

L'AMOUR COURTOIS À L'HEURE DE LA CULTURE DE MASSE. LES FORMES DE LA CULTURE ET LES PROGRAMMES TÉLÉVISUELS

Bruno Moroncini et Sandrine Iraci

De Boeck Université | Sociétés

**2012/2 - n°116
pages 19 à 27**

ISSN 0765-3697

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-societes-2012-2-page-19.htm>

Pour citer cet article :

Moroncini Bruno et Iraci Sandrine, « L'amour courtois à l'heure de la culture de masse. Les formes de la culture et les programmes télévisuels »,
Sociétés, 2012/2 n°116, p. 19-27. DOI : 10.3917/soc.116.0019

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Université.

© De Boeck Université. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'AMOUR COURTOIS À L'HEURE DE LA CULTURE DE MASSE. LES FORMES DE LA CULTURE ET LES PROGRAMMES TÉLÉVISUELS

Bruno MORONCINI *

I

Pour Freud comme pour Lacan, on ne peut engager un discours analytique sans que soient produits dans le même temps quelques fragments d'un discours amoureux, quand il ne s'agit pas de traités systématiques. L'amour est « l'affaire » de sujets humains, un jeu perdu d'avance dans lequel chacun de nous engage grande partie de sa propre vie et auquel on applique le même principe qui régule les actes manqués : tout comme ces derniers sont en réalité des actes réussis, l'amour qui ne connaît pas de fin heureuse constitue peut-être le seul amour heureux. Dans la réflexion de Lacan, nombreuses sont les déclinaisons de la passion amoureuse : de l'amour freudien de transfert réinterprété à la lumière du *Banquet* de Platon, à l'amour comme « mur » – « (a)mur » – qui divise les sexes, à l'amour comme fuite, à la cure analytique de l'amour, substitut du rapport sexuel. Je voudrais ici focaliser l'attention sur le rôle que Lacan, dans son séminaire sur l'éthique psychanalytique (1959-1960), attribue à la théorie et à la pratique de l'amour courtois. Le séminaire formule une déontologie de la pratique analytique : il établit, d'une part, les règles

* Professeur de philosophie morale à la Faculté de Science de la Formation à l'Université de Salerno. Ses activités de recherche se focalisent sur des aspects et des moments de la philosophie moderne et contemporaine, en particulier la pensée de Walter Benjamin, Jacques Derrida, Jacques Lacan.
www.brunomoroncini.com

de comportement auxquelles les analystes doivent se plier dans leur direction d'une cure, et d'autre part, les finalités thérapeutiques fixées légitimement. Lacan fait le point (et c'est ce qui justifie son importance, même à l'extérieur de la communauté analytique) sur la situation dans laquelle l'éthique se trouve depuis que le monde classique a cédé le pas à la modernité, du fait d'une série d'événements où se distingue la science galiléenne. Le discours éthique instaure une relation entre trois grandeurs qui, à des degrés divers mais d'importance égale, constituent l'expérience subjective : la loi, le désir et la jouissance. Comme tout discours, le discours éthique est lui aussi porteur d'un sens historique et se divise le long d'une ligne de fracture séparant moderne et ancien. Pour Lacan, l'éthique ancienne est une éthique du *Maître*, une éthique de la possession et du contrôle. Il s'agit de lois objectives et publiques, les lois de la cité et du ciel, des cadres, les premières changeantes, les autres immuables, entre lesquelles se joue l'aventure de la morale subjective qui consiste à éduquer le désir, à le redresser, à le rendre orthopédique par l'acquisition de la vertu et par l'assainissement de la jouissance jusqu'à l'apathie. La vie heureuse est une vie tranquille, sans chocs ni émotions, une vie passée dans la contemplation (théorie) de ce qui est immuable, des étoiles figées et des astres qui reviennent toujours au même endroit. Avec l'éthique moderne, tout change : le monde extérieur n'est plus stable et éternel et la cité ne repose plus sur des lois que seule une mutation violente du cours des choses humaines peu changer, mais sur un contrat révocable à tout instant, du fait de la loi même qu'il institue. D'un côté, le ciel des étoiles fixes et la calotte cosmique s'effondrent, les mouvements circulaires deviennent rectilignes, les lieux naturels sont abolis au profit d'un univers sans centre ni fin ; de l'autre, les lois qui règlent la vie en commun sont liées non pas tant à un désir au final émancipé, mais plutôt à une jouissance illimitée et sans freins que seul un pouvoir arbitraire et absolu réussit à freiner. Mais on découvre finalement que c'est ce même pouvoir qui le contrôle, qui en fait le seul contenu du commandement. Pour Lacan, l'éthique moderne ressemble à une bande de Moebius dans laquelle l'endroit et l'envers forment une superficie continue. Si l'endroit est l'affirmation incontestée de la jouissance sous toutes ses formes et dont la légitimation repose sur une nature libérée des entraves de la métaphysique – l'éthique libertine entendue comme l'éthique propre à la modernité – l'envers quant à lui est représenté par l'éthique de Kant qui, en transformant la morale en une voix hallucinée provenant du moi obscur du sujet, l'identifie à un commandement superéroïque qui donne l'ordre d'agir au détriment de toute instance du plaisir. Lacan a tous les atouts dans son jeu lorsqu'il démontre la complicité entre Kant et Sade : tout comme le libertin désire finalement se libérer, en la détruisant, d'une nature qui le contraint à la jouissance lui rendant la vie impossible, la loi morale kantienne, en excluant toute satisfaction pathologique, toute ouverture, aussi minime soit-elle, sur une vie ponctuée par le plaisir, relie le respect qu'il pense lui être dû à l'horizon de sa mort.

Selon Lacan, comme le démontre l'apologue inséré dans la *Critique de la raison pratique*, Kant se trompe lorsqu'il pense que seul l'homme comme il faut est prêt à sacrifier sa vie au prix de ne pas faire de faux témoignage contre un homme

honnête, même si c'était son seigneur lui-même qui le lui demandait ; la personne luxurieuse n'agirait pas différemment : elle serait prête à monter au gibet si cela était le prix à payer pour obtenir une heure de sexe effréné avec l'objet de sa passion. La perspective de la mort accroît la jouissance et ne l'éteint pas. *A contrario*, le respect intégral et absolu de la loi morale est lié à la perversion. Comme cela était le cas avec saint Paul, si, pour parvenir à la jouissance, le désir est contraint de s'engager sur la voie de la transgression de la loi, c'est toutefois dans cette dernière qu'il trouve sa légitimation. En d'autres termes, c'est bien la loi morale qui ordonne la jouissance et qui, par conséquent, contraint le désir à forcer, parfois même violemment, les limites de la légalité et de la légitimité. Jouis ! est l'impératif catégorique de la modernité. Saint Paul pouvait encore résoudre cette impasse en faisant appel à l'amour de Dieu : même si la loi, en interdisant la jouissance, attise par là-même l'aiguillon de la chair en faisant de l'homme un pécheur malgré lui, l'amour de Dieu envers la créature humaine est si grand qu'il réussit à lui pardonner en dépit de sa nature corrompue. Mais dès l'instant où le moderne se base sur la critique de l'illusion religieuse et même si cette illusion démontre avoir toujours un avenir, il s'agit malgré tout d'un chemin rigoureux et impraticable. Pour Lacan, la tentative moderne destinée à résoudre l'impasse du désir est l'utilitarisme benthamien. La pensée du philosophe anglais apparaît décisive aux yeux de Lacan pour deux raisons. Tout d'abord, Bentham présente l'ontologie linguistique comme fondement à la fois de la nouvelle éthique des biens et de leur maximalisation, mais aussi des principes législatifs devant diriger la constitution des États ; la seconde raison est que la question du désir est dérubriquée à celle du besoin. Selon Bentham, les limites qui constituaient l'ossature de l'ancienne métaphysique ne sont plus substances, soit des êtres stables et uniques, et surtout encastés dans un ordre rigide et immuable ; ce sont plutôt des éléments virtuels, c'est-à-dire des êtres faits de langages se soumettant ainsi non pas à des lois naturelles, mais à des lois mêlant des combinatoires « linguistico-formelles » et des modèles de cohérence logique. Le système virtuel (une esquisse de l'ordre symbolique lacanien comme système de signifiants) se fait le représentant, en essayant de la piéger dans les mailles du sens, de la seule chose réelle qui ait survécu au collapsus de la métaphysique substantialiste, à savoir le corps qui, selon les lois de l'anthropologie moderne, n'est rien d'autre qu'un amas de besoins, une machine appétitive et acquisitive. Bentham remplace le couple traditionnel composé des catégories et des substances par le couple formé d'éléments virtuels et des corps, qui est ce que l'on pourrait appeler, en inversant les termes, un réseau inconscient des traces mnésiques et des quantités d'excitation, ou, d'une façon plus générale, des symboles et des pulsions. Ainsi, puisque le corps est un ensemble de besoins, d'appétitions pour lesquelles il existe, comme pour la faim et la soif, un objet naturel prompt à les satisfaire, ce critère sera appliqué par Bentham et les utilitaristes qui lui succéderont, à tous les désirs, même à ceux pour lesquels la nature ne semble pas avoir créé d'objet unique et indubitable où décharger la tension et parvenir à la jouissance. L'industrie humaine comblera cette lacune naturelle : plus on produira d'objets naturels et artificiels, plus on pourra mettre de biens au service des sujets et de leurs désirs ; pour chaque nuance

du désir, le système productif sera capable d'inventer et de réaliser le bien correspondant. Comme il apparaît évident aux yeux de tous, cette solution ne marche pas. Ceci n'est pas dû au fait, comme le soutenait Hannah Arendt, que l'utilité de ce même principe d'utilité échappe à l'esprit ; mais cela s'explique par le fait que cette recherche spasmodique de l'objet du désir, ce gaspillage de savoirs cognitifs pour connaître à l'avance les désirs du consommateur, se heurtent à un fait élémentaire : l'objet du désir humain est un objet impossible. Contrairement à ce qui est communément admis de façon équivoque, ceci ne signifie pas que l'objet du désir humain soit utopique ou irréel, imaginaire, comme on l'entend souvent ; mais cela signifie qu'il échappe à celle que Kant appelait une expérience possible en général. Dans ce cas, « impossible » veut dire « contradictoire », la contradiction étant, depuis toujours, une composante du *fading* de la raison et la catastrophe du sujet. Face au sujet impossible du désir, il n'existe que l'évanouissement du sujet, sa dissolution. Comme cela est démontré dans *Citizen Kane* d'Orson Welles, rien ne sert d'acquérir un grand pouvoir économique par l'exploitation du pouvoir médiatique, de pouvoir accumuler les objets les plus disparates, s'accaparer les pièces classiques et les diableries modernes, si l'on ne parvient pas à déterminer la seule cause du désir, un traîneau sur lequel est inscrit le signifiant Rosebud, être fictif dans lequel l'amour maternel traître demeure encapsulé et, en tout état de cause, perdu. Cet immense amas de biens est abandonné, alors qu'il est encore sous emballage, dans les souterrains du palais princier où, comme dans une cour shakespeareienne ou celle d'un *Trauerspiel* baroque, les fantômes des anciens souverains virevoltent, restes affolés d'un pouvoir déchu.

II

Dans le cadre du séminaire sur l'éthique de la psychanalyse, Lacan identifie la solution de l'impasse du désir dans ce que nous pourrions appeler les grandes inventions culturelles (les formes de l'esprit absolu, pour utiliser un langage hégélien) qui donnent forme et identité à des époques historiques de l'humanité entières qui sont, dans le cas présent, la tragédie attique, en particulier l'*Antigone* sophocléenne, et l'amour courtois. Pour aborder ce dernier d'un point de vue psychanalytique, tout en tenant à l'esprit l'impasse du désir et, par conséquent, les modalités de la jouissance, il sera nécessaire de relier la réalité culturelle de l'amour courtois à une vicissitude de la pulsion libidinale telle, qu'elle assure à la fois au désir et à la jouissance une satisfaction, même indirectement. La vicissitude en question est celle que Freud a appelée, en utilisant le jargon chimique, la sublimation qui, littéralement, consiste en la capacité de la part de la pulsion sexuelle à se mettre à la disposition du travail de civilisation, c'est-à-dire remplacer son but (la jouissance) par un autre sans pour autant engendrer une perte de l'intensité de l'investissement libidinal. En d'autres termes, dans la sublimation, la pulsion sexuelle ne disparaît ni n'entame de médiation avec le symptôme, mais elle remplace simplement son but par un autre non sexuel, qui représente toutefois un équivalent non idéalisé ni édulcoré du but sexuel, du fait de leur lien de parenté psychique. Quelle que soit

la sublimation pour Freud (on sait que Freud n'a jamais formulé une véritable théorie de la sublimation), qu'elle n'implique que le changement de but, ou le changement de l'objet de la pulsion érotique, que son ressort se limite aux aspects superégoïques de la manière de civiliser représentés par la formation du caractère anal, ou qu'elle fasse référence aux aspects émancipatifs et libérateurs de la création culturelle et artistique, ce qui est une certitude, pour Lacan la sublimation ne relève que de ce dernier point de vue et s'identifie à l'invention des objets et aux valeurs socialement partagés que sont les produits artistiques. À la différence de Freud, plus intéressé quand il s'agit d'art à éclaircir les processus obscurs de la production par le biais de la psychanalyse, Lacan quant à lui est fasciné par l'aspect de la réception, de la jouissance de l'objet artistique : son attention ne se porte pas tant sur l'auteur que sur le public, sur la « société » qui se forme autour de l'art. L'amour courtois, en effet, n'est pas seulement un produit de l'imagination poétique, mais est surtout une prestation de l'imaginaire social qui, comme toute déclinaison du registre qui y correspond (celui de l'imaginaire), noue une articulation symbolique, un certain ensemble d'éléments signifiants, avec un réel à partir duquel il produit une bonification ou une manière de civiliser, comme s'il s'agissait d'une « forêt obscure » où il arrive à chacun de nous, tôt ou tard, de se réveiller. Le seul fait que le registre imaginaire s'accompagne d'un ordre symbolique et d'une portion de réel qui est tarie comme le Zuidersee, démontre combien ses produits ne se réduisent pas à des phénomènes agréables ou éphémères, mais au contraire se solidifient en institutions dont les effets se prolongent au-delà de leur existence historique effective. En tant que phénomène littéraire, l'amour courtois a pris fin depuis des temps immémoriaux, mais on ne peut pas dire que tout ce qu'il a élaboré ait disparu, notamment en ce qui concerne les comportements des sujets quant au rapport entre les sexes et la figure de la femme. Même s'il est réduit à un « lieu commun » (mais le lieu commun n'est-il pas l'objet principal de l'*ars inveniendi*, l'art troubadoursque ? De plus, ne serait-il pas temps de le réévaluer avec la rhétorique ?), l'amour courtois continue, dans une forme certes réduite, à adoucir la réalité du sexe, à donner une forme de désir et à canaliser la jouissance. Il faut donc valoriser au maximum le fait que l'amour courtois ne se limite pas à un ensemble d'arrangements poétiques plus ou moins beaux, mais qu'il est lié à une institution telle que les cours d'amour qui, même s'il ne s'agissait que d'une forme de divertissement, étaient toutefois convoquées dans les châteaux féodaux, sans doute dans les appartements réservés aux dames, pour débattre, dans la plus pure tradition platonique, de la supériorité en amour de l'aimé ou de l'amant, savoir s'il fallait rendre cet amour et comment, savoir quelles qualités il fallait posséder pour aimer et être aimé et établir le nombre d'épreuves que l'amant devait franchir avant d'espérer voir s'assouvir son envie. De la même façon, la prolifération des traités sur l'amour fait partie de la sphère de l'amour courtois : ils constituent un véritable genre philosophico-littéraire inscrivant la vie amoureuse dans une articulation signifiante, dans un examen minutieux d'ordre logico-ontologique. De même, s'inspirant du travail de Denis de Rougemont et partagée par Lacan, la thèse sur l'origine de l'amour courtois comme venant de l'hérésie cathare confirme

le caractère surdéterminé de ce qui peut sembler un simple jeu mais qui résulte intimement lié, au contraire, à des expériences et des institutions religieuses, bien qu'hétérodoxes et minoritaires. L'autre thèse n'a pas plus de valeur, empreinte d'un certain marxisme vulgaire, et selon laquelle l'amour courtois ne serait rien d'autre qu'une idéologie (une fausse conscience) construite à dessein pour à la fois couvrir et justifier la division socio-sexuelle du travail et, par conséquent, l'exploitation d'un sexe par l'autre. Cette thèse a pour corollaire une autre thèse, selon laquelle l'idéalisation de la figure féminine serait la feuille de figuier, tentant de cacher le statut d'objet réservé à la femme dans la société médiévale, tantôt objet de plaisir, tantôt objet de perpétuation de l'espèce. Mais le devoir et l'objectif de l'art ne consistent pas à cacher et à déplacer, ni par conséquent ne consistent à dénoncer et dévoiler. L'art rend ce malaise (le renoncement à la jouissance) supportable, et qui apparaît, pour Freud, consubstantiel à la vie civile, sans pour autant qu'il ne faille sacrifier le désir ni une certaine satisfaction pulsionnelle. Si elle n'a pas eu d'incidence sur la condition effective de la femme, la poésie de l'amour courtois a cependant civilisé les côtés plus obscurs de la *Seelenleben*, de la vie psychique ; ces aspects, pour reprendre le modèle de la seconde topique freudienne, qui voient l'alliance maléfique entre le surmoi et le ça, dans laquelle le surmoi puise sa force impérative, sa capacité à commander la jouissance, même si elle devait impliquer la mort du sujet, dans les poussées pulsionnelles les plus ancestrales, dans un mélange pervers d'*Éros* et de *Thanatos*, d'une recherche du plaisir qui se renverse dans solution de continuité dans le plaisir de la destruction. L'idéalisation de la femme, c'est-à-dire sa réussite imaginaire, ne permet pas tant d'oublier une réalité désagréable, mais plutôt de gérer la source des ordres les plus capricieux et les plus arbitraires qui nous contraignent à congeler le désir en modalité de jouissance, aux confins de la destruction de soi et des autres. La femme, angélisée à souhait, à laquelle s'adresse le désir du poète, est en réalité la Dame, la Domina, la Patronne absolue (la mort, selon Hegel) qui détient un pouvoir de vie et de mort sur son amant. La Dame inaccessible, l'amour comme simple amour lointain, un mur ou une épée (celle de Tristan et d'Iseult) séparant les amants en empêchant leur union : ce sont là des aspects qui renvoient au rôle civilisateur de l'amour courtois, à sa capacité de calmer les sujets face au malaise de la civilisation, au fait qu'une jouissance intégrale engendrerait la mort et que seuls les jouissances partielles sauvent le désir de son extinction, évitant ainsi la mort et préservant la vie. Ainsi, l'amour, à condition qu'il soit « courtois », remplace ce que la civilisation est contrainte d'exclure depuis qu'elle a soumis l'homme à la surintendance d'un ordre symbolique qui divise les sexes en fonction de la présence-absence d'un trait distinctif que nous devons appeler, malgré nous, « fallus » et qui rend impossible le rapport entre masculin et féminin, puisque la jouissance est fonction de l'appartenance sexuelle. Si la pensée humaine a été en fin de compte capable de découvrir la mesure commune mettant en rapport la masse et la vitesse, il ne sera toutefois jamais capable de trouver cette mesure entre la jouissance de l'homme et celle de la femme, entre telle ou telle jouissance, entre la jouissance du sujet et la jouissance de l'autre.

III

Comme l'a soutenu avec succès Alberto Abruzzese, l'avènement des moyens de communication de masse, d'abord le cinéma, puis la télévision dite généraliste (aujourd'hui peut-être à la fin de sa parabole et remplacée par le Réseau), coïncide avec la victoire définitive de la consommation sur la production, et donc de la jouissance plus encore que du désir, sur les lois de l'État et sur les canons moraux qui depuis toujours veulent réprimer le premier et rendre présentable le second. Mais les moyens de communication de masse ne constituent pas uniquement les instruments de la transmission de l'information *just in time*, mais sont également le foyer d'une culture que l'on qualifiait auparavant de populaire en opposition positive à la culture d'élites cultivées, mais désignée comme basse aujourd'hui car considérée corrompue par la présence des masses. Ce qui caractérise la culture de masse n'est pas le fait de ne pas être de la culture, mais que, pour y accéder, les masses ne doivent pas se soumettre à ce dressage, cette formation, assurées traditionnellement par les savoirs dits humanistes. L'éloge de l'analphabétisme premier ainsi que l'illettrisme, et donc du berlusconisme, fait par Abruzzese, très en avance sur l'opinion publique, constituaient une invitation à prendre conscience, pour ensuite agir en conséquence, de la crise irréversible qui touchait la plus importante des agences de formation, à savoir l'école (et l'université), balayée par ce que Pasolini avait commencé à appeler le capitalisme de consommation. La consommation propre à la culture de masse est une jouissance « idiote » (et non stupide !), non seulement parce qu'il s'agit d'une jouissance privée, individuelle et isolée, mais surtout parce qu'elle est totalement dénuée de toute complexité caractéristique de la culture d'élite. Plus simplement : pour apprécier du cinéma, il n'est pas nécessaire de savoir lire et, s'il s'agissait par exemple d'une transposition des *Promessi Sposi*, il ne serait pas nécessaire d'avoir lu le roman au préalable, ni même de connaître sa place dans l'histoire de la littérature italienne ou celle plus générale du genre romanesque pour suivre l'histoire et en comprendre le sens. La puissance des images est telle qu'elle rend obsolète non seulement la compétence littéraire, mais aussi le goût cultivé des experts en art. Il faut toutefois souligner que, pour suivre un film, il faut une capacité perceptive (résultat, à son tour, d'une accoutumance au spectacle cinématographique) et une acquisition de la grammaire et de la syntaxe des images jamais vues auparavant. De même, on accède à la télévision même si l'on est analphabète, en acquérant la capacité vertigineuse, en un coup de télécommande, de savoir de quel programme il s'agit, à quel genre il appartient, quel plaisir il pourra nous procurer. Les choses ainsi présentées, et considérant incontestablement que la culture de masse est en réalité l'anéantissement de toute forme de culture, du moins au sens traditionnel du concept, la réponse que Lacan avait apportée en 1959-1960 pour dissoudre le dilemme éthique de la modernité, pour soustraire l'impasse du désir à l'aporie, ne peut qu'apparaître dépassée. Même si elle avait été possible, la victoire définitive des moyens de communication de masse l'aurait rendue impraticable. Pourtant, Lacan avait repéré le problème principal de l'éthique moderne dans la question de l'émancipation, apparente mais

aussi chargée d'effets dévastateurs, de la jouissance entendue non pas tant comme dépassement de la loi du Sur-moi, mais plutôt comme des complexes (Œdipe en premier lieu) qui, en régulant l'échange sexuel, permettraient aux sujets humains de supporter le malaise inhérent à la civilisation sans souffrances excessives. Ainsi, l'attribution de la force nécessaire pour sortir de l'impasse du désir à la tragédie attique et à l'amour courtois était déjà passée au crible de la nouvelle forme de la loi morale, celle-là même qui commande la jouissance à tout prix, même au prix de sa vie.

Mon hypothèse est que la solution présentée par Lacan fonctionne encore, ou du moins, il faut vérifier la possibilité de son application aux moyens de communication de masse. C'est à partir de cela que je présente une thèse certes provocatrice, qui n'est en réalité rien de plus qu'une fantaisie et avec laquelle j'essayerai de clore cette intervention. Depuis un certain temps, je me suis mis à penser, un peu par plaisanterie mais aussi pour ne pas mourir, qu'un format tel que *Uomini e donne*, l'émission présentée par Maria De Filippi, représente, dans notre temps et avec les faibles moyens dont nous disposons, une version postmoderne, adaptée au monde des biens de consommation généralisés, de ce qui fut un temps l'amour courtois. On pourrait appliquer le même raisonnement aux autres émissions télévisées considérées comme vulgaires, grossières et idiotes, et par conséquent destructrices de l'imaginaire social, au même titre que l'émission *Uomini e Donne* est vulgaire, grossière et idiote. Pourtant, une fois la furie idéologique apaisée, comment ne pas voir que cette émission tente une civilisation de masse du rapport sexuel qui, peu de temps auparavant, était toujours assurée, au niveau des masses, par les romans roses, par les bandes dessinées et par les réponses des lectrices des magazines féminins destinés aux jeunes filles à la recherche du grand amour et d'un *Maître* sur lequel régner. Mais cette civilisation de masse du rapport sexuel est destinée aussi aux jeunes hommes au pénis en érection continue lors du cours du professeur d'éducation physique des établissements secondaires. La nouveauté de ce format pourrait résider dans le fait que, dans cette civilisation, il implique également les hommes en tant que « *tronisti* » et en tant que « prétendants », en les contraignant par exemple à parler, à utiliser la médiation du langage pour conquérir une femme, mettant ainsi un frein à son désir, évitant ainsi qu'il ne la viole. De plus, ce nouveau format les éduque à accepter l'incompréhensibilité féminine, son narcissisme et son caractère essentiellement capricieux, en plus de son insatisfaction abyssale et insurmontable. Enfin, il conduit hommes et femmes à l'acceptation de la vérité, amère autant qu'inévitable, selon laquelle il n'existe pas de rapport sexuel, mais seulement des simulations qui le remplacent, le premier d'entre eux étant l'amour.

Je connais déjà les objections. Tout d'abord, l'objection selon laquelle, même si mon interprétation était acceptée, le degré de conscience culturelle sur laquelle porte l'opération serait toujours égal à zéro. Une autre objection serait que la participation à l'émission, comme à d'autres émissions analogues, est due, non pas au désir de trouver l'âme sœur, mais au désir d'entrer dans le monde du spectacle à tout prix, et quand bien même la vocation serait authentique, il resterait à

stigmatiser le fait que les sentiments, devant être cultivés en secret, doivent être donnés en pâture au public et de cette façon, vidés de sens. Tout ceci est sans aucun doute vrai : en effet, je pense que le commun des individus, pour ainsi dire, joue un rôle et qu'une multitude de programmeurs communiquent sans cesse avec lesdits concurrents pour transformer les tics, les comportements et les traits subjectifs, en matériel de spectacle. Tous les programmes de la télé généraliste et surtout ceux qui doivent sembler spontanés et non préparés sont, comme on a l'habitude de dire, « écrits », résultat et témoignage du triomphe de la psychologie cognitive et du DSM-IV. Mais ce qui compte, ici comme dans l'amour courtois, ce n'est pas tant le côté de la production que celui de la réception, la formation d'un public, l'invention d'un certain nombre de valeurs partagées dans une époque de forte parcellisation des relations interpersonnelles et d'appauvrissement de l'expérience. Bien entendu, rien ne nous interdit de penser à un *Uomini e Donne* dans lequel on pourrait déverser plus de savoir, plus d'expérience, plus de forme, plus d'élaboration, dans lequel les « prétendants » se soumettraient non seulement aux plus cruelles épreuves, mais apprendraient également à chanter l'amour pour leur dame, en s'imposant des handicaps tels que la structure rigide du sonnet ou de la sextine, les rimes alternées, l'utilisation d'un vocabulaire limité, qu'ils utilisent dans toutes les situations. Mais pour ce faire, nous devons commencer à dépasser l'opposition désormais stérile entre haute et basse culture, entre ce qui est élitiste et ce qui est de masse. Nous devons repenser, sur des bases nouvelles, le rapport entre consommation et sublimation. C'est peut-être à nouveau Lacan qui peut nous aider : parmi ces dernières, on trouve « lalangue », écrit exactement ainsi, en un seul mot. « Lalangue » n'est pas la langue de Saussure, la langue entendue comme système formel, la langue scientifique, la langue comme un précis de toute signification possible, mais entièrement détachée des pulsions et des désirs. « Lalangue » est la langue maternelle, la langue où le signifiant, d'une part, et les pulsions, de l'autre, sont entrelacés depuis le début, la langue où le son signifiant, c'est-à-dire articulé, est l'expression immédiate du désir et/ou de la jouissance. N'est-ce pas là la langue qui fait naître la poésie ?

Traduit de l'italien par Sandrine Iraci

Références bibliographiques

- Abbruzzese A., *La splendeur de la télévision*, L'Harmattan, Paris, 2006.
 Freud S., *L'interprétation des rêves* (1900), PUF, Paris, 1987.
 Kant E., *Critique de la raison pratique* (1788), PUF, Paris, 1943.
 Lacan J., *Écrits*, Édition du Seuil, Paris, 1966.
 Lacan J., *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
 Platon, *Le Banquet*, Garnier-Flammarion, Paris, 1999.