

Du sujet politique au néo-sujet narcissique : la crise postmoderne de la citoyenneté

Olivier Bélanger-Duchesneau

Number 5, 2023

Le néo-sujet et son contrôle

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1110122ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1110122ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bélanger-Duchesneau, O. (2023). Du sujet politique au néo-sujet narcissique : la crise postmoderne de la citoyenneté. *Cahiers Société*, (5), 67–101.
<https://doi.org/10.7202/1110122ar>

Article abstract

This article aims to examine the contemporary transformation of the individual, pushed to the limits of narcissism, in light of a theory of the crisis of the political subject affecting postmodern societies. Following a perspective supported by various authors, it seeks to shed light on the social changes that mark the emergence of a new type of subjectivity. The thesis can be summarized in this simple statement: we are transitioning from a modern society centered around the democratic ideal of the autonomous citizen to a post-political one, where individuals retreat into their narcissistic particularities, giving way to a predominantly capitalist regulation of the social sphere. The article is divided in three parts. The first part aims, with the assistance of psychoanalysis and Michel Freitag's sociology, to uncover the foundations of the social subject, providing an anthropology rooted in the recognition of the symbolic third party. The second part focuses on outlining a typology of the modern political subject. According to Durkheimian thought, the specificity of this subject lies in the citizen's connection to a democratic nation, in contrast to the abstract universalism that attempts to reduce political modernity. This particular interpretation of modern subjectivity, which could be described as "republican," leads us to contrast it, in the final part, with the figure described by the psychoanalyst Jean-Pierre Lebrun as the "neo-subject." This neo-subject is the narcissistic individual incapable of identifying as an actor in a political community, a product of the atomizing logic of technocapitalist postmodernity that undermines the institutional foundations of subjectification.



Du sujet politique au néo-sujet narcissique : la crise postmoderne de la citoyenneté

Olivier BÉLANGER-DUCHESNEAU
Université d'Ottawa

De même, dans l'Occident contemporain, l'« individu » libre, souverain, autarcique, substantiel, n'est guère plus, dans la grande majorité des cas, qu'une marionnette accomplissant spasmodiquement des gestes que lui impose le social-historique : faire de l'argent, consommer et « jouir » (s'il y arrive...). Supposé « libre » de donner à sa vie le « sens » qu'il « veut », il ne lui « donne », dans l'écrasante majorité des cas, que le « sens » qui a cours, c'est-à-dire le non-sens de l'augmentation indéfinie de la consommation. Son « autonomie » redevient hétéronomie, son « authenticité » est le conformisme généralisé qui règne autour de nous.

– Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, 1995.

À première vue, il apparaîtrait que les sociétés libérales contemporaines mettent tout à la disposition des êtres humains pour réaliser leur pleine autonomie : la liberté individuelle s'affirme comme la référence ultime pour rendre compte de la légitimité d'une action, d'une valeur ou d'un mode de vie, et l'encadrement juridique du social donne la part belle aux *droits* de chacun. Suivant ce cadre, c'est à une véritable explosion des revendications subjectives qu'on assiste à l'ère postmoderne, produisant même une injonction à l'autodétermination du moi, la plupart du temps aux dépens de tout corps social institué.

Or, le mode de régulation technocapitaliste se présente comme une immense accumulation de *néo-sujets*. Si le champ ouvert par la primauté idéologique du libéralisme au sein des sociétés contemporaines permet d'accroître les possibilités d'autodéfinition individuelle, il semblerait que celles-ci se développent paradoxalement au détriment de l'idéal moderne d'*autonomie*, qui s'enracine dans la constitution de la subjectivité. Prenant comme point de départ la question du *sujet*, le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun diagnostique d'ailleurs la chose suivante : l'époque fait face à une « crise des vocations à l'humanisation¹ ». Ce moment critique, qui porte aux nues la liberté subjective, serait

1. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Flammarion, 2014, p. 224.

donc curieusement aussi celui de l'effacement de la *subjectivation*, soit le processus par lequel se constitue le sujet. Car celui-ci, tel que le rappelle Pierre Legendre, « doit être fondé pour vivre² ». C'est justement l'économie de cette instance institutionnelle qui marque la néo-subjectivité postmoderne, narcissique, qui entend s'exonérer, sur un mode fantasmatique, de toute médiation primordiale. Expression de ce que Michel Freitag a appelé « l'oubli de la société³ », l'individu contemporain témoignerait donc d'une mutation anthropologique qui n'arrive plus à placer l'idéal d'autonomie sous l'égide du politique, garant institutionnel (et réflexif) de la subjectivation, précisément à travers le concept de *citoyenneté*, ancré historiquement dans une communauté nationale⁴. Car la crise de la société politique moderne (donc de l'État souverain), avalée par la domination abstraite de la Marchandise, est bien celle de la crise de l'institution du sujet, c'est-à-dire des *conditions* de formation d'un moi singulier.

Cet article, qui entend rendre compte de cette mutation de l'idéal moderne du sujet-citoyen en sa perversion en néo-sujet narcissique, est composé de trois parties. La première, qui relève d'une certaine anthropologie philosophique, entend proposer une réflexion substantielle sur les fondements du sujet humain, au croisement de la théorie freitagienne et de la psychanalyse d'inspiration freudo-lacanienne, ayant en commun la reconnaissance de la *médiation* comme donnée ontologique. La seconde partie, principalement inspirée par la sociologie durkheimienne, se donne pour objectif de définir les contours du sujet politique moderne, à rebours des analyses centrées uniquement sur le libéralisme et l'universalisme abstrait. En effet, il y aurait à trouver un certain socle à la subjectivation politique sous la modernité, qui réside dans un cadre sociétal institué : la *communauté des citoyens*, garantie par le pouvoir étatique. Enfin, la dernière partie s'attèle à l'analyse de la mutation postmoderne de la subjectivité, typiquement *narcissique*, qui fait l'impasse sur la subjectivation politique et devient *hybris* dans le systémisme technocapitaliste et les dynamiques de privatisation de l'identité.

Anatomie du sujet social

La néoténie ou l'inachèvement constitutif de l'humain

Le philosophe Dany-Robert Dufour, grandement influencé par la psychanalyse, a eu le mérite de rappeler un fait fondamental, dans son ouvrage *On achève bien les*

2. Pierre Legendre, « Analecta », dans Pierre Legendre et Alexandra Papageorgiou-Legendre, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1990, p. 200.

3. Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002.

4. Sans pour autant, il va sans dire, que la forme nationale épuise *de facto* toutes les possibilités quant à la communauté politique. Les débats contemporains qui traversent les gauches sur les « communs » (Dardot/Laval, Elinor Ostrom, Silvia Federici, MAUSS, etc.) sont une des illustrations de cette quête politique, sans oublier les initiatives communalistes et municipalistes des mouvements libertaires.

hommes : l'humain est un être prématuré⁵. Cette incomplétude, qu'on nomme la *néoténie*, se constate physiologiquement chez le nouveau-né :

cloisons cardiaques non fermées à la naissance, immaturité post-natale du système nerveux pyramidal, insuffisance des alvéoles pulmonaires, boîte crânienne non fermée, circonvolutions cérébrales à peine développées, absence de pouce postérieur opposable, absence de système pileux, absence de dentition de lait à la naissance⁶...

Arrivant physiquement dans le monde sans « défense », le petit humain doit être accompagné impérativement par ses premiers autres (mère et père) afin de persévérer dans l'être, sans quoi il ne pourra survivre. Il naît, comme l'affirme Georges Lapassade, *inachevé*⁷. Spécificité humaine, cette « inaptitude à l'instant⁸ » montre sa dépendance ontologique à l'égard des autres, principalement face à la figure maternelle⁹, qui a d'abord comme tâche de prendre soin du nourrisson. Après avoir quitté l'utérus et s'être fait couper le cordon ombilical, le bébé doit d'abord être conservé dans un état de réconfort et de prise en charge qui rappelle la chaleur intra-utérine, comme une sorte d'illusion provisoire qui lui permettra ensuite d'affronter la réalité de l'existence. Ces premiers moments de la vie, où le petit d'homme est soumis aux soins des premiers autres, seront suivis par l'initiation au symbolique, qui marque l'entrée dans le monde proprement humain. En effet, cette prématurité physique, témoignage d'une espèce animale ne pouvant se fier sur un codage génétique permettant au sujet de se soutenir seul (et surtout instantanément) dans l'existence, est accompagnée d'une particularité primordiale qu'est l'aptitude au langage, sorte de palliatif à sa fragilité du premier instant. Comme l'écrit Dufour : « L'espèce néoténique, composée comme telle d'êtres inachevés et incapables d'habiter le vrai monde, s'en est donc créé un second, un monde de substitution, grâce au langage¹⁰. »

À travers l'apprentissage d'une langue, qui fonde la disposition humaine à l'ordre symbolique, l'enfant se trouve plongé dans l'univers du *sens*, de la culture. Alors qu'on

5. Évidemment, il n'a pas fallu attendre les années 2000 pour constater la chose qui, comme le rappelle Dufour, agit comme le « grand récit sous-jacent » de la civilisation occidentale. Dany-Robert Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005, p. 18. À cet effet, on lira également Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Union générale d'édition, 1963.

6. Dany-Robert Dufour, *op. cit.*, p. 41.

7. Georges Lapassade, *op. cit.*

8. Dany-Robert Dufour, *op. cit.*, p. 44.

9. Si l'enfant sort bien du corps d'une génitrice, nous utilisons le terme psychanalytique de figure maternelle dans une logique conceptuelle, d'une fonction psychique qui n'épuise pas la réalité et les significations de la maternité.

10. Dany-Robert Dufour, *op. cit.*, p. 56.

reproduisait d'abord, à sa naissance, le « sentiment océanique¹¹ » que génère la chaleur de l'utérus pour la psyché archaïque, l'entrée dans le symbolique va venir mettre fin à cette lune de miel. Car le rapport fusionnel initial avec la figure maternelle participait à renforcer chez le nouveau-né un sentiment de toute-puissance, celui d'être « tout ».

Ce leurre, écrit le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun, se constitue comme un double « laisser croire ». Elle le leurre en lui laissant croire qu'il est tout pour elle, qu'il est « la huitième merveille du monde », mais il la leurre tout autant en se laissant croire que cette huitième merveille du monde, c'est lui ! Pendant cette période indispensable pour la possibilité de maturation de l'enfant, celui-ci se trouve dans la position de croire qu'il est tout pour sa mère, qu'il se trouve dans un paradis imaginaire, mieux, dans une saturation de l'imaginaire, où le transactivisme, la seule relation en miroir vient lui donner, ainsi qu'à sa mère, entière mutuelle satisfaction¹².

Cette période originelle, qui génère une sensation de plénitude, est relative à celle que Freud nomme le narcissisme primaire¹³, soit l'état d'indifférenciation entre le sujet et le reste du monde, qui concorderait intégralement avec le moi.

Afin d'entrer dans la Loi, celle de la culture, le petit humain devra peu à peu être séparé d'une figure maternelle qui maintenait alors cette illusion, en allant à la rencontre du tiers. Instituteur de l'altérité¹⁴, la figure ternaire, traditionnellement incarnée par le père¹⁵, a la fonction de sortir l'enfant de ce stade précœdipien, en refusant de le maintenir dans un état d'engluement qui fonderait par ailleurs, dans les profondeurs de la psyché, le tabou de l'inceste. C'est ce qu'on appelle, suivant le vocabulaire lacanien, la *castration*, celle qui force l'enfant à se soumettre aux lois du symbolique, mais aussi en l'amenant concrètement à constater la distinction entre le moi et le reste du monde. Il s'agit de ce que Pierre Legendre nomme la nécessité « d'instituer la vie¹⁶ », représentant par le fait même le premier moment de *différenciation*, fondamental pour la constitution du sujet.

La figure du tiers est donc l'incarnation d'une *médiation*, ayant comme tâche d'inscrire l'humain dans l'ordre du sens, et par le fait même de l'inviter à se

11. Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, Flammarion, 2010, p. 73-85.

12. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite* suivi de *Malaise dans la subjectivation*, Toulouse, Érès, 1997, p. 58.

13. Sigmund Freud, *Pour introduire le narcissisme*, Paris, Payot, 2012.

14. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, *op. cit.*, p. 40.

15. Compte tenu de la position particulière de l'homme (mâle) dans la filiation (le fait de ne pas donner naissance), qui sera cependant « naturalisée » comme extrinsèque à toute prodigation de soin à l'égard de l'enfant, dans le cadre de la structuration patriarcale de la famille et de la société.

16. Pierre Legendre, *Dogma : Instituer l'animal humain. Chemins réitérés de questionnement*, Paris, Fayard, 2017, p. 33. Souligné dans le texte.

subjectiver. Mais la *ternarité* (ce qui est relatif au tiers)¹⁷, représente d'abord une structure, qui fonde la condition de l'homme. Elle loge dans le langage même. En effet, c'est surtout la condition langagière elle-même qui force l'animal humain à sortir de l'état d'engluement qu'est le narcissisme primaire afin qu'il soit en mesure de soutenir sa parole propre.

Si, comme l'affirme Jacques Lacan, l'humain est un *parlêtre*¹⁸, c'est-à-dire un être caractérisé par l'usage du langage, l'enfant, lui, est avant tout un *infans* soit, comme le rappelle le lacanien Lebrun, « celui qui n'est pas parlant¹⁹ ». Ainsi, c'est en s'inscrivant dans l'ordre de la représentation, celui de la parole, que l'enfant actualisera sa condition d'être symbolique, donc de sujet. Tel que le souligne Legendre, « l'emprise du langage veut dire : dématérialisation de la matérialité, éloignement de la chose brute, entre-appartenance du sujet et du monde par les signes²⁰ ». C'est ce qui permet de prendre un recul avec l'immédiateté empirique, grâce au détour non moins réel opéré par le recours à la signification. La Loi du langage constitue donc cette médiation primordiale à laquelle le petit humain doit consentir à se soumettre pour affirmer sa singularité, en apprenant à dire « Je » par et dans une communauté de sens préexistante, celle qui s'exprime via une langue donnée.

Pour le psychanalyste, écrit Lebrun, la *Loi du langage* est à l'humain ce que, pour le physicien, la gravitation est à la masse. Pas une seule masse, aussi petite soit-elle, n'échappe à la gravitation. Pas une seule part d'humain n'échappe à ce destin d'être contraint par la *Loi du langage*. Dès que j'ai potentiellement la faculté de parler, même si je ne parle pas encore, du seul fait de cette potentialité inscrite dans mon patrimoine génétique, j'ai à me confronter à un monde déjà organisé par le langage, donc par la négativité. Ce qui caractérise un tel monde, c'est que toute présence comporte de l'absence.²¹

En effet, le propre du langage est d'articuler présence et absence, car l'ordre de la représentation veut dire capacité à référer aux choses *in absentia*²². Mais c'est aussi à travers ce médium que l'enfant apprend à se fixer pour énoncer sa parole propre, en dialectisant soumission à la Loi et expression de son autonomie. Car la langue, médiation intrinsèquement collective et « archisociale²³ », forme la condition sociétale

17. Le terme est abondamment utilisé par Legendre pour définir ce qui est de l'ordre de Loi, de la Médiation, de l'Institution, du Symbolique, ou, suivant encore le vocabulaire lacanien, de l'Autre.

18. Jacques Lacan, « Joyce le symptôme II », dans *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987.

19. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p. 64.

20. Pierre Legendre, *Dogma*, op. cit., p. 34.

21. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p. 63-64. Souligné dans le texte.

22. Michel Freitag, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, p. 160.

23. Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 123.

nécessaire à l'affirmation de toute singularité. Elle est l'instance ternaire qui permet l'expression du sujet. D'ailleurs, comme le rappelle le juriste Alain Supiot, ce terme de sujet renvoie lui-même à une dialectique où la contrainte du symbolique agit comme instance permettant l'émancipation subjective : « souverain assujetti²⁴ », l'humain « n'accède à [la] liberté que dans la mesure où il reste un sujet au sens étymologique et premier du mot, c'est-à-dire un être *assujetti* au respect des lois (*sub-jectum* : jeté dessous), qu'il s'agisse des lois de la Cité ou des lois de la science²⁵ ». Formulée ici dans le cadre plus général de la société, c'est de la logique même de la Loi dont parle Supiot, qui représente d'abord celle du langage. Tel que l'écrit Lebrun, « pas moyen d'être sujet sans se laisser contraindre par les règles du système langagier. Il est nécessaire, donc, de se réapproprier la négativité, autrement dit, de s'excepter à soi-même ce qui vient de l'Autre. Pas d'autonomie pour le sujet, ainsi, qui ne soit d'abord passé par l'Autre du langage, l'*Heteros*²⁶ ».

L'Autre du langage, comme le désigne Lacan²⁷, constitue l'instance fondamentale de la subjectivation. Cette inscription dans l'ordre symbolique implique d'ailleurs d'apprendre à parler à partir d'un *lieu*, qui est celui du sujet. En effet, le fait d'énoncer sa parole suppose d'accepter l'asymétrie intrinsèque qui loge dans la langue : celle de la dialectique entre celui ou celle qui parle et l'autre qui écoute. C'est ce que Lebrun nomme la *différence de place*²⁸, qui n'est pas ultimement hiérarchique (mais peut effectivement l'être, comme on le verra), car elle agit justement comme condition préalable au dialogue. L'articulation d'un moment de parole et d'un moment d'écoute est la base de la reconnaissance autant de l'altérité que capacité à se faire reconnaître soi-même comme subjectivité entière. Elle représente une donnée inhérente à la vie sociale, qui n'agit pas comme négation de la subjectivité, mais comme condition à la formation puis à l'expression de celle-ci. Cette anthropologie psychanalytique peut donc être dite « holiste ». Elle s'oppose à toute forme d'individualisme méthodologique, mais toujours dans une perspective dialectique, qui sait réconcilier ce qui était d'ordinaire posé comme des contraires.

L'humain et la société : animal généalogique et animal politique

Cette plongée dans les profondeurs de l'économie psychique permet de faire ressortir un point primordial : la *société* incarne l'instance définitoire du fait humain. Base de la pensée anthropologique de Freitag, cette entité, malmenée par l'individualisme et le nominalisme contemporains, est toujours sous-tendue chez les auteurs précédemment

24. Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil, 2009, p. 53.

25. *Ibid.*, p. 58.

26. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p. 59.

27. « L'autre est le lieu où ça parle ». Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 84.

28. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p. 84.

cités (Dufour, Legendre, Lebrun), prenant la forme du *tiers* ou de l'*institution*. En effet, ces formes indispensables pour la constitution de la subjectivité agissent comme *médiation* rattachant l'individu à une société donnée, régie par des significations particulières. C'est ce qui explique la nécessité qu'a l'humain, selon Dufour, de se mettre sous l'égide d'un grand Sujet, ayant pour tâche de marquer tout un chacun du sceau d'une société²⁹. Ce *grand Autre* ou ce *Nom-du-Père* (les synonymes se multiplient dans le vocabulaire lacanien) peuvent prendre des figures très différentes, relatives à diverses expressions sociales-historiques : Totem, Mythe, Dieu, Roi, État, Peuple, Race, Prolétariat. Selon les configurations, l'orientation générale du devenir de la société différera grandement de l'une à l'autre, mais elles représentent toutes, suivant la formule de Cornelius Castoriadis, des « significations imaginaires instituées³⁰ ».

Selon Michel Freitag, la société doit se comprendre comme « [l']instance synthétique concrète et autonome régissant l'ensemble des pratiques et rapports sociaux particuliers qu'elle intègre en une totalité en même temps "fonctionnelle" et "signifiante"³¹ ». Cette condition « sociétale³² » s'exprime d'abord dans une langue, qui ne détient

un caractère commun *a priori* que dans l'ordre d'une pratique sociale collective régie significativement par une même structure culturelle-linguistique dont l'unité est toujours en même temps particulière, parce que locale et historique, et largement virtuelle, car elle n'est jamais activée toute en même temps : l'action comme la pensée ne font qu'y puiser leur sens en la parcourant au gré des circonstances dans lesquelles elles sont engagées, et en conservant toujours à son égard une position de retrait réflexif et d'autonomie, à défaut de quoi elles retomberaient au niveau du simple réflexe ou du processus³³.

La langue, qui se déploie toujours à partir d'un lieu, car jamais universelle, se révèle comme l'entité primordiale spécifiant la nature sociétale de l'humain. Elle insère le sujet dans une communauté du sens qui peut elle-même prendre différentes formes. Totalité synthétique *a priori*³⁴, la société est définie par un certain mode de reproduction de l'agir social, qui oriente historiquement son devenir.

29. Dany-Robert Dufour, *On achève bien les hommes*, *op. cit.*, p. 90.

30. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999.

31. Freitag cité dans Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Michel Freitag, *L'oubli de la société*, *op. cit.*

32. Freitag distingue les différentes choses sociales du « sociétal », qui lui est relatif à la société comprise comme totalité.

33. Michel Freitag, *Introduction à une théorie ...*, *op. cit.*, p. 163.

34. Stéphane Vibert, « La référence à la société comme totalité : Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société » dans Daniel Dagenais et Gilles Gagné (dir.), *La sociologie de Michel Freitag*, Montréal, Nota Bene, 2014.

Alors que les sociétés dites « archaïques » se totalisaient sous l'égide de la médiation culturelle-symbolique, qui unifie l'ordre du monde à travers un Mythe fondateur de toute une cosmologie³⁵, les sociétés traditionnelles, elles, sont les héritières d'une première grande révolution anthropologique, que Freitag nomme l'ordre politico-institutionnel³⁶.

En effet, si les premières communautés, prenant essentiellement la forme de tribus, de sociétés de chefferie, sont constituées autour de la toute-puissance d'une grande Parole et l'efficacité du *tabou* (qui rappelle par ailleurs l'importance de l'*Interdit* pour la formation du sujet social), au sein desquelles le monde se trouve « immédiatement » unifié sous le joug d'une langue qui actualise toujours le récit des origines³⁷, les sociétés traditionnelles³⁸ sont les premières à rendre explicite leur institution, principalement à travers l'instauration d'une verticalité politique. En fondant les premiers États, les sociétés traditionnelles, qui trouvent leur origine dans les royautes pharaoniques d'Égypte ou de l'Afrique de l'Est antique, donnent naissance au *pouvoir politique*, compris comme institution surplombante des contradictions sociales. Cela consiste en l'objectivation d'un rapport de domination³⁹, qui se présente comme institution de la société en totalité politique. Or, le pouvoir nouvellement constitué ne peut se soutenir sans légitimité, sans quoi il ne serait que rapport de force⁴⁰ : il fait donc naître par le fait même le droit (tel le *maat* de l'Égypte antique)⁴¹. « Monopole de la violence légitime⁴² », la verticalité politique dévoile ici sa nature dialectique : comme l'écrit Jean-François Filion, « l'essence du pouvoir est de faire vivre autre chose que lui-même, à savoir la culture et la liberté individuelle⁴³ ». D'emblée, l'institution d'un rapport de domination se présente comme un assujettissement à une puissance (royale ou impériale), car elle ouvre sur un nouveau niveau de normativité dans l'histoire humaine : les médiations culturelles-symboliques ne

35. Ce qui est notamment mis en lumière dans l'important texte de Marcel Gauchet, qui diffère cependant de celle de l'interprétation freitagienne en ce qui a trait à la question de la religion : « La dette du sens et les racines de l'État », dans Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005. On consultera aussi, dans le présent numéro, l'article de Clément Morier : « La controverse Freitag-Gauchet, ou de la catégorie du temps dans l'hétéronomie ».

36. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013, p. 221.

37. Immédiatement signifiant ici non pas absence de médiation, mais « abstraction faite de la médiation, tant le regard ou le geste qui la traverse rendent transparente, tant ils baignent en elle », *ibid.*, p.116.

38. Car Freitag distingue sociétés *archaïques*, marquées par le mode de reproduction culturelle-symbolique, et sociétés *traditionnelles* (royauté, castes, empire), d'ordre politico-institutionnel.

39. *Ibid.*, p. 229.

40. Ce à quoi tente de le réduire les anthropologies postmodernes, que Stéphane Vibert qualifie de « socio-anthropologie potestative ». Stéphane Vibert, « Le bain acide des relations de pouvoir. Critique de la socioanthropologie potestative » dans *Revue du MAUSS*, n° 47, 2016, p. 287-303.

41. Voir Michel Freitag, *Formes de la société*, vol. 1, *Genèse du politique*, Montréal, Liber, 2016.

42. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003.

43. Jean-François Filion, *Sociologie dialectique*, Québec, Nota Bene, 2006, p. 199.

s'imposeront plus comme les uniques garantes de l'unité sociale. C'est plutôt à travers une commune appartenance à une entité politique (un royaume, un empire, une cité) que s'affirmera le sujet social, jusqu'à devenir *sujet de droit et citoyen*.

Cette fondation d'un ordre juridico-politique, hiérarchique, représente un moment essentiel dans l'assomption de la *logique ternaire* dont parle la psychanalyse d'inspiration lacanienne. Alors que dans les royautés traditionnelles, la forme-sujet est effectivement soumise à la puissance d'un Souverain dont la légitimité loge dans le droit divin, il n'en demeure pas moins qu'elles introduisent, par la formation du politique, un nouveau niveau de réflexivité pour la représentation qu'ont les sociétés d'elles-mêmes, en rendant explicite le lieu où s'exerce le pouvoir. C'est à partir de cette structure que pourra naître la démocratie, où les sujets politiques que sont les *citoyens* se porteront garants de l'autonomie collective, et où la stabilité du pouvoir institué libérera un espace pour le conflit, tempéré au sein de la place publique.

La sociologie institutionnaliste de Freitag permet ainsi de considérer certaines formes historiques de la subjectivation jusqu'à son inscription dialectique dans une communauté politique à légitimité démocratique. L'articulation avec la théorie psychanalytique du sujet social, centrée autour du tiers, fait sens par l'accent mis sur le caractère libérateur de la contrainte, de l'autorité de la parole jusqu'au pouvoir du politique.

Or, il convient cependant de reconnaître que, si la médiation langagière, puis celle de l'autorité institutionnelle représentent une ouverture pour l'autonomie subjective, les formes du pouvoir ont pu prendre des expressions niant radicalement la singularité individuelle. C'est en général ce qui se manifeste au sein des sociétés traditionnelles, où l'autorité du chef est calquée sur le modèle de la famille patriarcale. Père de famille, Seigneur, Souverain, Prêtre ou Pape, Dieu : tous sont des patriarches qui ont fonction d'incarner le grand Sujet, à faire *Nom-du-Père*. Le pouvoir prend une forme *homologique*, où le sujet est celui qui est soumis au père : l'enfant au père, la femme à l'homme, le vassal au seigneur⁴⁴. C'est effectivement ce dont témoignait le Moyen Âge européen, dominé par le christianisme. Comme l'écrit le philosophe Olivier Rey, « à l'intérieur de la société européenne d'Ancien Régime, le père de famille recevait son autorité d'être inscrit dans un ordre dominé par Dieu et le Roi⁴⁵ ». Devant le sanglant régicide qui marque la modernité politique française, un grand écrivain légitimiste comme Balzac affirmera d'ailleurs qu'« en coupant la tête à Louis XVI, la Révolution a coupé la tête à tous les pères de famille⁴⁶ ».

Le pouvoir conçu sur ce mode, qui représente en fait ce que Max Weber nomme la légitimité traditionnelle⁴⁷, participe à préciser l'homme en tant qu'« animal

44. Olivier Rey, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit*, Paris, Seuil, 2006, p. 92.

45. *Ibid.*, p. 105.

46. Honoré de Balzac cité *ibid.*, p. 97.

47. Max Weber, *La domination*, Paris, La Découverte, 2015.

généalogique⁴⁸ », mais il serait réducteur de le limiter à cette expression instaurant des hiérarchies rigides. De ce point de vue, peu de différence de principe entre l'assujettissement à un Totem, à un Dieu monothéiste ou à la parole d'un Ancien, gardien de la Tradition⁴⁹. La modernité viendra chambouler cet ordre⁵⁰, en rendant le pouvoir impersonnel et en le reprojétant sur l'individu autonome, tout en conservant historiquement la nécessité d'instituer le sujet dans une communauté politique concrète, donc à le reconnaître, jusqu'à la crise postmoderne-narcissique, comme « animal politique⁵¹ ».

L'idéal politique du sujet moderne

Il est bien connu que les sociétés modernes opèrent une rupture fondamentale avec la Tradition, en mettant l'Homme au centre du devenir. Dans cette nouvelle configuration de l'agir social, le sujet est considéré comme intrinsèquement libre et doué de raison.

Le modèle philosophique par excellence du sujet moderne est donné par la pensée cartésienne, celui du *cogito*. À partir de son dualisme ontologique, Descartes définit effectivement l'homme comme un être se spécifiant par une rationalité qui l'amène à surplomber (voire à se détacher de) sa condition charnelle et affective. Cette définition moderne du sujet, qui culminera avec la philosophie kantienne et l'impératif catégorique, se caractérise par son abstraction : l'humain se voit détaché *a priori* de toute détermination extérieure, relative à son environnement, son histoire, ses expériences passées, la communauté dans laquelle il s'inscrit.

Or, si cette perspective est effectivement définitoire d'un certain rapport moderne à la subjectivité, il n'en demeure pas moins qu'il serait réducteur de penser qu'il se limite à cette expression. Sur ce point, la sociologie freitagienne et la psychanalyse d'inspiration freudo-lacanienne que nous avons présentées s'entendent : c'est plutôt au temps de la postmodernité que le sujet va venir s'abstraire, dans ses représentations, de toute nécessité d'appartenance à une communauté politique, agissant comme véhicule pour l'autonomie, tout en perdant l'enthousiasme dont témoignaient les Lumières à l'égard de la transcendantalité de la Raison humaine.

48. Pierre Legendre, *Filiation*, *op. cit.*

49. C'est vers cet angle mort que tend, selon notre point de vue, la théorie pourtant fertile de Pierre Legendre, lorsqu'il affirme une similarité anthropologique entre le Totem et l'État. Voir Pierre Legendre, *De la Société comme Texte*, Paris, Fayard, 2001, p. 26.

50. Sans toutefois, évidemment, venir intrinsèquement à bout des différents rapports de subordination effectifs qui marquent le social, amenés d'ailleurs à se « moderniser » avec l'avènement du capitalisme industriel, généralisant le rapport salarial et la domination du machinisme.

51. Aristote, *La politique*, Paris, Vrin, 1995.

Un des intérêts de l'analyse sociologique freitagienne réside dans sa distinction, comme nous l'avons déjà souligné, des modes de reproduction de la société. Ces modes sont au nombre de trois : *culturel-symbolique*, qui représente les racines de l'humanité, *politico-institutionnel*, qui est marqué par l'assomption du pouvoir et finalement *décisionnel-opérationnel*, qui correspond aux systèmes sociaux postmodernes⁵². La particularité de la théorie de Freitag, se distinguant à cet égard de la sociologie classique, est de regrouper sous le même mode de reproduction sociétés traditionnelles et sociétés modernes, malgré leurs différences évidentes. En effet, alors qu'il est généralement admis que la Modernité représente une rupture fondamentale avec l'ordre de la Tradition, le sociologue helvético-québécois considère que la mutation la plus radicale du social réside plutôt dans le passage vers une postmodernité organisée sur un mode systémique, venant saper les montages institutionnels qui ont donné corps aux sociétés depuis plusieurs milliers d'années. Ce cadre d'analyse ne minimise pas le caractère révolutionnaire de la modernité : au contraire, le fait de poser au centre du monde les idéaux d'autonomie, de Raison, de Progrès, d'Égalité et de Liberté représente une véritable transformation dans la conscience qu'ont les sociétés d'elles-mêmes. Cela dit, cette mutation de l'être-ensemble n'allait pas, selon Freitag, jusqu'à nier les fondements institutionnels qui donnent forme au social, contrairement au processus de déconstruction systématique qui se déploie à l'ère postmoderne, où domine le management organisationnel et la mise en réseaux. C'est cette tendance contemporaine, et non la modernité en tant que telle, qui vient mettre à mal le politique, en refusant la nécessité d'une verticalité pourtant inévitable.

Ainsi, il est important de comprendre que les sociétés modernes sont les héritières de la structure politique traditionnelle, notamment grâce au rôle prédominant de l'État en Occident. Carl Schmitt, afin d'illustrer cette mutation, disait que « [t]ous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés⁵³ ». En effet, si cette affirmation est relative à la philosophie politique (celle de Jean Bodin ou de Thomas Hobbes), elle rend également compte de la continuité institutionnelle qui existe au niveau politique. Si les sociétés traditionnelles occidentales se totalisaient sous un État monarchique dont la légitimité reposait sur le droit divin, la modernité se présentera comme l'investissement de cette structure étatique par le *peuple*. En se débarrassant, comme dans le cas idéaltypique de la Révolution française, de la monarchie absolue pour passer au modèle républicain, le moment politique moderne se précise comme un transfert de souveraineté, du *Souverain* à la *nation de citoyens*.

Cette dynamique, qui n'abolit pas l'État, mais opère plutôt une révolution à l'échelle de la *légitimité*, s'affirme comme une recomposition du concept de souveraineté.

52. Cette théorie des modes de reproduction est élaborée en profondeur dans ce qui est maintenant le troisième volume de *Dialectique et société : Culture, pouvoir, contrôle*, *op. cit.*

53. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

Ce dernier est, selon Gérard Mairet, inhérent à la modernité politique : il faut « comprendre la construction du principe de souveraineté comme construction volontaire d'un monde où les hommes sont souverains⁵⁴ ». Si l'on parlait du Roi comme d'un *souverain*, c'est-à-dire comme du détenteur ultime du pouvoir, donc de la *décision*⁵⁵, cette dernière se trouve maintenant entre les mains du peuple, imaginé comme corps politique médiatisé par des représentants, en mesure d'orienter le devenir de la société et d'assumer le principe d'autonomie collective.

La démocratie moderne, libérale et représentative, donc fondée sur ce que Norbert Elias a appelé la « société des individus⁵⁶ », n'en demeure pas moins héritière d'un certain idéal antique de citoyenneté, tel qu'ont pu le montrer les historiens spécialistes de l'humanisme civique⁵⁷. Alors que cet idéal s'incarnait, en Grèce antique ou à la Renaissance italienne, dans une *cité* , c'est historiquement dans la *nation* que prendra forme le corps collectif de la modernité démocratique. Cette recomposition socio-politique suppose ainsi un certain idéal subjectif, qui déborde la figure de l'individu titulaire de droits à laquelle ont tenté de réduire tant les thuriféraires que les détracteurs du moment politique moderne. Il s'agit bien évidemment du *citoyen* , compris comme membre du peuple national.

Émile Durkheim, sociologue de la subjectivation républicaniste

Le père fondateur de la sociologie française, Émile Durkheim, fait partie de ceux ayant le mieux mis en lumière la nature particulière du sujet politique moderne. Celui-ci se caractériserait effectivement par son aptitude à la raison et son universalité, mais n'en demeurerait pas moins déterminé par une structure sociale, une société, qui agit comme médiation fondamentale pour la subjectivation. C'est le rôle de « l'éducation morale⁵⁸ » que d'inscrire le sujet dans le social : non pas pour le soumettre unilatéralement à l'autorité, mais plutôt pour le libérer de ses instincts primitifs.

Au sein des sociétés modernes, totalisées sur un mode politique⁵⁹, c'est l'École, en plus de la famille, qui agira comme l'institution centrale ayant la tâche d'assumer le principe d'éducation. En effet, cette instance se présente, selon Durkheim, comme la garante d'une « morale laïque⁶⁰ » qui socialise l'enfant aux impératifs propres à

54. Gérard Mairet, *Le Principe de souveraineté*, *op. cit.*, p. 41.

55. Suivant la théorie de Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 15.

56. Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Pocket, 2005.

57. Ceux qu'on a regroupés sous l'appellation d'École de Cambridge en Grande-Bretagne. Voir notamment de Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, et *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000 ; et de J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la traduction républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1997.

58. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012.

59. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 2015.

60. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, *op. cit.*, p. 25

la société moderne. Grâce au maître-instituteur, l'élève sera amené à sortir de son égoïsme archaïque pour s'inscrire dans l'ordre de la société et développer sa rationalité.

Penseur de l'idéal républicain français⁶¹, typiquement moderne, Durkheim considère que l'instituteur aura vocation à remplacer les prêtres pour remplir la tâche de subjectiver les nouvelles générations. Plutôt que d'instiller la croyance et la morale chrétienne, sur fond de soumission, sa mission sera d'apprendre aux jeunes à penser par eux-mêmes, de devenir des individus et des citoyens autonomes à même d'orienter le devenir de la société politique. En effet, l'instituteur, s'il est détenteur d'une autorité reconnue par la société, ne doit pas abuser de son pouvoir. Sa tâche, comme le rappelle Alain Supiot, est d'« instituer l'être humain, [...] en l'inscrivant dans une communauté de sens qui le lie à ses semblables⁶² ». Obligé des institutions sociales, le maître détient la responsabilité de permettre aux enfants de développer une discipline nécessaire pour vivre dans une société moderne : « telle était la tâche de l'instituteur dans l'ordre républicain : rendre les enfants capables d'agir et d'apprendre par eux-mêmes en leur inculquant les disciplines requises par cet ordre⁶³. » S'il est d'une certaine sévérité, surtout sous l'austère III^e République, l'instituteur qui fait usage de la contrainte est le témoignage d'une dialectique bien moderne du pouvoir, car l'objectif est de *libérer* l'enfant, de lui permettre de sortir de lui-même. Avec la contrainte, il faut « que le maître s'attache à la présenter, non comme une œuvre qui lui est personnelle, mais comme un pouvoir moral supérieur à lui, dont il est l'organe et non l'auteur. Il faut qu'il fasse comprendre aux enfants qu'elle s'impose à lui comme à eux, qu'il ne faut pas la lever ou la modifier, qu'il est tenu de l'appliquer, qu'elle le domine et l'oblige, comme elle les oblige⁶⁴ ».

La limite instaurée par la morale scolaire, portée par la figure du tiers qu'est l'instituteur, a donc comme objectif de créer des sujets aptes pour la vie politique, et de cultiver une disposition d'esprit qui en font des citoyens en mesure de vivre en société. Elle doit inspirer, comme le soutient Durkheim, « le goût de la vie collective⁶⁵ ».

L'instituteur, « l'organe d'une grande personne morale : [...] la société⁶⁶ », soumet l'enfant non pas à lui, mais à « la raison impersonnelle⁶⁷ », et l'amène, comme nous l'avons dit, à sortir de son narcissisme primaire. En effet, la morale qu'il transmet à l'élève est fondamentale pour la vie en société, pour qu'il apprenne à maîtriser ses pulsions et à développer un sens du devoir à l'égard du collectif. « C'est par elle, et par

61. Voir notamment Dominique Schnapper, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 396-403.

62. Alain Supiot, *Homo juridicus*, *op. cit.*, p. 77.

63. *Ibid.*

64. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, *op. cit.*, p. 150.

65. *Ibid.*, p. 215.

66. Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 2013, p. 68.

67. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, *op. cit.*, p. 150.

elle seule, écrit Durkheim, que nous pouvons apprendre à l'enfant à modérer ses désirs, à borner ses appétits de toute sorte, à limiter, et, par cela même, à définir les objets de son activité ; et cette limitation est condition du bonheur et de la santé morale⁶⁸. »

Cette philosophie de l'éducation, qui est une actualisation moderne des impératifs de la subjectivation, fait écho à la pensée pédagogique de Kant, pilier des Lumières, qui rappelle que la « discipline transforme l'animalité en humanité⁶⁹ ». C'est donc à travers la discipline, l'apprentissage d'une langue, des mathématiques, de la philosophie, de l'histoire, des grandes œuvres littéraires, que l'enfant, *a priori* « individuel et asocial⁷⁰ », s'humanisera, développera sa raison et pourra devenir pleinement citoyen, lorsqu'il accédera à la majorité. Il s'agit plus globalement de l'œuvre de la *culture*, selon Freud, « construite sur le renoncement pulsionnel⁷¹ ». Alors que l'autorité traditionnelle soumet les sujets, l'autorité des modernes développe l'autonomie : elle permet, suivant la formule de Norbert Elias dans *La dynamique de l'Occident*, de passer « de la contrainte sociale à l'autocontrainte⁷² ».

L'éducation moderne, nationale et républicaine, prend évidemment une coloration française chez Durkheim. En effet, elle est directement inscrite dans l'esprit des institutions de la III^e République, héritière d'une histoire particulière, non directement transposable sur l'ensemble de la planète. Mais encore une fois, une dialectique se dégage. Si c'est sur le sol d'une nation spécifique, la France, que s'enracinent ces institutions politiques, leur esprit et leur vocation puisent dans le registre d'un véritable universalisme moderne, rationaliste et égalitaire. L'État, qui se présente dans la modernité, tel que l'analyse Freitag, comme « institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation⁷³ », incarne l'architecture politico-symbolique de la société, se voulant autonome et rationnel. Comme le défend Durkheim, c'est cependant grâce aux convictions patriotiques que le sujet liera idéaux rationalistes et affects particuliers : dévouement à l'égard du collectif, le patriotisme reflète « l'ensemble des idées et des sentiments qui attachent l'individu à un État déterminé⁷⁴ ».

En effet, pour le père fondateur de la sociologie, le patriotisme représente une médiation concrète nécessaire qui rattache l'individu-citoyen à une société donnée, elle-même transcendée par des idéaux modernes universels. Elle est une « disposition

68. *Ibid.*, p. 61.

69. Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2004, p. 94.

70. Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, *op. cit.*, p. 66.

71. Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 117.

72. Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, 2003, p. 181.

73. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, *op. cit.*

74. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, p. 169.

d'esprit politique⁷⁵ », qui instille une « morale civique⁷⁶ » marquant un sentiment d'appartenance et de devoir à l'égard du social. Bref, c'est à travers la citoyenneté, médiatisée par le patriotisme, que se dévoile la façon proprement moderne d'assumer le concept de société. Suivant ce point de vue, l'instruction publique est ce qu'on pourrait appeler la *paideia* des sociétés politiques modernes, généralement invisibilisée par la métaphysique libérale, fondée, de son côté, sur l'*individu abstrait*.

D'emblée, la figure du citoyen, contrairement à l'individu des Droits de l'homme, ne se limite pas à une abstraction. Elle suppose cette formation préalable, qui rend le sujet apte à exercer sa volonté politique. C'est « l'individu en tant que citoyen, écrit Freitag, qui est transcendantalisé, non dans son existence concrète-empirique, mais dans le principe d'intériorité subjective idéalisée qui fonde l'autonomie⁷⁷. » Réappropriation moderne de la verticalité religieuse, le sujet politique se présente comme celui ou celle qui a été en mesure d'intérioriser ce qui rend apte à exercer son jugement, à agir conformément à l'idéal de raison. Comme peut le défendre la sociologue Dominique Schnapper, la nation moderne, formée par une communauté de sujets, représente la « transcendance par la citoyenneté⁷⁸ ».

Le citoyen n'est cependant pas immédiatement rattaché à l'humanité, mais plutôt médiatisé par une communauté politique, le terreau à partir duquel il peut affirmer sa volonté, l'endroit où s'articulent droits et devoirs. Ainsi, le sujet conçu comme citoyen, même au sein des sociétés modernes, est pensé sur le mode de sa dépendance à un certain corps collectif, à un pouvoir qui le fonde. C'est la façon moderne et politique d'assumer le fait que, comme le rappelle Durkheim, « l'homme n'est un homme que parce qu'il vit en société⁷⁹ ».

La clinique freudienne a par ailleurs bien mis au jour les spécificités psychiques d'un sujet moderne aux prises avec une subjectivation douloureuse. En effet, les profils pathologiques étudiés par Freud dans le cadre des différentes psychanalyses qu'il a pu mener rendent généralement compte d'individus à la personnalité névrotique, faute à une trop grande répression de leur individualité. La névrose, qui marquait la psyché d'un nombre important de membres de la bourgeoisie viennoise de l'époque, se présente comme la pathologie qui intériorise de façon trop agressive l'autorité du tiers, jusqu'à former un surmoi démesurément rigide. Le surmoi étant inhérent à la subjectivation, car il implique l'intégration et l'apprentissage de la Loi, il n'en demeure pas

75. Voir Jean-François Filion, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, printemps 2014, p. 109-130.

76. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, op. cit., p. 130.

77. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, op. cit., p. 387.

78. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 2003.

79. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, op. cit., p. 152.

moins qu'il peut venir ronger l'individu. Instance fondamentale de la psyché, le surmoi, selon Freud, « exerce en tant que “conscience morale” la même sévère agressivité contre le moi que le moi aurait volontiers satisfaite sur des individus étrangers⁸⁰ ». Sa dureté est relative à la discipline exigée par la socialisation : « la sévérité de l'éducation exerce aussi une forte influence sur la formation du surmoi infantile⁸¹. »

Or, dans les sociétés modernes, la répression, telle que connue dans les cultures traditionnelles, n'est pas abolie : elle est reprojétée sur l'individu et le citoyen, qui doit être subjectivé afin de devenir apte à l'autonomie⁸². Il s'agit du rôle de l'éducation morale, rationnelle, laïque, humaniste et patriotique, tant mise de l'avant par Durkheim, qui a vocation à former un nouvel « habitus psychique⁸³ », qui permettra au sujet de s'autolimiter. Cet idéal, qui est effectivement centré sur l'individu rationnel, est également à trouver du côté du citoyen, comme sujet autonome en mesure d'exercer sa souveraineté au sein de la communauté politique.

La postmodernité comme mutation narcissique de la subjectivité ou l'oubli du politique

Dans un ouvrage d'entretien avec Jean-Pierre Lebrun, le psychanalyste lacanien Charles Melman défendait l'idée que l'on assiste à une mutation fondamentale de la subjectivité, au sein des sociétés occidentales contemporaines : « nous passons d'une culture fondée sur le refoulement des désirs, et donc la névrose, à une autre qui recommande leur libre expression et promeut la perversion⁸⁴. » Elle est l'expression d'une « nouvelle économie psychique », qui caractérise ce que Jean-Pierre Lebrun appelle le « néo-sujet⁸⁵ ». Produit d'une transformation fondamentale des sociétés postmodernes, cette subjectivité s'affirme comme un véritable solipsisme, oubliant ses bases symboliques et institutionnelles. « Le lien social ne se présente plus comme un préalable à l'existence de l'ensemble, envers lequel tous sont d'emblée en dette. Les néo-sujets pensent que le lien social peut s'organiser tout seul, à partir d'eux-mêmes⁸⁶. »

80. Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 148.

81. *Ibid.*, p. 156

82. Cet impératif n'est pas sans angle mort : on constatera, à la lecture des meilleures pages de Michel Foucault, les effets sociologiques et philosophiques de la mutation rationaliste moderne, qui implique un certain contrôle de la subjectivité. Voir notamment Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. On verra par ailleurs que c'est aussi au sein de cette modernité, souvent dominée par la rationalisation capitaliste, que se développera des pathologies comme la neurasthénie, épuisement psychique typique d'un accroissement de la productivité, ou l'ensemble des névroses propres à la dureté des injonctions rationalistes.

83. Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 184.

84. Charles Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Gallimard, 2005, p. 17.

85. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p. 15.

86. *Ibid.*, p. 43.

Cette subjectivité inédite a une particularité paradoxale : elle revendique son unicité, alors qu'elle tente le plus possible de faire l'impasse sur la subjectivation. En effet, le néo-sujet représente un nouveau type humain, qui se spécifie par son refus d'assumer les conditions de la socialisation, c'est-à-dire des médiations symboliques qui permettent d'instituer l'individu. Véritable « mutation anthropologique », la nouvelle subjectivité s'apparente à ce que Christopher Lasch appelait déjà la « culture » du narcissisme, assiégeant la société américaine dès la deuxième moitié du xx^e siècle⁸⁷.

Si nous mettons l'accent sur son caractère particulier, c'est qu'elle représente une transformation capitale vis-à-vis de l'idéal politique moderne du sujet : elle se pose comme une véritable anthropologie de l'*autofondation* ou, pour reprendre les termes de Marcel Gauchet, de *déliaison*⁸⁸, c'est-à-dire d'une conception intrinsèquement atomisée de la vie humaine. Or, le narcissisme, comme forme de pathologie « sociale », est à cet égard particulièrement représentatif de cette mutation postmoderne.

Sorte de retour au stade infantile selon Lasch, la personnalité narcissique incarne le refus de toute rencontre avec le tiers : « sous sa forme originale, le narcissisme est inconscient de la séparation du moi d'avec son environnement, tandis que sous sa forme ultérieure il cherche toujours à annuler la conscience de cette séparation⁸⁹. » S'il reflète à la base le stade originel de la subjectivité, il semblerait qu'il se diffuse tel un véritable type humain dans les sociétés contemporaines, se présentant comme un « narcissisme secondaire⁹⁰ ». Dynamique régressive, celui-ci se déploie comme une tentative de retourner au moment fusionnel avec la figure maternelle, en tant qu'incapacité à distinguer toute extériorité à soi, donc toute altérité. Elle est le produit d'un nouveau mode de régulation du social, d'un effritement de l'idéal d'autonomie politique, ou plus précisément des *conditions politico-institutionnelles de l'autonomie*.

Désobjectivation marchande

Plutôt que de proposer une analyse centrée sur un problème psychologique parmi tant d'autres, Lasch mobilise la théorie freudienne du narcissisme afin « de décrire un certain type de personnalité, type [...] devenu de plus en plus répandu à notre époque⁹¹ ». Cette personnalité ne doit pas se comprendre comme un amour exagéré du moi, soit

87. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2014.

88. Marcel Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine », dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

89. Christopher Lasch, *Le moi assiéé. Essai sur l'érosion de la personnalité*, Paris, Climats, 2008, p. 186.

90. Lasch reprenait ici la terminologie freudienne. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme, op. cit.*, p. 297.

91. *Ibid.*

l'expression d'une variante d'individualisme, mais plutôt comme sa perversion, c'est-à-dire l'incapacité intrinsèque à reconnaître la nature objective du social et plus sommairement, du *principe de réalité*.

En effet, cette régression au stade narcissique de la personnalité, symptomatique de l'Amérique postmoderne selon Lasch, témoignerait d'une régulation de la société qui ne passerait plus par l'autorité des institutions (famille, école, politique), mais par l'illusion de chaleur produite par la société de consommation.

La production des marchandises, écrit Lasch, modifie les perceptions non seulement du moi, mais aussi du monde extérieur au moi. Ils créent un monde de miroirs, d'images sans substance, d'illusions de moins en moins faciles à distinguer de la réalité. L'effet de miroir transforme le sujet en objet ; dans le même temps, il fait du monde des objets une extension ou une projection du moi. Il est trompeur de décrire la culture dominée par les choses. Le consommateur n'est pas tant entouré de choses que de fantasmes. Il vit dans un monde dépourvu d'existence objective ou indépendante, ayant pour seule raison d'être la satisfaction ou la frustration de ses désirs⁹².

La stimulation sans relâche de la part narcissique qui sommeille en chacun, au sein de la société de consommation, résulte d'un déclin postmoderne des médiations politico-institutionnelles, qui donnaient corps à l'identité du sujet. Dans les systèmes sociaux contemporains, régis par la logique technico-économique⁹³, c'est l'individu atomisé, conçu comme consommateur et détenteurs de « droits naturels », qui prend le relais du sujet politique. En effet, l'*imperium* de la définition de l'individu donné au marché et au droit sape les fondements institutionnels du sujet. Constamment invité à s'autodéfinir immédiatement, c'est bien souvent dans le flux des marchandises qu'il décharge ses pulsions. Les objets de consommation, qui lui proposent une jouissance instantanée, sont l'occasion pour lui d'assouvir ses envies du moment et de se « construire » au niveau identitaire. Cela dit, le néo-sujet du capitalisme de consommation « vit son environnement comme une sorte d'extension du sein, tour à tour satisfaisante et frustrante. Il a du mal à imaginer le monde autrement qu'en rapport avec ses fantasmes⁹⁴ ».

Face aux marchandises qui lui promettent d'augmenter son prestige, de l'alléger de tâches éprouvantes, de le divertir, le sujet, qui croit s'affirmer, qui s' imagine

92. Christopher Lasch, *Le moi assiégé*, op. cit., p. 25.

93. Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008.

94. Christopher Lasch, *Le moi assiégé*, op. cit., p. 28.

donner forme à sa singularité, se rend plutôt esclave non seulement de ces objets, mais aussi de ses propres pulsions. L'univers des biens de consommation, de la voiture de l'année aux commandes ubérisées de restauration rapide, entend promettre aux individus, à partir du moment où ils détiennent un minimum d'argent ou une carte de crédit, de jouir *tout de suite*, mais conséquemment de ressentir le manque une fois le moment estompé. Il s'agit d'un renforcement de ce que les lacaniens nomment la *toute-puissance infantile*, reproduisant le sentiment d'omnipotence qui marque le narcissisme originel. Tel que le note le sociologue et philosophe marxiste Michel Clouscard, analyste du « capitalisme de la séduction », « [d]ans le système capitaliste, ce travail [l'apprentissage du principe de réalité] ne doit pas être fait : le droit naturel doit se prolonger en irresponsabilité civique. C'est le dressage à la consommation, l'éducation de la "société de consommation", qui sera libérale, permissive, libertaire. C'est la toute-puissance du "principe de plaisir".⁹⁵ »

La mutation du capitalisme en société de consommation, puis sa recombinaison idéologique en « libéralisme-libertaire⁹⁶ », représenteront la conjoncture qui viendra faire triompher la néo-subjectivité, narcissique, donc incapable de faire preuve de toute forme de maturité psychique permettant d'exercer ses droits et devoirs de citoyen. Version la plus manifeste de la postmodernité, le capitalisme libéral-libertaire participe à « former » (ou plutôt à « déformer ») des subjectivités incapables de maîtriser leurs pulsions, de faire preuve d'autodiscipline, d'oubli de soi, de prudence (la *phronesis* aristotélicienne), de sens de la limite et du sacrifice, vertus nécessaires pour vivre en société. C'est à cette période, soit les années 1960, que se mettent en branle des *révolutions culturelles* qui auront comme effet d'étendre systématiquement le champ de la marchandisation, de saper toute forme de médiation politique, en privilégiant l'affirmation individuelle et les revendications identitaires relevant de la sphère privée, au détriment d'une subjectivation qui inscrirait tout un chacun dans un corps collectif, certes imparfait, mais dynamique.

Contrairement au capitalisme primitif, qui exigeait une discipline et une ascèse permettant l'épargne, tel qu'a pu l'étudier Max Weber⁹⁷, son « nouvel esprit⁹⁸ » se caractérise non plus par son conservatisme, mais plutôt par ce que Jean-Claude Michéa appelle le libéralisme culturel⁹⁹. En effet, afin de pouvoir

95. Michel Clouscard, *Le capitalisme de la séduction. Critique de la social-démocratie libertaire*, Paris, Delga, 2009, p. 30.

96. Terme inventé par Clouscard pour rendre compte d'un néo-capitalisme qui ne fonctionne plus à la fameuse éthique protestante telle qu'analysée par Max Weber, mais qui se fonde plutôt sur le déchargement des pulsions et le principe de plaisir. Voir *ibid.*

97. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* suivi d'autres essais, Paris, Gallimard, 2003.

98. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2018.

99. Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Paris, Flammarion, 2002.

coloniser virtuellement toutes les sphères de la vie humaine, la forme-Capital fait sauter les antiques limites morales et culturelles, qui agissaient comme médiation, pour les remplacer par l'immanence de l'échange contractuel-marchand, légitimé par la liberté individuelle.

Tel que l'observait le poète et cinéaste Pier Paolo Pasolini dans ses *Lettres luthériennes* :

Cette révolution capitaliste, du point de vue anthropologique, c'est-à-dire quant à la fondation d'une nouvelle « culture », exige des hommes dépourvus de liens avec le passé (qui comportait l'épargne et le moralisme). Elle exige que ces hommes vivent, du point de vue de la qualité de vie, du comportement et des valeurs, dans un état, pour ainsi dire, d'impondérabilité – ce qui leur permet de privilégier, comme seul acte existentiel possible, la consommation et la satisfaction de ses exigences hédonistes¹⁰⁰.

La transgression et l'identité rebelle, essentiellement comprises sur un mode adolescent, sont les comportements qui s'inscrivent le mieux dans ce nouveau stade du capitalisme, où celui-ci tend de plus en plus à dévoiler sa logique propre. En effet, les transformations culturelles de l'économie favorisent la décharge pulsionnelle.

C'est ce qui fait dire à Dany-Robert Dufour, analyste du « Divin Marché », que le capitalisme fonctionne à la stimulation de « l'âme d'en bas¹⁰¹ », siège de la toute-jouissance libidinale. Le sujet du capitalisme ne « pense » effectivement pas, mais « dépense¹⁰² ». Il est invité à jouir immédiatement et constamment de ses envies, sans limites ni médiation par la sublimation. Cela amène le philosophe à avancer que le système capitaliste représente le passage de la « Cité classique », ancrée dans l'idéal démocratique, à la « Cité perverse » : si la première est « une Cité qui obéit à des lois créées par des hommes pour échapper aux lois de la nature¹⁰³ », la seconde est « une Cité qui s'emploie à remettre au premier plan les lois de la nature¹⁰⁴ ». La société n'est plus un ensemble politique, mais une masse « d'ego-grégaires », où « chacun se croit libre en satisfaisant ses appétences alors qu'il est pris la main dans le sac, refermée sur l'objet manufacturé qu'il a saisi avec la même vigueur que celle du poisson qui happe le ver accroché à l'hameçon ou celle du singe qui se fait piéger en attrapant la noisette convoitée, disposée dans une boîte¹⁰⁵ ».

100. Pier Paolo Pasolini, *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique*, Paris, Seuil, 2000, p. 90-91.

101. Dany-Robert Dufour, *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Paris, Denoël, 2011, p. 314.

102. Dany-Robert Dufour, *Le divin marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007, p. 33.

103. Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009, p. 333.

104. *Ibid.*, p. 334.

105. *Ibid.*, p. 373.

C'est d'ailleurs ici que le libéralisme, *idéologie* du capitalisme, se révèle comme une anthropologie individualiste, fondée sur le « laissez-faire », ouvrant la porte au dépassement de toute forme de limite culturelle ou politique à l'exploitation de la jouissance narcissique. Cette grille de lecture ressort des analyses récentes du théoricien de la *Wertkritik* Anselm Jappe, qui considère que le néo-sujet postmoderne est la manifestation la plus achevée de la subjectivité du capital¹⁰⁶. En effet, si cet auteur défend la thèse que le capital ait nécessité des sujets dits modernes qu'ils intériorisent une certaine rationalité bourgeoise basée sur l'utilitarisme et le calcul, le stade contemporain de la société marchande serait l'expression la plus manifeste de la logique immanente au *fétichisme de la marchandise*, fondée sur l'*abstraction réelle* qui loge dans la forme-valeur¹⁰⁷. Cellule de base du capital, la valeur abstraite¹⁰⁸ resynthétise le social sur les ruines des anciennes formes communautaires (les totalités symboliques), afin de reprojeter l'individu délié (et propriétaire de sa seule force de travail) dans le circuit marchand, et ainsi entrer en relation contractuelle (et formellement horizontale¹⁰⁹) avec un autre individu propriétaire. Or, ce « sujet » s'imagine *comme* libéré de toute instance ternaire, lui permettant de satisfaire ses envies selon une logique autoréférentielle et virtuellement illimitée, donc *narcissique*, en mesure de se mouvoir dans l'univers marchand suivant sa capacité à acheter et à vendre, abstraction faite de toute frontière morale, culturelle, symbolique, politique, territoriale. Pourtant, si la forme-Capital se présente comme un régime d'immanence, exonérant les individus de la verticalité politico-institutionnelle, c'est là faire l'impasse sur sa domination insidieuse. La subjectivité, renvoyée dans ses derniers retranchements pulsionnels, finit par servir directement la logique autoréférentielle du capitalisme, que Marx a appelé le *sujet automate*¹¹⁰. « Dans une société où domine le fétichisme de la marchandise, écrit Jappe, il ne peut y avoir de sujet humain véritable : c'est la valeur, dans ses métamorphoses (marchandise et argent),

106. Anselm Jappe, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

107. Même si nous sommes en désaccord, tel que nous pouvons le soutenir tout le long de cet article, avec la position défendue par Jappe, à l'effet qu'il y ait à ce point une continuité entre sujet moderne et néo-sujet postmoderne. « Le narcissisme est un des traits caractéristiques de la forme-sujet moderne. » (*Ibid.*, p. 25.)

108. Qui réduit l'activité humaine en « travail abstrait », c'est-à-dire, suivant les termes de Marx, en pure « dépense productive de matière cérébrale, de muscle, de nerf, de main, etc. ». (Karl Marx, *Le Capital* (Livre I), Paris, PUF, 1993, p. 50.) Pour une synthèse de la théorie critique de la valeur (*Wertkritik*), qui part des fondements les plus radicaux de la critique de l'économie politique marxienne, voir notamment Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise. Pour une critique de la valeur*, Paris, La Découverte, 2017, ainsi que Robert Kurz, *Lire Marx*, Paris, La Balustrade, 2002.

109. « Formellement », car la logique contractuelle fait abstraction des inégalités réelles qui peuvent présider à la rencontre entre les deux entités. Les Romains avaient un terme pour rendre compte de ces arrangements faussement égalitaires : le *contrat léonin*.

110. Qui représente, tel que l'analyse Moishe Postone, le véritable sujet des sociétés capitalistes. « Travail et totalité : Hegel et Marx », dans Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009, p. 113.

qui constitue le véritable sujet. Les “sujets” humains sont à sa remorque, ils sont ses exécuteurs et ses “fonctionnaires” – des “sujets” du sujet automate¹¹¹. »

Le paradoxe du narcissisme se dévoile encore ici, car la mise de l’avant du thème de l’autonomie subjective est un des plus grands leurres de la postmodernité. En se déliant et en se repliant sur lui-même, sans passer par les nécessaires médiations symboliques, le sujet s’insularise, et s’engluie ainsi dans l’indifférenciation capitaliste, qui produit un régime de « mêmeté ».

La neutralisation libérale et le néo-sujet postpolitique

Les libéraux ont toujours eu comme position que la démocratie pouvait se passer de vertu civique.

– Christopher Lasch, *La révolte des élites*, 1994.

Les sociétés postmodernes, dominées par le mode de régulation décisionnel-opérationnel directement aligné sur la forme-Capital, ont cette spécificité qu’elles sortent du politique en dissolvant les fondements institutionnels du pouvoir. Cette configuration contemporaine est l’expression d’une mutation profonde de l’agir social, où le contrôle prend la place du pouvoir, la « gouvernance » celle du « gouvernement ».

À une régulation des rapports sociaux par l’institution *a priori* de règles générales sanctionnées de manière idéalement uniforme va donc succéder un nouveau régime de contrôle direct de la réalité environnante, tant sociale que naturelle, qui va procéder *a posteriori* et localement de manière stratégique, pragmatique, procédurale et opérationnelle par adaptation, programmation, décision, le tout en fonction non plus d’une référence universaliste à un principe commun et abstrait de légitimité, mais selon des critères circonstanciels d’efficacité et dans un contexte par définition mobile de rapports de force¹¹².

Cette dynamique profonde, qui vient saper le cœur institutionnel de la modernité, agit comme une mutation rampante, comme prolifération d’un cancer venant ronger les médiations qui donnaient corps au social. En effet, c’est par la domination d’une régulation technico-économique que s’organise le social, multiplié en autant de sous-systèmes auto-poïétiques¹¹³. Résultat d’une limitation des ensembles sociaux aux registres technique et utilitariste, les entités collectives se voient détachées d’une idéologie de légitimation transcendantale, qui donnerait corps au pouvoir politique.

111. Anselm Jappe, *La société autophage*, *op. cit.*, p. 24.

112. Michel Freitag, *L’oubli de la société*, *op. cit.*, p. 77.

113. *Ibid.*, p. 116.

L'État se mue en *organisation*, le pouvoir se transforme en *contrôle*, et l'unique critère d'évaluation de son agir loge dans son *efficacité*. C'est le passage du gouvernement à la *gouvernance*, soit la compréhension essentiellement technique et objectiviste de l'administration collective. L'appareil étatique prend les plis des entreprises privées¹¹⁴, notamment sous l'emprise du *New Public Management*, et son action se réduit à une « opérationnalité procéduraliste et apolitique¹¹⁵ », et ne sert donc plus de véhicule pour l'expression d'une *volonté générale*, celle du peuple-nation, conçu comme l'ensemble des citoyens. « Dissolution de la référence transcendante¹¹⁶ », la régulation décisionnelle-opérationnelle est ainsi un travail de sape de la *souveraineté*, car elle vide les institutions politiques de leur fonction ternaire. Comme l'écrit Supiot : « Le propre de la gouvernance est en effet de reposer non pas sur la légitimité d'une loi qui doit être obéie, mais sur la capacité commune à tous les êtres humains d'adapter leur comportement aux modifications de leur environnement pour perdurer dans leur être¹¹⁷. »

Par conséquent, il n'y a plus une verticalité juridico-politique qui subjective des citoyens, mais plutôt « une multitude de rapports de force particuliers », où « chaque secteur de la pratique, chaque agglomérat d'intérêts particuliers tend à sécréter son propre paradigme régulateur¹¹⁸ ».

Cette profonde mise à mal du pouvoir s'affirme comme une véritable mutation anthropologique, car la société ne se totalise plus politiquement. À la verticalité de la souveraineté se substitue l'horizontalité des systèmes et sous-systèmes réticulaires, conçus comme une pluralité de volontés individuelles, entrant en relation sur un mode essentiellement contractuel. Car la postmodernité décisionnelle-opérationnelle, régie par l'abstraction technocapitaliste, sacralise la liberté individuelle, imaginée comme *droit naturel*, donc détachée de tout pouvoir qui la fonde. Il s'agit de la prémisses basales du libéralisme, en tant qu'idéologie anti-holiste.

En effet, le libéralisme représente un mode d'appréhension du monde qui refuse toute forme de totalité synthétique *a priori*, c'est-à-dire qu'il se dévoile comme la traduction « politique » d'un nominalisme ontologique. Nous mettons « politique » entre guillemets, car il serait possible de qualifier le libéralisme plutôt comme une antipolitique. Tel que le souligne Carl Schmitt, « il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a qu'une *critique* libérale de la politique¹¹⁹ ».

114. Voir notamment Pierre Musso, *Le temps de l'État-Entreprise. Berlusconi, Trump, Macron*, Paris, Fayard, 2019.

115. Jean-François Filion, *Sociologie dialectique*, op. cit., p. 256.

116. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, op. cit., p. 415.

117. Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015, p. 45.

118. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, op. cit., p. 431.

119. Carl Schmitt, *La notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 2009, p. 115.

Ce que cela veut dire, c'est que le libéralisme, plutôt qu'une représentation substantielle d'une unité politique, est une *neutralisation* de toute conception préalable du bien commun. Comme le rappelle Jean-Claude Michéa, la pensée libérale est l'idéologie « dont l'unique souci serait de garantir la liberté individuelle – c'est-à-dire le droit pour chacun de vivre en paix selon sa définition privée de la vie bonne – sous la seule et unique réserve que l'exercice de cette liberté ne nuise pas à celle d'autrui.¹²⁰ » Produit des guerres de religions du XVII^e siècle en Europe, le libéralisme émerge en tant que solution à la lutte pour la définition du Bien, qui prenait alors des traits théologiques. Stratégie du « moindre mal¹²¹ », l'option libérale se définira comme une « neutralité axiologique » pour les sociétés, évacuant la morale commune en tant que critère substantiel des institutions publiques, la renvoyant ainsi dans la sphère privée. Ne restera donc que la primauté de l'individu, sujet de droit. Comme l'indique Freitag, la liberté libérale est effectivement pensée telle des « droits naturels qui sont détenus de manière originelle et inconditionnelle par les individus¹²² ». C'est donc dire que la société n'est pas posée comme entité politique *a priori*, qui fonde le citoyen en l'amenant à intérioriser un certain *aidos*, un *ethos* civique. Le sujet est plutôt considéré comme libre en soi, où toute contrainte apparaît comme une négation de sa puissance d'agir, virtuellement illimitée.

Les « droits » de Narcisse

C'est cette représentation du monde qui domine la postmodernité technocapitaliste. « Nous assistons, écrit Marcel Gauchet, à l'émergence des premiers individus privés de l'histoire, des individus fondés, dans le tréfonds de leur être, à disposer d'eux-mêmes hors de toute inscription commune et publique.¹²³ »

Cette conception déliée de la subjectivité traduit bien « l'impasse narcissique du libéralisme¹²⁴ » : l'individu s'imagine intrinsèquement détaché de tout ensemble sociopolitique. La régulation des conflits interindividuels passe par les tribunaux, symptôme d'un juridisme postmoderne qui se distingue qualitativement du droit moderne, comme légitimation du pouvoir politique.

Les nouveaux droits, écrit Freitag, ne découlent plus déductivement d'un concept suprahistorique ou transcendantal de la nature humaine, ils sont engendrés dans le cours même de l'action sociale

120. Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, 2008, p. 37.

121. Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, 2007.

122. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, p. 191.

123. Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, IV, *Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017, p. 614.

124. Jean-Claude Liaudet, *L'impasse narcissique du libéralisme*, Paris, Climats, 2007.

comme un mode non politique de résolution pragmatique de la conflictualité qui est inhérente non pas tant à la structure générale des rapports sociaux qu'aux interactions circonstanciées entre les individus, les organisations et tout ce qui subsiste en fait de la puissance publique et des pouvoirs d'État¹²⁵.

Grâce aux chartes des droits, qui consacrent l'importance du juridisme dans les sociétés libérales, le domaine de la loi passe d'une fonction ternaire, encadrant la vie sociale, à un pourvoyeur instantané de droits individuels, désinscrits de toute communauté politique. Le mode jurisprudentiel postmoderne prend les traits d'une instance marchande, à même de satisfaire virtuellement toutes les demandes de l'individu narcissique, *abstrait*. Il porte comme référence ultime « le droit d'être tout ce que nous voulons être¹²⁶ », sans égard au fait que ces droits puissent entrer en contradiction avec les normes communes, avec toute forme de limitation.

Suivant cette perspective, il est possible de défendre que l'idéologie libérale des droits individuels soit l'incarnation d'une conception purement « abstraite » de la liberté. En effet, cette lecture de la liberté suppose qu'elle ne se soutienne sur aucune normativité apriorique, donc politique : elle en est la réduction à une représentation individualiste-proprétaire. La postmodernité est la période qui radicalisera cette liberté abstraite, posant comme prémisses de base aux rapports individuels un ordre capitaliste au sein duquel la liberté humaine doit être considérée comme la capacité de s'« abstraire toujours davantage du tissu social et de la normativité qui la régie¹²⁷ ». C'est à cette dynamique que nous faisons face dans les sociétés contemporaines, où l'institution politique du social est sapée : les néo-subjectivités réclament une pléiade de « droits », naturalisés, qui doivent intrinsèquement combler leurs désirs les plus immédiats, au-delà de toute forme de limitation. Il s'agit du genre de phénomène auquel on assiste, lorsqu'est proclamé un « droit à l'enfant » pour les parents stériles, en vue de légitimer la procréation assistée et la mobilisation de mères-porteuses¹²⁸. De même en ce qui a trait au culte contemporain de « l'authenticité », authenticité qui se traduirait comme la capacité à être pleinement « soi-même », en s'extirpant de la détermination essentielle que fournit le tiers symbolique dans le développement de la personnalité. Cette mise de l'avant d'une sorte d'unicité originelle du sujet postmoderne, qui est en fait le produit d'une stagnation narcissique, s'exprime notamment dans les revendications de « droits à ne pas être offensé » qu'il est possible

125. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit., p. 192.

126. Pierre Manent, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2020, p. 86.

127. Gilles Labelle, « Comment se pose le problème de la liberté dans *L'abîme de la liberté* ? », dans Daniel Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017, p. 24.

128. Voir notamment Andrea-Luana Stoicea-Deram et Marie-Josèphe Devillers (dir.), *Ventres à louer. Une critique féministe de la GPA*, Paris, L'Échappée, 2022, ainsi que Céline Lafontaine, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Paris, Seuil, 2014.

de constater au sein des sociétés libérales, où prolifèrent les *safe spaces*, les *trigger warnings*, ou plus globalement la *cancel culture* – objets par ailleurs de violentes polémiques avec le néo-conservatisme postmoderne¹²⁹. Ces phénomènes, issus de la culture *politically correct* américaine, participent à renforcer l'illusion narcissique que rien ne doit venir contrarier immédiatement la sensibilité des sujets, même au sein de l'espace public. Au-delà de la nécessaire condamnation des propos haineux (sexistes, racistes, homophobes, antisémites, etc.), nous sommes témoins d'une nouvelle incapacité des individus à vivre avec un certain inconfort, en étant confrontés à des points de vue radicalement divergents des leurs, voire des propos douteux, choses inévitables au sein de l'espace démocratique. Ainsi, le « ressenti » du néo-sujet fusionne avec le réel, comme si sa souffrance constituait la preuve incontestable qu'un discours spécifique devrait ne plus avoir droit de tribune, donc devrait être *banni*. En mobilisant une position victimaire – Lasch rappelait déjà, en 1984, que « la victime jouit aujourd'hui d'une certaine supériorité morale dans notre société¹³⁰ » –, l'individu postmoderne s'affirme d'une façon perverse : « je souffre, donc j'existe¹³¹. »

Post-politiques identitaires

La mise de l'avant postmoderne de la nécessité d'être « authentique », principalement dans une optique identitaire, ne se présente d'ailleurs pas comme un retour aux vieilles communautés organiques : elle est plutôt le résultat contemporain de l'anthropologie libérale. C'est ce qui se démarque dans les questions identitaires relatives au genre (notamment sur les enjeux *queer* et « non-binaire »), où l'on assiste à une invitation des individus à *s'autoconstruire*, principalement contre une réalité sexuelle qui serait « assignée à la naissance », mais aussi à l'ensemble des normes de genres antérieures, conçues comme autant d'identités hiérarchisantes et arbitraires¹³². « L'un des moteurs des revendications identitaires, écrit Gilles Lipovetsky, c'est l'aspiration à la reconnaissance, à la dignité, au respect de soi, indispensables à l'accomplissement des personnes et à l'estime de soi. La poussée des demandes

129. Sur cette opposition binaire entre gauche et droite postmodernes, qui semblent se nourrir mutuellement, voir Maxime Ouellet, « De la *New Left* à la *Fake Left* : les *Cultural Studies* et la crise de la réalité », dans *Cahiers Société*, n° 4, 2022, p. 63-94.

130. Christopher Lasch, *Le moi assiégé*, op. cit., p. 65.

131. Élisabeth Roudinesco, *Soi-même comme un roi. Essai sur les dérives identitaires*, Paris, Seuil, 2021, p. 55.

132. Il ne s'agit pas ici de nier la réalité d'identités traditionnelles de genre qui puissent être rigides et servir historiquement la domination des hommes sur les femmes, donc la structuration patriarcale de la famille et de la société, mais plutôt de considérer que nous assistons, avec la généralisation du discours déconstructionniste, à un refus *a priori* de toute subjectivation qui se ferait sur la base du fait que l'espèce humaine est sexuée. Pour une critique pleine d'acuité des impasses de la déconstruction posée comme politique, voir Renaud Garcia, *Le désert de la critique. Déconstruction et politique*, Paris, L'Échappée, 2015.

identitaires ou communautaires est l'enfant de la suprématie de l'éthique individualiste de l'authenticité¹³³. »

On voit alors l'apologie constante des identités fluides et hybrides contre la fixité des anciennes architectures institutionnelles, nouvelles subjectivités qui sont le produit d'un monde néolibéral liquide¹³⁴ ne légitimant plus la nécessité d'instituer l'animal humain, c'est-à-dire qu'il soit inscrit dans une communauté de sens, un ensemble politique qui le dépasse, mais au sein duquel on lui consacre un certain pouvoir, précisément en tant que citoyen. Car l'essentiel des constructions identitaires subjectives contemporaines doivent prouver, afin de témoigner de leur liberté et de leur singularité, de leur capacité à s'arracher à des ensembles collectifs considérés comme le relais des oppressions du passé. Or, Lasch constatait déjà ce « déclin du sens historique » dans les États-Unis de la deuxième moitié du xx^e siècle : « Nous sommes en train de perdre le sens de la continuité historique, le sens d'appartenir à une succession de générations qui, nées dans le passé, s'étendent vers le futur¹³⁵. » Cette perte de la conscience historique marque une crise de ce que Durkheim désignait comme le « sens du social¹³⁶ », esprit fondamental à instiller aux générations futures afin de partager des références communes à l'ensemble de la nation, donc d'assurer la pérennité de la société politique. Aliénations collectives du passé ou repli dans un passé mythifié, les récits nationaux se voient délégitimés (notamment par des élites globalisées à la tête même des États¹³⁷) au bénéfice des micro-récits personnels et présentistes (avant et « après nous le déluge¹³⁸ »), qui justifient bon nombre de luttes identitaires contemporaines. Se posant « [lui]-même comme un roi¹³⁹ », le « sujet » des nouvelles cultures contestataires est un produit d'une société (néo)libérale, où règne une surenchère dans la capacité à s'autodéfinir et à faire valoir les particularités de chacun (neurologiques, sexuelles, « raciales », d'âge, de personnalité, de style de vie, etc.). Les droits libéraux sont mobilisés par les néo-sujets afin de faire reconnaître leur *droit à la différence*, au sein d'une « démocratie providentielle¹⁴⁰ » postpolitique, comprise comme un régime de négociations permanentes¹⁴¹.

133. Gilles Lipovetsky, *Le sacre de l'authenticité*, Paris, Gallimard, 2021, p. 131.

134. Zygmunt Bauman, *La vie liquide*, Paris, Fayard, 2013.

135. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, *op. cit.*, p. 31.

136. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, *op. cit.*

137. Tel Justin Trudeau, au Canada, qui défend, selon ses dires, un projet « postnational », ou Emmanuel Macron en France, affirmant qu'il « n'existe pas de culture française ».

138. Peter Sloterdijk, *Après nous le déluge. Les temps modernes comme expérience antigénéalogique*, Paris, Payot, 2018. Car tout recul historique, qui fonde pourtant les conditions de possibilité de l'*avenir*, se voit délégitimé par les sujets narcissiques, incapables de se considérer comme *héritiers*. « Chez la plupart d'entre nous, écrit Sloterdijk, la sensibilité temporelle semble calée sur la consommation finale », ce qui est de mauvais augure pour faire face à la crise écologique, *ibid.*, p. 518.

139. Élisabeth Roudinesco, *Soi-même comme un roi*, *op. cit.*

140. Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2010.

141. Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2005.

Bon nombre de ces dynamiques identitaires contemporaines s'affirment comme un repli sur les caractéristiques empiriques des individus, de même que sur leurs goûts purement subjectifs, plutôt que sur la reconnaissance du caractère transcendantal de la communauté politique (tout en considérant son incomplétude constitutive), qui unifie l'ensemble des citoyens au-delà de leurs différences. Il est ici question d'une régression narcissique de l'identité¹⁴², où les individus sont constamment invités à se recomposer, hors d'une subjectivation l'inscrivant dans un monde commun, dans des groupes affinitaires où ils seront amenés à côtoyer, comme dans le phénomène virtuel des chambres d'échos, d'autres néo-sujets qui partagent intégralement leur vision du monde. C'est ce que Jean-Pierre Lebrun appelle « l'entouement » dans des « communautés de dénis¹⁴³ », individus s'agrégeant ensemble sur le mode des « réseaux d'allégeance¹⁴⁴ », qui, dans un système cybernétique, vient remplacer le lien sociopolitique, fondé par la souveraineté.

Cette course à la reconnaissance de toutes les particularités¹⁴⁵, contre le tiers politique, est encouragée par la configuration multiculturaliste de la société, qui éjecte, suivant le principe libéral, toute conception substantielle du commun. Elle représente d'ailleurs « l'idéologie hégémonique du capitalisme global¹⁴⁶ », où « le colorant des identités particulières est l'écran fantasmatique qui dissimule le fait que le sujet est réellement “déraciné”, que sa véritable position est dénuée d'universalité¹⁴⁷ ».

En ce qui a trait à la gauche, historiquement tournée vers la lutte contre les inégalités sociales, la démocratisation politique et véhicule de la critique de l'aliénation capitaliste, sa tendance actuelle de fond est de se vouer, primordialement, aux questions culturelles, prenant la forme d'une « gauche identitaire¹⁴⁸ », centrée sur l'anthropologie technolibérale. Plutôt que d'inviter la société à se conformer à ses idéaux universalistes, soit en réalisant concrètement l'égalité qu'elle porte au pinacle, tel qu'on a pu le voir avec le mouvement ouvrier, celui des droits civiques aux États-Unis ou à travers les différents mouvements féministes dans l'histoire moderne, les nouvelles revendications communautaires prennent un pli victimaire et cherchent moins à faire monde commun qu'à refuser intégralement le cadre politique historique, mais aussi l'idéal transcendantal de Raison, considérés comme intrinsèquement racistes, colonialistes, négateurs des minorités¹⁴⁹. Suivant ce refus global d'investir le cadre institutionnel, le

142. Une « modèle Facebook de l'identité », avec « le moi comme page d'accueil que j'élabore à l'instar d'une marque personnelle, à travers des associations que je peux liker ou pas à volonté », Mark Lilla, *La gauche identitaire. L'Amérique en miettes*, Paris, Stock, 2018, p. 100.

143. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p. 286.

144. Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres*, op. cit., p. 295.

145. Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*, Paris, Grasset, 2020, p. 219.

146. Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2004, p. 17.

147. *Ibid.*, p. 73

148. Mark Lilla, *La gauche identitaire*, op. cit.

149. Pour une analyse intéressante (quoiqu'à dialectiser) de cette dynamique au sein de la gauche

militantisme revanchard se tourne sur les mœurs et les éléments de culture, et participe à brouiller les frontières déjà floues entre public et privé, en favorisant un lobbyisme identitaire ancré dans l'individualisme juridique. Les sujets ne sont plus conçus comme membres d'une communauté, un *peuple*, mais un agrégat de clients ayant des griefs à faire valoir, des demandes de « réparation », suivant la mode du moment¹⁵⁰.

Mais aussi, si la critique stipule, suivant une certaine grille de lecture soixante-huitarde appliquée à l'ensemble du social, que *tout est politique*, ce qui justifierait ces entreprises, alors, comme le rappelle Alain Deneault, « il n'y a plus de politique, mais d'immédiates vindictes, aujourd'hui vécues sur un mode numérisé et accéléré¹⁵¹ ».

Ce type de perspective opère donc à partir d'un « anti-institutionnalisme » qui, s'il n'est pas en lui-même intrinsèquement narcissique, fait la part belle à l'opposition à la subjectivation politique, fondamentale pour être à la hauteur de l'idéal démocratique¹⁵². Cette vision participe à réduire la société à une collection de groupes particuliers, où s'acoquinent sur les ruines du politique les néo-sujets rattachés à des facteurs identitaires réifiés, posés en « communautés » : des amateurs de jeux vidéo, de musique métal, d'influenceurs, de polyamoureux ou de *hackers*, les adeptes de la *manosphère* ou les propriétaires de chiens de race, les communautés religieuses ou les groupuscules identitaires néo-fascistes, etc. À travers les nouvelles technologies de communication, les néo-sujets ont le pouvoir de s'attrouper entre eux en évitant le mieux possible d'être exposés à l'altérité, et en reproduisant le sentiment reconfortant d'être entre soi.

Aux racines : malaise dans l'institution scolaire

L'injonction néolibérale à « être soi-même¹⁵³ », qu'on retrouve notamment dans le système scolaire postmoderne lorsqu'il est question d'« accompagner » l'élève et non de l'instruire ou de l'éduquer, s'avère une mutation fondamentale vis-à-vis de

postmoderne, pour laquelle « l'idée d'universalité est devenue synonyme de domination » (p. 12), voir Stéphanie Roza, *La gauche contre les Lumières ?*, Paris, Fayard, 2020.

150. C'est ce qui fait dire avec acuité à Gilles Gagné que nous assistons à une « globalisation du moralisme », c'est-à-dire à la généralisation de mouvements clientélistes d'« émancipation » à l'égard de toutes les normativités sociétales au nom d'une liberté abstraite qui trouve son meilleur relais dans la logique technocapitaliste des organisations supranationales. Gilles Gagné, « La globalisation du moralisme », dans *Cahiers Société*, *op. cit.*, p. 293-304.

151. Alain Deneault, *Mœurs. De la gauche cannibale à la droite vandale*, Montréal, Lux, 2022, p. 10.

152. Une position protestataire qui imagine effectivement un avenir émancipé de toute structure institutionnelle fournissant un cadre pour une société égalitaire et démocratique. Voir notamment Frédéric Lordon, *Vivre sans ? Institution, police, travail, argent...*, Paris, La Fabrique, 2019.

153. François Flahault, « *Be Yourself* ». *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Paris, Mille et une nuits, 2006. Cette mise de l'avant de l'individu délié et « authentique » embraye effectivement sur le socle d'un capitalisme néolibéral qui pose la subjectivité comme la prémisse de « l'entreprise de soi ». Voir également Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010.

l'idéal moderne du sujet politique. En effet, l'idéologie pédagogique actuelle est probablement l'expression la plus saillante d'un refus d'assumer la fonction du tiers, une *différence de place* inhérente au social et qui permet pourtant à l'enfant de se subjectiver. Il n'est plus question de poser des limites à l'élève (en contraignant ses pulsions, en lui apprenant les règles de la langue, à se concentrer, etc.), mais plutôt de l'amener à s'autodéfinir hors de toute référence extérieure. Ainsi, le rôle de l'enseignant, transformé en accompagnateur¹⁵⁴, est celui d'un facilitateur de la libre expression de l'enfant, sans égard pour la nécessité de l'amener à intérioriser un certain nombre de contraintes préalables, afin de le rendre apte à vivre en société, mais aussi pour qu'il ne devienne pas esclave de ses pulsions. En résulte une constante invitation des élèves à rester coincés dans la toute-jouissance narcissique, considérée comme l'incarnation immédiate de leur être authentique.

Favorisant un enseignement à la carte qui s'adapte constamment aux « besoins spécifiques de l'enfant », la pédagogie contemporaine, qui privilégie une « approche par compétences » et carbure à l'usage des nouvelles technologies, participe à créer des néo-sujets tyranniques, amenés à considérer toute limitation comme inacceptable. En effet, ce refus des enseignants d'assumer une certaine « hiérarchie des places¹⁵⁵ », condition pour l'égalité, renforce le sentiment que rien ne doit résister aux envies de Narcisse, que les contraintes issues du langage, des règles élémentaires de la sociabilité, de l'apprentissage d'une discipline sont une négation de sa singularité. C'est l'effet de ce que Lebrun nomme l'idéologie « démocrate¹⁵⁶ », qui refuse de reconnaître que la maîtresse ou le maître sont en position d'autorité afin de remplir une fonction, celle de transmettre des savoirs et de développer des habiletés qui seront précisément des outils pour l'autonomie individuelle et collective. À la place, il est question de fantasmer une autonomie immédiatement présente chez l'enfant en bas âge, donc *naturalisée*, et où tout manquement aux attentes, comme une certaine incapacité de concentration, demandera l'intervention d'experts fournissant des diagnostics médicaux (dyslexie, TDAH, etc.)¹⁵⁷. Si ces troubles sont réels, il n'en demeure pas moins que l'on assiste à des surdiagnostics et à une médication excessive dans les sociétés contemporaines, où l'on intervient de façon immanente et thérapeutique sur l'individu dès le plus jeune âge, comme solution *a posteriori* pour faire face aux impasses de la non-subjectivation¹⁵⁸.

154. Jean-Pierre Lebrun, *Une perversion ordinaire*, op. cit., p. 218.

155. *Ibid.*, p. 216.

156. *Ibid.*

157. Voir à cet égard l'ouvrage de David Auclair, *Moralité, autorité, normalité. Critique des courants organicistes du développement de l'enfant*, Berne, Peter Lang, 2022.

158. Cette dynamique, qui s' imagine neutre et horizontale, car ne mobilisant pas un discours fondé sur la subjectivation symbolique, n'en produit pas moins, suivant l'analyse de Lasch, un « paternalisme sans père », qui renforce le contrôle thérapeutique des nouvelles subjectivités (Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., p. 270).

Cette dynamique de différenciation des profils pédagogiques, alors que les élèves se trouvent au début du processus de socialisation (qui est la condition même de la capacité de se *distinguer* et se *singulariser*), émette l'enseignement, qui a pourtant aussi vocation à produire des références communes. Ces phénomènes participent d'ailleurs d'une certaine marchandisation du modèle éducatif : « Si on entend faire de la pédagogie différenciée ainsi conçue une sorte de modèle alternatif [à l'éducation classique], écrit Jean-Pierre Le Goff, on oriente l'enseignement vers une logique de prestation de services et d'expérimentation cherchant la meilleure adéquation entre l'offre d'enseignement et les besoins individuels des élèves¹⁵⁹. »

Cette philosophie pédagogique de l'adaptation¹⁶⁰ pose donc l'autonomie individuelle comme une donnée naturelle, qui ne doit pas être entravée par l'intervention du tiers. L'initiation à l'histoire, au partage d'une culture commune, tendent d'ailleurs à être évacuées au profit d'un relativisme niveleur, qui se focalise constamment sur les particularités et les envies de chacun. Or, comme le souligne Christopher Lasch, « "l'enseignement approprié" aux besoins des étudiants révèle une hostilité sous-jacente au principe même de l'éducation – une incapacité à s'intéresser à quoi que ce soit au-delà de l'expérience immédiate¹⁶¹ ». Le fait de démissionner vis-à-vis des enfants incapables de supporter l'ennui ou de sortir d'eux-mêmes par l'apprentissage de choses et de faits qui débordent de la réalité actuelle, participe à renforcer le sentiment que le monde se résume à leur arrivée dans l'existence.

Aussi, suivant une logique constante de modernisation, le système scolaire post-moderne fait preuve d'une frénésie particulière à l'égard des nouvelles technologies, censées permettre de s'adapter à un monde en perpétuel changement, afin de rendre un milieu éducatif supposément ennuyeux et statique plus ludique. Ces impératifs d'innovation appartiennent au processus plus général d'éjection de la figure humaine (et ternaire) de l'enseignant au profit d'un système automatisé (et binaire), résultat d'un capitalisme cybernétique qui esseule les élèves¹⁶². Relevant d'une illusion de « magie », l'usage des technologies pour remplacer l'antique rapport d'enseignement humain donne également l'impression aux néo-sujets qu'ils peuvent maîtriser immédiatement (et même intégralement) le réel, sans résistance potentielle à leur volonté¹⁶³.

159. Jean-Pierre Le Goff, *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 2003, p. 48.

160. Injonction à l'adaptation qui loge au cœur même de l'idéologie néolibérale. Voir Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.

161. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, *op. cit.*, p. 193.

162. Sur ce thème précis, voir notamment Éric Martin et Sébastien Mussi, *Bienvenue dans la machine. Enseigner à l'ère numérique*, Montréal, Écosociété, 2023.

163. Ce que Lasch appelle la « vision faustienne de la technologie » (Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, *op. cit.*, p. 301).

En 1992, Gilles Lipovetsky remarquait, dans *Le crépuscule du devoir*, que le nouveau stade hyperindividualiste représente une mutation fondamentale vis-à-vis de l'idéal durkheimien du sujet politique, ancré dans l'éducation morale patriotique : « c'est précisément cette conception de la morale, écrit-il, qui se défait sous nos yeux : l'âge postmoraliste coïncide avec la délégitimation des obligations envers la collectivité et la redignification sociale de la sphère strictement interindividuelle de la vie éthique amputée néanmoins de son caractère impératif¹⁶⁴. »

L'ère postmoderne est celle où l'école et l'idéal éducatif se voient mutilés d'un rapport concret à une collectivité historique, garante des droits des sujets, mais face à laquelle ils possèdent aussi des obligations (qui se manifestaient notamment à travers le service militaire, le vote, l'effort de guerre, etc.), au détriment d'une « éthique indolore¹⁶⁵ » individualiste et d'une conception abstraite de la liberté comme de l'humanité, cette dernière étant imaginée comme immédiatement unifiée, suivant la doctrine de « droits humains ». Ainsi, la référence au fait humain au sein de l'école libérale-postmoderne passera essentiellement par des cours d'éthique qui portent au pinacle la « tolérance », « l'inclusion » et une conception dépolitisée de la citoyenneté (celle du *citoyen du monde*), venant saper les fondements concrets de cette qualité datant de l'Antiquité. Idéologie de la globalisation marchande, la citoyenneté cosmopolite se présente telle une véritable perversion de l'idéal du sujet politique, car exonérée de toute dette symbolique qui s'incarnerait dans des devoirs vis-à-vis du corps social. Cette notion, soutient Jean-Pierre Le Goff, « sous-tend l'idée d'un lien direct, sans médiation, d'un individu à un autre et, de proche en proche, à l'humanité tout entière, en dehors de toute insertion et de toute médiation¹⁶⁶ ». Elle participe d'une approche qui refuse de considérer la nécessité d'une subjectivation qui s'enracine dans l'éducation, elle-même ancrée dans une communauté politique particulière : « elle reflète, poursuit l'auteur, la tendance de l'individualisme à se prendre pour le centre du monde¹⁶⁷. » Mais elle nie aussi un fait fondamental, intrinsèque à la réalité du politique, soit, comme le rappelle Vincent Descombes, « [qu']il n'est pas de société, quelle que soit la force de ses convictions démocratiques, qui ne fasse la différence entre le statut de *citoyen* et le statut de *non-citoyen*¹⁶⁸ ».

164. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 202-203.

165. *Ibid.* En fait, plutôt fantasmée comme indolore, car cet « idéal » d'absence de douleur et de souffrance ne participe qu'à en reproduire d'autres, la première étant la difficulté à être exposé à toute forme d'insatisfaction.

166. Jean-Pierre Le Goff, *Malaise dans la démocratie*, Paris, Stock, 2016, p. 240-241.

167. *Ibid.*, p. 241.

168. Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 243.

La perversion contre la démocratie

« Les barbares, écrit Jaime Semprun, ne viennent pas d'une lointaine et archaïque périphérie de l'abondance marchande, mais de son centre même¹⁶⁹. » Ces barbares, ce ne sont pas les tribus de la préhistoire ou de l'Antiquité, mais des néo-sujets post-modernes, les enfants de la « désobjectivation de masse¹⁷⁰ ».

Quand la société ne se fonde plus sur la fonction ternaire de la Loi, les vannes sont ouvertes pour l'expression la plus débridée des passions, notamment des passions tristes. C'est la dynamique d'une Cité perverse¹⁷¹ technologique et capitaliste, qui confond décharge immédiate de toutes les pulsions et affirmation de sa singularité. Exonérée de la subjectivation, la personnalité narcissique s'inscrit perversément dans le monde, comme *hybris*, telle qu'en témoignent la généralisation des tueries de masse (*school shootings*¹⁷², agressions sans objet), du terrorisme fanatique (religieux, d'extrême droite), des incivilités postmodernes (effritement de la politesse, difficulté de partage d'une *common decency*), des violences sexuelles envers les femmes, ou des transgressions des antiques tabous de l'humanité.

C'est dans ce contexte de normalisation de la personnalité narcissique que nous assistons à une nouvelle « brutalisation » des mœurs¹⁷³, non pas faute à la dureté de l'expérience de la guerre, mais plutôt à cause de la « tolérance répressive¹⁷⁴ » des sociétés technolibérales, qui ne posent pas de limite aux comportements asociaux, et donc rendent pratiquement impossible le débat démocratique ou plus globalement la vie collective. En effet, les phénomènes de polarisation idéologique, ainsi que l'oubli des règles élémentaires d'un sain affrontement d'idées, conduisent à la transformation de la scène politique en véritable champ de bataille, où se mènent les *guerres culturelles* des différents groupes identitaires. Lorsqu'il n'est pas question de mobiliser les tribunaux pour régler tous les différends individuels possibles (une « guerre de tous contre tous par avocats interposés¹⁷⁵ »), les néo-sujets se tournent vers les canaux d'immédiateté que sont réseaux sociaux pour décharger leur pulsion régressive sur

169. Jaime Semprun, *L'abîme se repeuple*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 1997, p. 37.

170. Pierre Legendre, *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard, 1993, p. 96.

171. Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse*, *op. cit.*

172. Pour une analyse intéressante de ces phénomènes suivant le rapport entre narcissisme et capitalisme, voir notamment Robert Kurz, « La pulsion de mort de la concurrence » dans *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, Paris, Lignes, 2005, ainsi que Anselm Jappe, *La société autophage*, *op. cit.*

173. Pour reprendre la thèse de George L. Mosse sur les sociétés européennes au sortir de la Grande Guerre. Georges L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette, 1999.

174. Suivant la formule connue d'Herbert Marcuse. *Tolérance répressive. Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, Paris, Homnisphères, 2008.

175. Jean-Claude Michéa, *Le loup dans la bergerie. Droit, libéralisme et vie commune*, Paris, Climats, 2018, p. 82.

des personnes en chair et en os, à l'abri de toute responsabilité d'avoir à assumer la violence de leurs propos. Le *ressentiment*, souvent sans objet et produit d'un vide intérieur, trouve son lieu de diffusion à travers des réseaux qui permettent l'expression immédiate de toute passion, abstraction faite des effets qu'elle peut avoir sur le réel. L'ordonnement algorithmique participe d'ailleurs à *entouser* les nouvelles subjectivités suivant leur profil idéologique, reproduisant un sentiment d'unanimité et rendant particulièrement offensante la rencontre avec toute forme d'altérité.

De même, la prolifération des *fake news*, mais surtout de ce qu'on a appelé les « faits alternatifs », sont un autre exemple de la dynamique « d'aplatissement du monde¹⁷⁶ » qui marque la postmodernité narcissique, où un relativisme hyperindividualiste invite les néo-sujets à ne pas consentir à la reconnaissance d'une réalité objectivable : « à chacun son réel ». En effet, ce subjectivisme radical peut se comprendre comme un nouveau stade du refus de considérer la séparation du moi et des choses, condition permettant de saisir le caractère objectif du réel, donc d'un certain nombre de *faits*, qui fourniraient la base pour une discussion sur leur sens. Or, c'est plutôt vers une guerre d'hallucinations que l'ère de la « post-vérité » dirige les sociétés contemporaines, où l'immanence marchande peuplée de monades narcissiques, en proie à la perversion, peuvent chacune revendiquer leur *droit à fantasmer la réalité*, abolissant la verticalité qui déterminait la différence entre le vrai et le faux. Dans cette perspective, c'est Deleuze et Guattari qui avaient raison, malgré le caractère militant de leurs écrits, dans *L'anti-Œdipe* et *Milles plateaux* : il faut passer de la « psychanalyse » à la « schizo-analyse¹⁷⁷ ». Le sujet n'est plus un appareil psychique qui doit apprendre à se maîtriser par la rencontre avec le tiers et la formation du surmoi, mais un « corps sans organe », une « machine désirante » composée de flux qui ne demandent qu'à se libérer immédiatement, au détriment des architectures symboliques de la société, dont celles qui font tenir ensemble les institutions politiques.

Conclusion : l'auto-hétéronomie narcissique contre le politique

On soulignait, en introduction de cet article, qu'il se dégage un paradoxe au sein des sociétés contemporaines : on n'a jamais autant entendu parler de subjectivité, au moment même où l'on forme le moins de véritables « sujets ». Cette dynamique typiquement postmoderne se précise comme le déploiement de soi-disant affirmations subjectives hors de toute médiation par le tiers, capable d'inscrire l'individu dans un horizon de sens et de brider ses pulsions les plus archaïques. Si les sociétés

176. Olivier Roy, *L'aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des normes*, Paris, Seuil, 2022.

177. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, p. 329.

traditionnelles avaient leur façon d'assumer le principe de subjectivation, à travers la religion, l'autorité patriarcale ou le pouvoir royal, les sociétés modernes, totalisées dans un cadre politico-institutionnel, se donnaient pour objectif d'articuler (fragilement, il est vrai) l'idéal universaliste d'autonomie avec les nécessités concrètes de médiation, celle de la forme stato-nationale. Ce montage symbolique, qui donnait la légitimité politique à une communauté de citoyens qui se constituait historiquement comme *peuple*, s'est vu considérablement mis à mal par la régulation technocapitaliste et juriste du social, produisant une désobjectivation de masse qui encourage le repli de chacun sur ses intérêts égotistes les plus instantanés.

Désymbolisation de l'État au bénéfice d'une conception essentiellement organisationnelle, désinstitutionnalisation du cadre éducatif national et libéralisme permissif, politisation des identités individuelles, refus généralisé de l'autorité, repli des individus sur leurs déterminations empiriques, déclin du sens de la collectivité et de la continuité historique : les « sociétés » capitalistes-postmodernes, que Freitag qualifie de « totalitarisme systémique¹⁷⁸ », n'arrivent plus à produire de lien politique en mesure d'assurer un monde commun. Cette mutation est l'expression plus générale de la crise de la subjectivation politique, qui instituait un citoyen au-delà d'une certaine fixité uniquement culturelle, sans tomber dans l'immédiateté de l'homme abstrait, perverti en néo-sujet détenteur de tous les droits et à l'abri de tout devoir qui fonderait sa responsabilité à l'égard du monde, agissant comme garant de son *autonomie*. Le néo-sujet, qui se fantasme comme le *premier homme* passant de l'hétéronomie à l'autonomie, est en fait une monade narcissique, repliée sur ses pulsions les plus primitives, et son sentiment d'autarcie ne provient que de son incapacité à reconnaître l'objectivité du monde, au-delà d'elle-même. Le fait d'être collé directement sur son moi le rend esclave de ses envies les plus immédiates, l'amenant à être en fait *auto-hétéronome*, c'est-à-dire auto-dominé faute de rencontre avec l'autorité de l'altérité, du symbolique, qui fonde l'être-ensemble, mais aussi – et surtout – la liberté subjective.

178. Michel Freitag, *Formes de la société*. vol. 3, *Totalitarismes*, Montréal, Liber, 2020.