

Résumé — On propose dans cet article une interrogation sur un hypothétique glissement d'un modèle de la transgression à un modèle de l'abus, en rapport avec certaines transformations du contexte social et normatif. Ce déplacement ne signifie certes pas que les conduites transgressives auraient disparu, mais bien que la figure de l'abus se présenterait comme un candidat valable permettant de décrire et de rendre intelligible notamment certaines conduites qui se feraient jour à mesure que se déploierait un nouveau modèle du pouvoir, dont une caractéristique serait d'exercer aussi ses effets dans la sphère intime et sexuelle, en brouillant la différenciation classique entre privé et public. Après avoir mis en évidence quelques limites des lectures recourant à la notion de transgression, on propose une brève caractérisation de la structure de l'abus appliquée au champ des relations intimes, non sans avoir distingué entre logique du désir et idéalizations amoureuses, et en se centrant sur la façon dont le problème se pose dans un régime de libéralisation des relations. En conclusion, on suggère que les effets de l'abus peuvent être interprétés à partir d'une socio-anthropologie du jeu, laquelle prête notamment attention à ces mécanismes et interactions qui contribuent à précariser la confiance de base des individus, ce que l'on peut aussi traduire à travers le concept de crise de l'illusio, c'est-à-dire la mise à mal de la capacité à « se prendre au jeu ».

66 Certains n'hésitent pas à parler, à propos du « nouveau » capitalisme (ou néolibéralisme élargi à la vie personnelle et privée), d'un néo-darwinisme social (compétition/adaptation/sélection...), encore qu'il faille rester prudent à cet égard.

67 Que l'on songe aux marchés autour de l'image, des looks, des styles, des marques, de l'identité, du bien-être psychique, des compétences relationnelles, de la santé, du corps, de la sexualité, de la chirurgie esthétique, du divertissement, de la protection, de la confiance ou de l'estime de soi, de la génétique, des extensions du moi, des psychotropes, des nouvelles technologies, etc.