

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PSYCHISME ET SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE : LA SUBJECTIVATION ET SA
TENDANCIELLE DISSOLUTION POSTMODERNE SELON LA
PSYCHANALYSE ET LA SOCIOLOGIE DIALECTIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
OLIVIER BÉLANGER-DUCHESNEAU

AVRIL 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À la mémoire de ma mère.

REMERCIEMENTS

Si notre mémoire fait grand cas de l'oubli contemporain de la dette symbolique, il serait bien ironique d'omettre de rendre hommage à celles et ceux qui ont participé à rendre possible cette entreprise.

Je tiens d'abord à exprimer toute ma reconnaissance envers mon directeur de recherche, Jean-François Filion. Professeur éclectique, ce sont avant tout ses enseignements qui furent les moments forts de mon passage à l'UQAM. Sa culture sociologique, philosophique et historique, son esprit critique, son ambition théorique comme son souci du monde commun, ont participé à conserver en moi la foi qu'un trésor civilisationnel subsiste encore à l'université, celui de la *vie de l'esprit*. En plus d'un maître, j'ai trouvé en lui un véritable complice intellectuel, ayant fait preuve de toutes les qualités nécessaires pour aider un étudiant à mener à bien un projet de recherche. C'est effectivement en suivant le chemin tracé par la sociologie de Michel Freitag, dont Jean-François fut le brillant passeur, que j'ai pu étoffer mes intuitions fondamentales sur les misères du monde contemporain. Mais c'est aussi au contact d'un directeur dévoué, sensible et généreux, que j'ai pu réaliser ce travail. Je le remercie chaleureusement, pour tout.

Merci également à David Auclair, qui a participé à forger l'orientation de ce mémoire. En effet, les discussions que j'ai pu avoir avec lui m'ont confirmé tout l'intérêt de l'approche psychanalytique pour la sociologie, lui qui développe une pensée sur l'éducation tout à fait originale, à rebours de la *doxa* néolibérale, mettant au centre de sa théorie le tiers symbolique.

Je remercie aussi Jacques Beauchemin, pour ses conseils judicieux, ainsi que Lise Arsenault pour le soutien administratif nécessaire pour rendre possible ce travail universitaire.

Je me dois évidemment de remercier mon père pour son soutien inestimable, à tous les niveaux. Ses enseignements fondamentaux sont certainement, eux aussi, à la base de cette recherche, et les qualités humaines dont il a su faire preuve, dans les dernières années, sont pour moi source inépuisable d'inspiration. Je tiens à remercier également les autres membres de ma famille, comme ma sœur, ma grand-mère et mon grand-père. Que leur soit témoigné toute ma gratitude.

Je remercie, bien entendu, mes amis. Un merci particulier à Janice, qui m'a accompagné dans cette entreprise intellectuelle. Son intelligence, sa curiosité, son écoute et ses conseils, furent d'un véritable soutien dans les moments d'impasse. Nos nombreuses discussions ont rendu compte d'une authentique complicité intellectuelle, de laquelle émerge des considérations ontologiques communes. C'est effectivement en bénéficiant de sa culture philosophique que j'ai pu confirmer ou infirmer certaines de mes hypothèses.

Merci finalement à ma mère Renée, à qui ce présent mémoire est dédié. Son départ à l'aube de ce projet a créé un vide, avant de devenir source de motivation. Le courage, la dignité et la sagesse dont elle a su faire preuve, eurent effectivement des vertus dynamogéniques, dans l'élaboration de ce mémoire. Si je lui dois tout, c'est non seulement parce qu'elle m'a donné la vie, mais l'amour de celle-ci, comme du monde qui la rend possible.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'ANIMAL HUMAIN CHEZ FREITAG ET LE NÉO-LACANISME.....	10
1.1 Anthropologie philosophique dans la psychanalyse néo-lacanienne.....	11
1.1.1 Le néotène chez Dany-Robert Dufour : l'humain comme être inachevé	11
1.1.2 L'homme comme <i>parlêtre</i> : l'actualisation de l'anthropologie lacanienne par Jean-Pierre Lebrun.....	15
1.1.3 Fonction paternelle, Tiers et castration : inscription de l'humain dans le symbolique.....	18
1.2 La dimension ontologique du symbolique dans la sociologie dialectique	20
1.2.1 L'objectivation symbolique comme mode d'être humain	20
1.2.2 La nature ontologique de la société.....	23
1.3 Néo-lacanisme et sociologie freitagienne : l'homme comme être de médiations.....	25
1.3.1 La subjectivation comme socialisation et la dialectique du sujet	26
1.3.2 Institutionnalisme et caractère ontologique du transcendantal	28
CHAPITRE II	
LE MODE DE REPRODUCTION POLITICO-INSTITUTIONNEL ET LES CONDITIONS DE LA SUBJECTIVATION MODERNE	31
2.1 La constitution moderne de la société	32
2.1.1 Politique et pouvoir : naissance du politico-institutionnel.....	32

2.1.2	La modernité comme institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation.....	37
2.1.3	Le grand Sujet et la Référence transcendantale moderne	38
2.1.4	L'État-nation comme communauté politique.....	40
2.2	Idéaltype du sujet politique et la subjectivation moderne	42
2.2.1	Le citoyen comme incarnation du sujet social moderne	42
2.2.2	L'École comme instance de subjectivation.....	45
2.2.3	Le maître-instituteur à la place d'exception.....	51
2.2.4	La question de la famille moderne	54
2.2.5	Surmoi et économie psychique moderne	57
2.2.6	La névrose obsessionnelle du sujet surmoïque	61
2.3	Libéralisme, solipsisme, capitalisme : vers la postmodernité ?.....	66

CHAPITRE III

	LE NÉO-SUJET POSTMODERNE OU L'EXPRESSION PSYCHIQUE DE LA DISSOLUTION SOCIÉTALE.....	69
3.1	La postmodernité décisionnelle-opérationnelle.....	70
3.1.1	Régulation décisionnelle-opérationnelle de la société	71
3.1.2	La dissolution du pouvoir comme mutation anthropologique	72
3.1.3	Une révolution capitaliste de l'être-en-société.....	75
3.1.4	Institutionnalisation des rapports de propriété	77
3.1.5	La forme-Capital comme nouveau régime civilisationnel.....	81
3.1.6	La logique libérale de la régulation postmoderne	84
3.2	La néo-subjectivité ou la désobjectivation postmoderne.....	86
3.2.1	La « nouvelle économie psychique »	87

3.2.2	Retour sur la condition néoténique	88
3.2.3	Dissolution de la « castration » et oubli de l'Autre : la famille	89
3.2.4	Une anthropologie de l' <i>autofondation</i> : le narcissisme	93
3.2.5	<i>Toute-jouissance</i> de la société de consommation	96
3.2.6	Le néo-sujet du capital et le « paradigme fétichiste-narcissique ».....	99
3.2.7	Misère de la médiation scolaire : démocratisation et refus de l'autorité du savoir.....	104
3.2.8	Contrat et réseaux : les « communautés de déni » du capitalisme cybernétique	108
3.2.9	Multiculturalisme et droit à la différence : régulation postpolitique des néo-sujets	112
3.2.10	Toute-puissance infantile et magie de la technologie	117
3.2.11	La logique gauchiste du narcissisme technocapitaliste.....	123
3.2.12	La perversion contre la société.....	130
	CONCLUSION.....	137
	BIBLIOGRAPHIE	145

RÉSUMÉ

Le présent mémoire entend présenter une analyse critique des mutations contemporaines de la subjectivité, qui s'inscrit dans le cadre général de la sociologie dialectique développée par Michel Freitag. En prenant appui sur sa théorie du symbolique comme sur sa typologie des modes de reproduction de la société, nous présentons dans ce travail comment se constitue ontologiquement le sujet, comment il s'exprime dans des structures sociétales historiques (modernes), puis se dissout tendanciellement dans la régulation libérale postmoderne.

Cette ligne de fond que nous donne la sociologie dialectique, ouvrant la voie à une compréhension sociale des formes de la psyché, se trouve renforcée dans notre travail par l'apport des analyses contemporaines d'auteurs rattachés à la psychanalyse comme Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour, Pierre Legendre et Christopher Lasch. Les travaux de ces auteurs peuvent selon nous effectivement être considérés comme s'inscrivant dans le cadre d'une théorie générale de la *médiation*, théorie qui comprend l'arrimage socio-institutionnel de la subjectivité, et pour laquelle se marient dialectiquement analyse du sujet et analyse de l'objectivité sociétale.

Une fois cette commune conception ontologique de la médiation symbolique dégagée de ces différents courants, nous réalisons une analyse comparative où s'oppose typologiquement sujet moderne et néo-sujet postmoderne, le premier type se trouvant subjectivé à travers les instances politico-institutionnelles de la société, tandis que le second incarne une régression psychique au stade narcissique de la personnalité, généré par un système technocapitaliste autoréférentiel faisant l'impasse sur les médiations sociales agissant comme tiers symbolique.

Mots-clés : Médiations symboliques, subjectivation, mutation psychique, libéralisme, tiers, désymbolisation, dialectique, narcissisme, néo-sujet, logique ternaire, institutions, capitalisme, ontologie sociale, rapport sujet/société.

INTRODUCTION

Mais l'incontestable nouveauté de notre époque réside précisément dans le fait que si l'humanité dans son ensemble n'a jamais été confrontée aussi dramatiquement aux résultats de son activité, c'est exactement le contraire qui se passe pour l'individu isolé : il n'a jamais été aussi libre de ne pas mesurer les conséquences de ses actes.

J. Semprun, *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, 1993.

Grâce à l'héritage juridique que constituent les droits de la personne, il semble que l'Occident contemporain soit à première vue, sauf exception, toujours mieux à même de garantir la liberté subjective des individus. A priori dégagé de la rigidité des liens traditionnels, le sujet contemporain se présente comme toujours davantage libre d'attaches le prédéterminant, ce qui s'avère comme la promesse d'un accroissement de l'autonomie et de l'autodétermination pour les individus héritiers des luttes moderne contre des oppressions traditionnelles (servages, domination raciale, patriarcat, etc.).

C'est dans ce cadre général de sacralisation des libertés individuelles que fleurit maintenant une « société des identités¹ », où la reconnaissance des particularités subjectives apparaît comme le paramètre structurant du « contrat social » postmoderne. Les droits des minorités, légitimes dans le cadre d'une société se réclamant de l'égalité, fournissent cependant le modèle de toute lutte sociale : il s'agit de venir à bout d'une unité ayant une prétention à l'universel, nécessairement réificatrice du particulier. Un postulat se dévoile donc, celui du primat ontologique de la liberté d'autodétermination individuelle sur celles, minimalement uniformisantes, des institutions politiques.

¹ J. Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2007.

Paradoxe est pourtant la société contemporaine. Si la postmodernité apparaît comme une explosion des revendications subjectives, ayant ouvert les vannes de la reconnaissance *à tout prix*, il semble que cette explosion augmente de façon conjointe avec la tendancielle dissolution des instances qui justement garantissaient la *subjectivation*. En effet, ce qui représentait l'institution familiale, nécessairement en relation avec les médiations de la société, se trouve paradoxalement « assiégée² » par les experts en même temps que privatisée, la verticalité qu'incarne le tiers symbolique étant malmenée au profit d'une relation partenariale entre parents et enfants, dont la prétention égalitariste a la particularité de gommer la différence générationnelle, au nom d'une éducation favorisant le libre développement de la subjectivité. C'est le même type de traitement que subit l'école contemporaine, où prend le dessus la figure de l'accompagnateur sur l'instituteur, éducateur dépouillé d'une autorité qui avait comme objectif d'amener l'enfant à se soumettre aux règles de la culture, des institutions et de la société. Au niveau national et de l'État, les chartes des droits et libertés, fondées sur une conception libérale de la loi, tendent à effacer l'antique dialectique républicaine des droits et devoirs du citoyen, qui avaient comme qualité d'explicitier les fondements institutionnels de la liberté du sujet. Car Pierre Legendre le souligne bien : « l'humain doit être fondé pour vivre³ ».

Les mots du juriste et psychanalyste précisent une nuance oubliée par les logiques postmodernes, pourtant fondamentale : derrière le sujet se trouve les instances qui le permettent. En effet, il convient de comprendre, tel que nous l'apprenait Aristote il y a plus de 2300 ans, l'homme comme un « animal politique⁴ », soit comme subjectivité nécessairement rattachée à un ordre institué (la Cité) qui le dépasse. Cet ordre est celui de la *société*, c'est-à-dire la structure de médiations qui accueille les nouveaux venus dans le monde, créditant les sujets d'une dette symbolique agissant comme passeport

² Ch. Lasch, *Un refuge dans ce monde impitoyable*, Paris, Bourin, 2012.

³ P. Legendre, « *Analecta* », in P. Legendre et A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation*, Paris, Fayard, 1990, p.200.

⁴ Aristote, *La Politique*, Paris, Vrin, 2014, p.28.

pour l'*humanisation*. Car en effet, l'humain n'arrive pas dans le monde *clé en main*, il doit s'appuyer sur l'altérité, les gardiens du symbolique, pour s'inscrire réellement dans le monde et assumer sa condition d'être parlant, d'être de culture. L'homme se déploie dialectiquement dans le réel, se soutenant sur la transcendantalité du symbolique pour donner un sens à sa pratique.

Or, un spectre hante le monde contemporain, le spectre de l'*autofondation*. Le fait de poser la liberté individuelle comme *droit naturel*, sans garant ternaire, traduit une régulation purement libérale du système social, engendrant, comme le souligne Jean-Pierre Lebrun, des « sans Autrui⁵ », c'est-à-dire des orphelins du symbolique. Ce nouveau dispositif social qui, comme nous le verrons, ne fonctionne qu'à l'abstraction capitaliste, produit par son opérationnalité une *mutation anthropologique*, symptomatique d'une « crise civilisationnelle » inédite. Par la mise à mal des instances de subjectivation, qui fondaient l'individu dans une totalité sociétale concrète, la *logique libérale*⁶ du capitalisme postmoderne se déploie comme une entreprise de destruction du sujet. Ironie du sort : les tenants de l'individualisme contemporain, se réclamant de la liberté subjective et de l'« authenticité », participent de ce processus « sujeticide⁷ ». Comme l'écrit Michel Freitag,

[u]n individualisme sans sujet peut paraître un paradoxe, mais il exprime le rêve d'individus vraiment libérés de tout, y compris de tout ce qui dans la constitution d'eux-mêmes les rattache encore à la société et à ses « contraintes » (voir Durkheim), fussent-elles celles de l'appartenance et de la solidarité (Durkheim encore), lesquelles ne peuvent être que concrètes et particulières.⁸

Refusant de façon catégorique le caractère ontologique de la socialité humaine, la « fausse conscience » postmoderne des enfants du néolibéralisme reprend sans cesse, sans le savoir, le slogan de la plus éminente des chantres de cet ordre économique : « la

⁵ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, Paris, Flammarion, 2007, p.375.

⁶ J.-C. Michéa, *La double pensée*, Paris, Flammarion, 2008, p.2010.

⁷ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p.204.

⁸ M. Freitag, *L'impasse de la globalisation*, Montréal, Écosociété, 2008, p.265.

société n'existe pas⁹ ». À l'extérieur des formes institutionnelles lui donnant un ancrage, la subjectivité est condamnée à l'hétéronomie narcissique, qui se fantasme toute-puissante faute de maturité psychique, et dont le destin consiste à surfer sur les flots de ce qui se présente à la mode du Divin marché¹⁰, car par ailleurs dépourvue d'un sens critique à même de résister aux passions dominantes du moment.

Notre mémoire entend proposer une analyse sociologique des mutations contemporaines de la subjectivité, en prenant appui sur des études psychanalytiques faisant état d'un nouveau type humain : un « néo-sujet¹¹ », une « personnalité narcissique¹² », un « égo-grégaire¹³ », un « sujet insulaire¹⁴ » ou un « homme sans gravité¹⁵ », représentant tous une nouvelle économie psychique ayant la spécificité de faire l'impasse sur la nécessité de la subjectivation.

C'est effectivement en constatant l'intérêt critique et sociologique des analyses de la mutation psychique chez des auteurs comme Jean-Pierre Lebrun, Christopher Lasch, Dany-Robert Dufour, Pierre Legendre ou Charles Melman que nous est venu ce projet, qui tente de saisir, à partir de la typologie des modes de reproduction, propre à la sociologie dialectique freitagienne, les structures élémentaires de la « subjectivation », puis sa tendancielle dissolution dans la société contemporaine, technolibérale et décisionnelle-opérationnelle. En effet, il ressortait selon nous de profondes affinités entre ces psychanalyses d'inspiration freudo-lacanienne et la théorie de la mutation de la société de Michel Freitag, théories qui ont la qualité de fonder leur compréhension critique du monde sur des bases anthropologiques, donnant corps à une critique des transformations postmodernes, foncièrement négatrices du caractère ontologique du

⁹ Il s'agit effectivement d'une déclaration foudroyante de Margaret Thatcher. « La société n'existe pas », *Manière de voir*, juin-juillet 2017. <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/153/A/57545>, [page consultée le 28 août 2019].

¹⁰ D.-R. Dufour, *Le Divin Marché*, Paris, Denoël, 2005.

¹¹ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*

¹² Ch. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006.

¹³ D.-R. Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p.31.

¹⁴ P. Legendre, *De la Société comme Texte*, Paris, Fayard, 2001, p.32.

¹⁵ Ch. Melman, *L'Homme sans gravité*, Paris, Denoël, 2005.

sujet. Car c'est effectivement en comprenant l'animal humain comme un être se spécifiant par la médiation des « formes symboliques¹⁶ » que celui-ci participe à la vie de son *genre* (par le langage et une langue concrète, par la culture, par des institutions), et que si ces formes changent dans le social-historique, subsiste une logique, une *logique ternaire* qui doit être préservée. Celle-ci est effectivement le terreau de l'humanité, et c'est à travers un souci anthropologique pour sa fonction que la critique de Freitag comme de ces auteurs spécifie sa dimension *ontologique* et *dialectique* : la force de la critique n'est pas la *négation* du monde, mais plutôt une défense de celui-ci contre ce qui le défait jusqu'à ses fondements. En reconnaissant ontologiquement le caractère transcendantal de la société comme de la subjectivité, le trait singulier de ce type de critique sociale se précise surtout comme un refus du nihilisme postmoderne, en considérant la primauté du sens sur le non-sens, de la « construction architectonique¹⁷ » sur la déconstruction, de l'homme sur l'inhumain et du monde sur l'immonde, ce qui a la qualité de donner un point d'ancrage à une pensée consciente de la fragilité ontologique du symbolique¹⁸.

*

Le travail que nous réalisons se donne comme objectif d'analyser, typologiquement, les formes « ontologiques », modernes et postmodernes du sujet social, où celui-ci se trouve tendanciellement dissout dans la société contemporaine, la « subjectivité » se dégageant des structures institutionnelles et ternaires qui la fondait.

Il convient, dans le cadre de cette introduction, de faire préalablement quelques précisions méthodologiques et épistémologiques. En empruntant au registre conceptuel

¹⁶ Voir E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques I. Le langage*, Paris, Minuit, 1972.

¹⁷ J.-F. Mattéi, *L'homme dévasté*, Paris, Grasset, 2014, p.84.

¹⁸ M. Freitag, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, p.16.

de la sociologie dialectique, nous favorisons pour ce travail une approche idéaltypique, qui tente de saisir des logiques de fond traversant la réalité sociale, catégorisées à partir d'une théorie des modes de reproduction. Celles-ci sont des constructions théoriques, arrimées à des tendances qui selon nous incarnent de façon synthétique l'orientation des sociétés. Par exemple, il serait opportun, dans le cadre d'une sociologie compréhensive des monarchies de droit divin traditionnelles, d'accorder une importance accrue à la figure du Roi ainsi qu'à la religion, formes totalisant la structure de la société. Nous reprenons le cadre de cette démarche en étudiant dans le deuxième chapitre le caractère synthétique des institutions pour la modernité politique, et l'intérêt sociologique qu'a la figure du *citoyen* pour comprendre la forme typique que prend la subjectivité à l'intérieur de ces structures socio-historiques. La néo-subjectivité postmoderne, quant à elle, se comprend en *feed-back* avec la régulation purement opérationnelle d'un système autoréférentiel et « désocialisant », directement branché sur les lois du marché.

Cette tendance systémique pénétrant la société contemporaine, nous la comprenons à la suite de Freitag comme une « mutation rampante¹⁹ », ce qui signifie qu'elle n'a pas nécessairement colonisé toutes les sphères de l'existant. Sans prendre en compte cette dimension, notre propos pourrait sembler nihiliste. Or, nous ne nions pas que nos constructions théoriques font parfois l'impasse sur des contradictions inhérentes au réel, dans l'objectif conscient de mieux faire ressortir la logique virtuellement mortifère du systémisme postmoderne, structurellement illimitée. Nous reprenons donc le « catastrophisme » méthodologique freitagien, inspiré de Jean-Pierre Dupuy²⁰, qui a comme « vertu » de prendre au sérieux, par leurs attaques contre les racines profondes de l'homme, le symbolique, les mutations subjectives contemporaines qui, bien que

¹⁹ M. Freitag, « Pour une théorie critique de la postmodernité », in *L'oubli de la société*, Québec, PUL, 2002, p.77.

²⁰ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2003.

parfois défendues au nom de bonnes intentions, laisse présager un « abîme de la liberté²¹ ».

*

Ce mémoire prend la forme d'une analyse comparative, qui se déploiera en trois chapitres, représentant chacun un moment d'un exposé consacré aux fondements sociaux de la subjectivité.

Le premier chapitre est consacré à l'anthropologie philosophique dans la sociologie dialectique de Michel Freitag, ainsi que dans la psychanalyse française d'inspiration lacanienne (Melman, Dufour, Lebrun, Legendre). Ces deux courants ont selon nous la spécificité d'asseoir leurs théories sur une compréhension générale de l'animal humain, qui se trouve défini, tel que nous l'avons déjà souligné, comme un « être de médiations ». Cette anthropologie, qui dépasse les apories essentialistes comme relativistes, voit dans le développement social-historique une pluralité de formes culturelles et institutionnelles qui assument la *médiation socio-symbolique* (Freitag) ou la *logique ternaire* (Legendre), jusqu'à une tendancielle dissolution dans le technolibéralisme postmoderne. Ainsi, c'est nécessairement en prenant appui sur une commune reconnaissance du caractère ontologique du symbolique pour l'homme que se préciseront les analyses freitagiennes et néo-lacaniennes, pour lesquelles le sujet doit toujours se saisir à partir de sa dimension dialectique, soit que la liberté subjective est toujours garantie par le tiers symbolique.

Dans le deuxième chapitre, il s'agira de tracer les contours d'un idéaltype du sujet moderne, ancré dans les structures politico-institutionnelles de la société. En effet, si bon nombre d'analyses ont tendance à mettre l'accent sur la dimension libérale,

²¹ M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2011.

individualiste, voire purement capitaliste de la modernité (Gauchet, L. Dumont, Marx), la typologie freitagienne du mode de reproduction politico-institutionnel insiste quant à elle sur le caractère toujours transcendantal de ses formes de totalisation sociétale. En effet, nous montrerons comment les communautés politiques modernes, notamment par le biais de l'éducation scolaire, comportent un mode de subjectivation spécifique, tenant dans l'universalisme de ses institutions concrètes. Celles-ci ont comme tâche de former le *citoyen*, dont la constitution subjective sera étudiée à partir des analyses durkheimiennes et freudiennes. Ces analyses auront la capacité de faire ressortir une conception moderne de la liberté subjective sachant reconnaître son arrimage institutionnel, le sujet ayant besoin d'être éduqué et inscrit dans une communauté politique pour faire l'exercice de sa raison.

Le troisième chapitre, qui nouera ce mémoire, fera état de la mutation anthropologique postmoderne, où la personnalité narcissique se trouve à exprimer la dissolution technocapitaliste des institutions symboliques qui faisaient tenir ensemble la société moderne. En effet, nous verrons comment, par l'installation d'un nouveau mode de régulation de l'agir social, directement branché sur la valorisation capitaliste, se développe un nouveau type psychique, le *néo-sujet*, ayant justement la spécificité de ne pas inscrire sa pratique sous le joug du tiers symbolique, constituant pourtant le fonds anthropologique de la subjectivation. Dans ses considérations les plus générales, ce chapitre tâchera de montrer comment les médiations symboliques et les formes culturo-institutionnelles de la ternarité²², médiations reliant dialectiquement sujet et société et que nous présentons autant dans leur réalité ontologique au premier chapitre que dans ses manifestations sociales-historiques (en l'occurrence moderne) dans le second, finissent par être avalées par le procès dissolvant de la globalisation²³

²² Terme de Pierre Legendre renvoyant à la fonction anthropologique du Tiers symbolique.

²³ Freitag distingue la globalisation de la mondialisation. Si la seconde « réfère à l'idée d'un monde commun », la première est directement rattachée à la logique technocapitaliste, comme « généralisation extensive de certaines procédures, de certaines techniques, de certaines règles et modalités de régulation appréhendées d'une façon purement formelle et abstraite, [...] d'un point de vue purement opérationnel. » M. Freitag, *L'impasse de la globalisation*, op. cit., pp. 15-16.

postmoderne, où l'im-médiateté des flux du Marché total génère des subjectivités vides et virtuellement illimitées, pour lesquelles il ne s'agit finalement que de décharger leur « jouissance » pulsionnelle dans les objets de consommation, ainsi que de se brancher aux communautés en réseaux (groupes affinitaires) ayant remplacé le lien social apriorique donnant corps aux institutions et aux formes de la culture. Car en effet, l'éjection des médiations symboliques, dont la verticalité permettait de transmettre les héritages culturels, esthétiques et éthiques d'une société concrète comme de l'universel humain, appauvrit nécessairement la subjectivité, flottant dans le monde comme un individu « sans gravité », s'adaptant plus facilement aux demandes d'un capitalisme postmoderne fonctionnant à la toute-jouissance libidinale.

CHAPITRE I

L'ANIMAL HUMAIN CHEZ FREITAG ET LA PSYCHANALYSE LACANIENNE CONTEMPORAINE

À peine l'enfant a-t-il crié, que l'on donne un sens à son cri, car le cri du nouveau-né est déjà une parole.

P. Legendre, *La Fabrique de l'homme occidental*, 1996.

Nous nous donnons comme objectif, dans ce premier chapitre, d'exposer les conceptions ontologiques de l'animal humain que sous-tendent les approches néo-lacanienne et freitagienne, portées selon notre perspective par des considérations convergentes, soit une lecture « institutionnaliste » de l'être-en-société, qui reconnaît la nature anthropologique de la *médiation symbolique*.

Pour préciser ces anthropologies philosophiques ancrées dans la médiation, nous commencerons par présenter la théorie de l'humanisation dans la psychanalyse néo-lacanienne, puis les postulats ontologiques de la sociologie dialectique de Michel Freitag, en précisant les concepts de *symbolique* et de *société*. Ceci nous permettra de mettre plus explicitement en relation ces approches respectives, s'unifiant autour de la dimension toujours instituée de l'animal humain.

Ainsi, c'est en dégageant le noyau transhistorique qui permet le déploiement de la subjectivité humaine et des sociétés dans le temps que ces approches nous permettront de saisir, au cours des chapitres suivants, ses modes d'actualisation historique dans les

sociétés modernes, puis leur dissolution tendancielle dans le système social postmoderne.²⁴

1.1 Anthropologie philosophique dans la psychanalyse néo-lacanienne

Les travaux de Charles Melman, Pierre Legendre, Jean-Pierre Lebrun et Dany-Robert Dufour s'inscrivent tous à leur façon dans le champ de la psychanalyse d'inspiration lacanienne²⁵. Ces auteurs ont la particularité d'actualiser l'anthropologie philosophique que sous-tend l'œuvre de Jacques Lacan, en précisant la primordialité du langage dans la constitution psychique de l'animal humain, soit ce qui le spécifie ontologiquement comme « sujet social²⁶ ». C'est à partir de cette anthropologie que ces penseurs issus du champ psychanalytique proposent des analyses critiques convergentes des mutations sociales de la subjectivité²⁷, débordant la psychanalyse clinique (que Legendre et Dufour ne pratiquent pas par ailleurs). Pour l'instant, il s'agit d'examiner les fondements de leur pensée psychanalytique, comprise comme « science du sujet²⁸ », en en faisant ressortir la teneur anthropologique.

1.1.1 Le *néotène* ou l'humain comme être inachevé

Dans son ouvrage de 2005, *On achève bien les hommes*, le philosophe Dany-Robert Dufour met de l'avant son anthropologie philosophique, à partir du concept central de

²⁴ Privilégiant une approche dialectique, notre démarche ne saisit pas le « transhistorique » comme la négation de l'historique mais plutôt comme la condition au déploiement de celui-ci. Sans opter pour une démarche essentialiste, nous considérons la *logique ternaire* et la *médiation* comme formes inhérentes au mode d'être humain, ancré dans le symbolique.

²⁵ Charles Melman est par ailleurs un des cofondateurs de l'Association lacanienne internationale, association dont il fait toujours partie, au même titre que Jean-Pierre Lebrun. Voir « L'ALI », <https://www.freud-lacan.com/l-ali>, page consultée le 30 août 2019.

²⁶ Ch. Melman, *Lacan élève effronté et impitoyable de Freud*, Toulouse, Érès, 2018, p.211.

²⁷ C'est par le caractère contemporain de leurs analyses, prenant le pouls des transformations postmodernes de la subjectivité, que nous nous permettrons de qualifier ces auteurs comme « néo-lacaniens », ayant la cohérence d'un courant distinct.

²⁸ Ch. Melman, *op. cit.*

néoténie. Enraciné dans la mythologie grecque (le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle) et traversant l'Occident comme « grand récit sous-jacent²⁹ », celui-ci renvoie à la particularité de l'homme qui, contrairement au reste du règne animal, est un être profondément inachevé. En effet, cette prématuration peut se constater d'abord au niveau biologique, par la fragilité physique du nouveau-né :

cloisons cardiaques non fermées à la naissance, immaturité postnatale 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 naissance ...³⁰

Cet inachèvement caractéristique du bébé *Homo sapiens* a comme conséquences, tel que le souligne Dufour, un « allongement considérable de la période de maternage » ainsi qu'un « développement sexuel en deux temps, séparés par une longue période de latence³¹ ». Lancé dégriffé, glabre et sans défense dans le monde, le petit humain doit impérativement se rattacher à la mère et aux premiers autres pour apprendre à s'y soutenir, avant d'éventuellement faire ses premiers pas, dire ses premiers mots, apprendre la propreté, subvenir à ses besoins. Cette non-finition à la naissance traduit, selon Dufour, une « inaptitude à l'instant³² » de l'animal humain, n'ayant précisément de nature propre que dans son absence de nature. Effectivement dépourvu de codage génétique le portant naturellement dans la vie, l'homme doit se tourner vers la culture et les garants de sa transmission pour accéder au monde. S'ouvre donc le champ de la *re-présentation*, où d'abord par la parole — et ce de façon centrale — l'humain mobilise son organe qu'est la voix pour médiatiser son rapport au monde, le *re-présenter*, ce qui le décolle nécessairement de l'immédiateté propre à l'instant. Pouvant ainsi référer aux choses en leur absence, c'est un nouvel univers qui se dégage, notamment celui de la *fiction* et du *récit*, car face à la nature « l'espèce néoténique, composée comme telle

²⁹ D.-R. Dufour, *On achève bien les hommes*, Paris, Denoël, 2005, p.18.

³⁰ *Ibid.*, p.41

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p.44.

d'êtres inachevés et incapables d'habiter le vrai monde, s'en est donc créé un second, un monde de substitution, grâce au *langage*³³ ». Car pour Dufour, l'homme est un être « qui se raconte des histoires³⁴ », qui pose dans un Tiers³⁵, un grand Sujet, l'horizon symbolique de sa praxis. Prenant souvent (mais pas toujours) la forme de Dieu, ce grand Sujet agit en « d'homme³⁶ », c'est-à-dire en poseur des bases de la *subjectivation*, le procès social qui accompagnera le néotène dans l'univers humain. Ces « fictions », qui s'incarnent à travers l'histoire universelle dans des figures aussi diverses que le Totem, le Mythe, le Dieu monothéiste, le Roi, l'État, le Peuple, le Proletariat ou même la Race, traduisent toutes, selon le philosophe français, une « disposition anthropologique³⁷ » au religieux, où la fonction du grand Sujet, du grand Autre se précise comme celle du garant de l'inscription du néotène dans les lois du symbolique. En effet, par sa nature néoténique, l'animal humain a besoin d'une prothèse, celle comblée par le tiers d'homme, car « il ne peut faire l'économie d'une métaphysique », apparaissant « comme ce qui se greffe sur un défaut dans le monde physique pour y obvier³⁸ ».

L'anthropologie philosophique de Dufour, centrée autour du *néoténat*, spécifie donc la dimension ontologique de l'humain comme *sujet* tout comme *animal politique*. En effet, la subjectivation comme inscription sous le signe du grand Sujet (Autre) implique intrinsèquement, tel que sa racine étymologique l'indique, un *assujettissement*. C'est cette soumission à la fonction « d'homme³⁹ » de l'Autre qui marque le passage nécessaire à l'accession au statut de sujet. C'est donc à partir de ce même principe, qui puise suivant Marcel Gauchet « dans le processus d'hominisation même³⁹ », que l'on trouve la « disposition politique » de l'animal humain, en tant qu'assomption de la

³³ *Ibid.*, p.56. Nous soulignons.

³⁴ *Ibid.*, p.128.

³⁵ Nous développerons plus bas la dimension ontologique du tiers et de la ternarité pour l'être humain selon les auteurs néo-lacaniens.

³⁶ *Ibid.*, p.90.

³⁷ *Ibid.*, p.10.

³⁸ *Ibid.*, p.91.

³⁹ *Ibid.*, p.132.

propriété symbolique qu'est le tiers. À travers le grand Récit unificateur que porte le grand Sujet, le petit humain est institué par et dans une communauté de sens, et ce par l'entremise de la médiation fondamentale que constitue l'éducation comme normativité sociale portant les critères de la subjectivation, en tant que forme propre aux sociétés humaines pour pallier aux insuffisances du néotène et point de passage à sa « seconde nature », celle de la culture et du *re-présent*⁴⁰. L'éducation doit donc être le lieu de transmission du dispositif symbolique dont est garant le grand Sujet par les « générations précédentes⁴¹ », ceux qui agissent comme *passseurs de monde*.

Selon Dufour, « l'Histoire apparaît comme une suite de soumissions à de grandes figures placées au centre de configurations symbolico-politiques⁴² ». Celles-ci sont les *Noms de Dieu*, soit les divers grands Sujets historiques qui assument la disposition humaine au transcendantal : le Totem des sociétés archaïques, la *Physis* du monde grec, la Loi juive ou la Nation de l'Occident moderne sont autant d'incarnations ternaires qui permettent, comme nous l'avons souligné précédemment, de donner forme au sujet humain, celui qui dépasse sa condition néoténique. Ainsi, à travers ces formes historiques se dégage un noyau anthropologique, transhistorique, qui comme le souligne l'auteur en reprenant la thèse d'un ouvrage précédent, *Les mystères de la trinité*, il y a derrière les trois termes du langage benvenistien⁴³ une « archisocialité » qui, peu importe la figure prise, a en son fond toujours ce « même rapport de deux sujets en activité sémiotique par rapport à un tiers⁴⁴ ». Or, cette dimension sémiotique (derrière laquelle se cache la forme-logique du grand Sujet) « doit être reliée à la donnée anthropologique majeure de la néoténie⁴⁵ », car c'est « par le procès

⁴⁰ *Ibid.*, p.76.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p.133.

⁴³ Dans cet ouvrage, Dufour reprenait notamment la thèse de la trinité énonciative du linguiste Émile Benveniste (« je parle à tu à propos d'il ») pour en faire le cœur d'une anthropologie du caractère ternaire de l'Homme. Voir D-R Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris Gallimard, 1990.

⁴⁴ *Op. cit.*, p.123.

⁴⁵ *Ibid.*

d'homínisation même que le néotène a vocation à se mettre en groupe (au moins deux) pour inventer l'instance (le tiers) qui manque à chacun et à tous pour être sujet⁴⁶ ».

1.1.2 L'homme comme *parlêtre* : l'actualisation de l'anthropologie lacanienne par Lebrun

Le psychanalyste belge Jean-Pierre Lebrun, afin de développer sa *clinique du social* qui le poussera jusqu'à la thèse d'une « crise de l'humanisation⁴⁷ », part dans *La perversion ordinaire* de l'anthropologie lacanienne. Qu'est-ce qui spécifie l'humain ? Le langage. En effet, en tant que *parlêtre*, l'homme se distingue du reste du règne animal en ceci qu'il est doué de parole, ce qui a pour effet, tel que nous l'avons vu précédemment avec Dufour, de le décoller de la réalité purement empirique. Comme le souligne Lebrun, « [p]arler suppose un recul, implique de ne plus être en symbiose avec les choses, de pouvoir se distancer, de ne plus être seulement dans l'immédiat, dans l'urgence⁴⁸ », donc « met en acte un détour, un écart obligé ». Le langage, comme spécificité humaine, représente l'entrée dans la normativité du symbolique et de la socialité, car le nouveau-né arrive dans le monde avant tout comme *in-fans*, soit « celui qui n'est pas parlant ». L'*in-fans*, du fait de sa prématuration originelle, doit donc se confronter à la structure du langage, à laquelle il devra d'abord dire « oui » pour pouvoir soutenir sa parole, notamment de dire « non ». L'accès à la parole et à ses normes sont une donnée anthropologique fondamentale, point de départ à toute compréhension psychique de l'homme :

pour le psychanalyste, 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

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁴⁷ J.-P. Lebrun, « Une crise de l'humanisation », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence* 2013/1, p. 21-32.

⁴⁸ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, Paris, Flammarion, 2015, pp.53-54.

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.⁴⁹

En effet, la confrontation aux lois du langage introduit donc l'absence dans un monde pré-représentationnel où ne dominait que le présent, et instruit le néotène à la nécessité de la perte, celle de la fusion avec le monde propre à ce que Freud nomme le narcissisme primaire⁵⁰. Alors que les premiers stades de la vie du nouveau-né se posaient sous le signe de l'immédiateté et de la *toute-jouissance*, propre à l'indistinction originelle, celui de l'entrée dans l'univers de la représentation force l'enfant à souscrire à la perte de l'objet, du « tout ». Effectivement, le passage au monde médiatisé par la parole implique pour le locuteur le renoncement à « l'adéquation aux choses⁵¹ » ainsi que l'instauration de l'*asymétrie* inhérente à la normativité langagière. Cette médiation fondamentale ne pouvant fonctionner sans différenciation, celle-ci introduit donc impérativement à la *différence de place*, en ceci qu'elle nécessite deux places distinctes et non-interchangeables : « [l]a place de celui qui parle et celle de celui qui écoute⁵² ». Assumer la différence de place implique donc autant une limite qu'une ouverture, car elle donne un lieu pour l'énonciation de la parole du petit humain. La dimension asymétrique du rapport langagier, quant à elle, cœur de l'*humus humain* et « noyau anthropologique dur de la subjectivité⁵³ », fournit le modèle de la dissymétrie sexuelle et générationnelle, qui servent de piliers à la subjectivation de l'enfant dans la mesure où ils établissent différents degrés de rencontre avec les premiers autres (mère et père) et permettent la transmission de la nécessité de souscrire aux lois de l'humanité (générations précédentes).

⁴⁹ *Ibid.*, 63-64. Nous soulignons.

⁵⁰ Voir S. Freud, *Pour introduire le narcissisme*. Paris, Payot, 2012.

⁵¹ J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite*, Toulouse, Érès, 2009, p.218.

⁵² J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p.84.

⁵³ *Ibid.*, p.83.

Le procès de subjectivation, comme *trajet d'humanisation*⁵⁴, comporte nécessairement un soutien sur l'altérité, car l'inscription dans le monde humain, celui des lois du langage, ne peut se faire sans être d'abord « assujetti aux signifiants de l'Autre⁵⁵ ». Cette mission doit donc être portée par les premiers autres, mère puis père, comme garants de l'*instance phallique*⁵⁶ qu'incarne le langage. Ainsi, c'est au prix de cette « aliénation », qui suppose une *soustraction de jouissance*, que se déploie la subjectivation de l'infans :

pas moyen d'être sujet sans se laisser contraindre par les règles du système langagier. Il est nécessaire, donc, de se réappropriier 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*.⁵⁷

Le sujet, comme le souligne Lebrun en reprenant Lacan, est donc foncièrement « aut(r)onome », car il ne peut faire l'économie de la confrontation à l'Autre du langage⁵⁸ et aux premiers autres qui agiront comme première prothèse à l'infans qui ne sait encore se soutenir dans le vide. Contrairement au fantasme d'autofondation qui selon Lebrun caractérise la sensibilité postmoderne, l'humain doit donc être compris comme hétéronome de naissance, qui par un procès de subjectivation le faisant souscrire à la perte de la fusion incestueuse avec la mère (stade pré-oedipien) et l'assomption des lois du langage, pourra devenir autonome et porter par lui-même sa parole singulière. C'est effectivement le lot de ceux que Lacan nomme les *trumains* que de consentir au trou dans le réel qu'instaure le langage, une béance, « ce vide qu'implique la parole⁵⁹ ».

⁵⁴ *Ibid.*, p.58.

⁵⁵ *Ibid.*, p.56. Lebrun distingue à la suite de Lacan l'autre minuscule et l'Autre majuscule, sans les opposer : le premier représentant l'autre comme « partenaire », le second « la scène du langage », en tant qu'instance, mais qui est nécessairement portée par ses incarnations humaines.

⁵⁶ L'*instance phallique*, concept mobilisé par Lebrun à partir du glossaire psychanalytique freudolacanien, réfère au *Phallus*, incarnation de l'autorité symbolique. Il convient par ailleurs de considérer qu'il s'agit bien d'une *fonction logique*, et non d'une « essence ».

⁵⁷ *Ibid.*, p.59.

⁵⁸ Lacan définit d'ailleurs l'Autre en ces termes : « [l']Autre est le lieu où *ça parle*. » dans J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p.84.

⁵⁹ *Ibid.*, p.63.

1.1.3 Fonction paternelle, Tiers et castration : inscription de l'humain dans le symbolique

L'anthropologie philosophique mise de l'avant par Dufour et Lebrun, d'inspiration lacanienne, part du même axiome : la *subjectivation* est le propre de la condition humaine, et celle-ci passe avant tout par la médiation langagière. Effectivement, l'infans, en tant que néotène, doit nécessairement être porté par un Tiers pour s'inscrire dans les lois de l'humanité et assumer sa condition d'animal parlant. Car l'humain, être de la représentation, est un « homme trinitaire⁶⁰ », car « les lois du langage nous ordonnent la ternarité⁶¹ », par sa structure même. Or, cette dimension ternaire, inhérente à la condition humaine, est portée dans le travail de constitution psychique par la *fonction paternelle*, en tant qu'incarnation de l'*instance phallique* face à laquelle l'enfant devra se confronter. En effet, nous savons qu'il est le propre du néotène que de naître inachevé, et que les premiers moments de sa vie reproduiront l'harmonie intra-utérine, dans sa relation fusionnelle avec la mère⁶². Ce stade, caractérisé par la *toute-jouissance*, est « préœdipien », et se pose selon Lebrun comme « leurre réciproque » entre la mère et l'enfant :

[c]e leurre 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 transitivisme, la seule relation en miroir vient lui donner, ainsi qu'à sa mère, *entière mutuelle satisfaction*.⁶³

Devant cette « apparente lune de miel⁶⁴ », c'est la figure du père qui interviendra dans une relation qui ne comportait encore que deux acteurs (reproduisant d'ailleurs pour le

⁶⁰ D.-R. Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, p.9.

⁶¹ J.-P. Lebrun, *Un monde*, p.213.

⁶² Ce que Freud nomme le « sentiment océanique » dans S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, Flammarion, 2010, pp.73-85.

⁶³ J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite*, p.52. Nous soulignons.

⁶⁴ *Ibid.*

nouveau-né, à bien des égards, l'illusion de ne former qu'un) pour séparer l'enfant de la mère, pour que celui-ci constate petit à petit qu'il « n'est pas tout » pour elle. En effet, le père (à distinguer du géniteur) agit comme *instituteur de l'altérité*, nécessairement ternaire, en ceci qu'il décolle l'enfant d'une mère qui renforçait ou maintenait indubitablement son sentiment de toute-puissance, sa *toute-jouissance infantile*. Ainsi, l'enfant fait à travers le père la rencontre de l'univers du *symbolique*, se trouvant notamment confronté à l'*interdit de l'inceste*, qui donne à « la catégorie de l'impossible [...] son statut logique⁶⁵ », en cela qu'il doit renoncer à cette indistinction d'avec l'objet. A donc lieu la *castration*, la limite qu'implique en elle-même la fonction langagière et qui se précise pour l'enfant comme le « renoncement à l'immédiateté », étant donné qu'il « a consenti à entrer dans le système langagier qui suppose qu'il ait renoncé à être-tout dans les choses » puis « d'être-tout dans les mots⁶⁶ ». Castrations primaire puis secondaire, donc, mais qui ont toutes deux en commun d'amener l'enfant à consentir à la perte, à accepter le *moins-de-jour* inhérent à l'accession au monde du symbolique. Par ce procès, le sujet en devenir se voit confronté au réel, en découvrant « qu'il n'a pas été l'enjeu premier de la mère, que [...] lui-même n'est que le produit de la relation qu'elle a eu avec un autre », bref « que sa mère était vouée à un autre, avant même sa propre existence⁶⁷ ».

Cette rencontre « castratrice » (poseuse de limite) avec le Tiers, l'*instance phallique*, ce qui fait *Nom-du-Père*, fournit le noyau de l'économie psychique de l'animal humain, celui des « lois dont nous sommes tributaires⁶⁸ ». Cette limite, nécessairement verticale, fait *autorité* face aux fantasmes de toute-puissance infantile, et doit être portée dans le social par les institutions (ou selon Dufour par le grand Sujet), instances de subjectivation : École, Politique, Droit, etc. Car il s'agit ici de perpétuer ce qui fait

⁶⁵ *Ibid.*, p.49.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p.332.

⁶⁸ Ch. Melman, *L'Homme sans gravité, op. cit.*, p.53.

l'*humus humain*⁶⁹, c'est-à-dire la symbolisation de la pulsion par la limite posée à la jouissance (universalité de l'interdit de l'inceste⁷⁰, inscription dans la normativité d'une société concrète), qui saura donc se sublimer en *désir*⁷¹.

1.2 La dimension ontologique du symbolique dans la sociologie dialectique

Le sociologue helvético-qubécois Michel Freitag a développé, principalement dans son œuvre-phare *Dialectique et Société*, une théorie sociologique générale pouvant être qualifiée de « réaliste-dialectique⁷² ». Ici, il s'agira de présenter la centralité dans sa pensée de l'*objectivation symbolique*, afin de faire ressortir la dimension ontologique de celle-ci comme de la *société* comprise comme totalité, et comment ces concepts nous éclairent sur le caractère toujours *transcendental* de la pratique humaine. Ainsi se dégagera naturellement son anthropologie philosophique, centrée autour de la *médiation socio-symbolique*.

1.2.1 L'objectivation symbolique comme mode d'être humain

Le deuxième volume de *Dialectique et société*, intitulé *Introduction à une théorie générale du symbolique*⁷³, est consacré à la « pratique significative⁷⁴ ». Celle-ci, comme médiation spécifique au genre humain, prend d'abord racine, en tant que *rapport d'objectivation*⁷⁵, dans le monde du vivant lui-même, le « sentiment de soi

⁶⁹ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.103.

⁷⁰ Voir à ce sujet l'étude classique en anthropologie de Claude Lévi-Strauss : *Les structures élémentaires de la parenté* [1949], Paris, EHESS, 2017.

⁷¹ Ch. Melman, *L'Homme sans gravité*, op. cit., p.25.

⁷² J.-F. Filion, *Sociologie dialectique*, Québec, Nota Bene, 2006, p.69

⁷³ Auparavant premier volume de la première édition parue chez Saint-Martin, nous renvoyons ici à ce qui constitue maintenant le deuxième livre de *Dialectique et société* chez Liber : M. Freitag, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011.

⁷⁴ *Ibid.*, p.9.

⁷⁵ *Ibid.*, p.17.

animal⁷⁶ ». C'est en effet en dépassant l'unilatéralité des positions anthropocentriques (qui affirment la séparation radicale entre l'animal et l'humain) et relativistes (qui nient la spécificité symbolique de l'humain) que Freitag précise son anthropologie philosophique, en faisant état du nécessaire enracinement de la subjectivité dans le monde bio-animal. À partir d'une démarche phénoménologique, le sociologue développe en premier lieu son analyse de la *médiation sensori-motrice*, d'ordre sensible, qui se comprend à l'aune du concept de « signal⁷⁷ » et qui incarne le point de déploiement de la subjectivité. Le *signal* se présente ainsi comme la médiation proprement animale qui synthétise dialectiquement sujet (vivant) et objet (extérieur), en tant qu'appréhension sensible, affective de la réalité, toujours *in praesentia*⁷⁸. D'ordre pré-symbolique, c'est à partir de ce terreau que se déploiera ensuite l'*objectivation symbolique* chez l'animal humain, mais tout en s'en distinguant, incarnant l'entrée dans le monde de la représentation.

Si Freitag sait reconnaître l'*être-au-monde* matériel et vivant de l'humain, par son enracinement subjectif dans la sensibilité animale, il reste toutefois en mesure de saisir ce qui en fait sa spécificité : l'*objectivation symbolique* de la réalité. En effet, si le signal était la modalité d'accès au monde pour le règne animal, l'ordre du sens se pose comme un registre nouveau, car c'est bien « le symbolique sous toutes ses formes qui institue le propre de la vie humaine⁷⁹ ». Cœur de l'expérience humaine, la *médiation symbolique-linguistique* en fournit la forme archétypique et se présente comme capacité à référer aux choses *in absentia*⁸⁰. À la fois rupture et continuité avec le mode d'existence animal, la pratique langagière incarne la médiation idéale de l'expérience sensible, où les qualités de celle-ci « n'y sont pas niées, mais seulement dépassées ou

⁷⁶ *Ibid.*, p.57.

⁷⁷ *Ibid.*, p.79.

⁷⁸ *Ibid.*, p.101. Freitag, tel qu'il le souligne lui-même en note de la présente page, fait ici référence aux *Essais de linguistique générale* de R. Jakobson.

⁷⁹ *Ibid.*, p.153.

⁸⁰ *Ibid.*, p.160.

transcendées⁸¹ ». Dépassant le signal, c'est le registre du signifiant qui s'installe, participant, en tant que *représentation*, à intégrer chaque locuteur dans une communauté de sens particulière. Car la *langue*, comme instance significative, ne possède

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 processus.⁸²

Ainsi, comme le souligne Freitag, la médiation socio-symbolique ici actualisée par le langage possède un caractère toujours *apriorique*, donc transcendantal, mis en commun dans le cadre d'une pratique communautaire particulière (les langues n'étant jamais universelles), véhicule de sens qui, s'il est intériorisé par ses locuteurs, occupe une position minimale de surplomb face à la réalité purement empirique. Il s'agit donc du lieu de synthèse symbolique où le sens (cœur de l'universel humain), se trouve assumé par des formes particulières (des langues locales et socio-historiques) et où les sujets, par leur référence à la pratique significative qu'est le langage, s'inscrivent dans une totalité (la communauté, la société) prenant la forme d'*objectivité*, sans y être intrinsèquement niés. C'est tout le caractère dialectique de l'approche freitagienne qui se dévoile ici, car le monde du sens ne peut être appréhendé ni du côté de la réification unidimensionnelle du particulier sous le joug de l'universel, ni l'inverse, mais plutôt comme un *universum concret*⁸³ intégrant dialectiquement ces deux moments. C'est effectivement le propre du concept de *médiation* dans sa théorie que d'incarner la synthèse propre à la relation sujet/objet, pôles de la réalité qui doivent être pensés conjointement, donc ni séparés ni fusionnés. Le rapport d'objectivation symbolique,

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p.163. Nous soulignons.

⁸³ Voir M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2011.

comme médiation intégratrice de la pratique dans une totalité significative, ouvre ici la porte à l'analyse de sa conception réaliste-dialectique de la société.

1.2.2 La nature ontologique de la société

Nous avons vu, à travers les concepts de médiation et d'objectivation (portés ici par le langage), comment l'homme selon Freitag peut se caractériser, suivant la formule du philosophe Ernst Cassirer, comme un « animal symbolique⁸⁴ ». Or, cet enracinement ontologique de l'animal humain dans l'ordre symbolique doit également se penser à l'aune du concept de *société*, comprise comme *totalité synthétique*.

Si la sociologie dialectique accorde une place considérable au sujet, celui-ci ne peut se comprendre à l'extérieur d'un monde qui l'institue, celui de l'universalité symbolique incarnée de façon particulière dans une communauté de sens, une société. Celle-ci, comme lieu spécifique du symbolique, se pose comme une « 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”⁸⁵ », où c'est ainsi en dialogue avec une normativité transcendantale que peut se déployer subjectivement la pratique sociale signifiante. En effet, c'est comme « structure hiérarchique des médiations symboliques⁸⁶ » qu'il faut saisir le concept de société chez Freitag, en tant que forme qui déborde intrinsèquement l'agir individuel ou isolé, mais aussi la pure rencontre horizontale et interindividuelle fantasmée par les philosophies de l'état de nature originel⁸⁷. La socio-anthropologie freitagienne se caractérise donc comme réalisme dialectique, en ceci qu'elle postule l'existence de la société comme une *structure de médiations* ayant un caractère objectif et réel, surplombant les

⁸⁴ Voir particulièrement E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975.

⁸⁵ Freitag cité dans Y. Bonny « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde » in M. Freitag, *L'oubli de la société*, PUL/PUR, Québec/Rennes, 2002.

⁸⁶ J.-F. Fillion, *Sociologie dialectique*, p.164.

⁸⁷ Dont une tradition importante de la philosophie politique moderne en a fait l'archétype de l'ordre pré-politique, de Hobbes à Rousseau, en passant par Locke.

manifestations subjectives et individuelles mais qui, comme nous l'avons souligné plus haut, ne représente pas la négation de celles-ci, mais plutôt son intégration dans le principe toujours *médiateur* de la socialité⁸⁸.

Alors que la société comprise en son sens général a un caractère ontologique en tant que totalité synthétique exprimant de façon particulière l'universel du symbolique, elle prend toutefois nécessairement des formes diverses dans le *social-historique*, qui sont éclairées dans la sociologie dialectique par une typologie des modes de reproduction⁸⁹. En nous arrêtant sur les formes que prend la normativité des sociétés archaïques, nous pouvons préciser l'assomption historique « originelle » du caractère ontologique du Sens, à travers le concept de *médiation culturelle-symbolique*.

Dans les sociétés archaïques, socle de l'humanité, la reproduction sociétale est toujours portée par le langage, comme instance d'actualisation du cosmos communautaire. Unifiant *immédiatement*⁹⁰ la communauté par son caractère indifférencié (des autres sphères de la pratique), celui-ci synthétise tout l'ordre symbolique sociétal de façon nécessairement apriorique, en tant que *sens commun*. Cette sorte de socialité totale que diffuse le langage, « proto-institution⁹¹ » selon Freitag, marque la séparation ontologique entre le lieu du *sens* et du *non-sens*, dont le *tabou* représente la limite⁹². Véritable absurdité par son caractère asocial (inceste, meurtre, anthropophagie), l'insensé du tabou structure primordialement l'inconscient collectif, comme moment dialectique travaillant à la confirmation de la primauté des lois du symbolique pour l'animal humain. De son côté le *mythe*, comme mode d'objectivation sociétal, réalise

⁸⁸ C'est en ce sens que Freitag propose un dépassement des oppositions holiste et individualiste en sciences sociales, en posant une *sociologie dialectique de la médiation*. Voir Freitag, « Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme en sociologie. » In Jean-François Côté (dir.), *Individualismes et Individualité*, pp. 263-326.

⁸⁹ M. Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, op. cit.

⁹⁰ Il faut comprendre ici le sens du mot « immédiatement », tel que le souligne Freitag, non pas comme absence de médiation, mais plutôt comme « abstraction faite de la médiation, tant le regard ou le geste qui la traverse rendent transparente, tant ils baignent en elle ». *Ibid.*, p.116.

⁹¹ M. Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles » in *Genèse du politique*, Montréal, Liber, 2016, p.29.

⁹² M. Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, op. cit., p.152.

comme le langage (et nécessairement à travers celui-ci) l'unification communautaire, en ceci qu'il formule et (ré)actualise constamment le récit des origines de la société, résorbant tout conflit potentiel et constituant par le fait même ses modalités proto-politiques⁹³.

Ce bref passage par le mode de reproduction *culturel-symbolique* des sociétés primitives, qui se distingue du *politico-institutionnel*⁹⁴, nous permet de jeter la lumière sur un point primordial de l'anthropologie philosophique freitagienne, tout en confirmant la nature ontologique de la société comprise comme totalité dès ses balbutiements originels : la *culture*, comme médiation symbolique, est naturellement le « lieu de l'homme⁹⁵ », et c'est d'ailleurs cette dimension qui le spécifie intrinsèquement comme être social. C'est ainsi que ressort le noyau anthropologique de la théorie freitagienne, sans cependant incarner la négation de sa dimension sociale-historique, mais plutôt sa confirmation.

1.3 Néo-lacanisme et sociologie freitagienne : l'homme comme être de médiations

Une fois avoir pris en considération les spécificités des anthropologies philosophiques néo-lacaniennes (Dufour, Lebrun) et freitagienne, nous défendons ici l'idée que, malgré leurs investissements disciplinaires différents (psychanalyse, philosophie, sociologie), ces théories sont traversées par une commune anthropologie, qui assume une nature humaine enracinée dans la médiation symbolique. Nous préciserons donc leur dimension *institutionnaliste*⁹⁶, opposée à l'anthropologie libérale, d'abord en

⁹³ *Ibid.*, p.159. Pour Freitag, le politique proprement dit, comme l'institution, ne se posent réellement dans l'histoire humaine qu'à partir du mode de reproduction politico-institutionnel, soit l'assomption d'un pouvoir surplombant les contradictions sociales. Cela ne nie cependant pas les formes d'*institutionnalité* (pour reprendre un terme de Pierre Legendre) à l'œuvre dans les sociétés primitives, qui confirment, par le symbolique, le caractère toujours transcendantal de la pratique humaine.

⁹⁴ Ce qui renvoie comme nous venons de le souligner dans la dernière note à l'institutionnalisation du pouvoir politique, qui agit comme normativité de second degré, donc surplombant la pratique purement culturelle. Nous préciserons ces points dans le chapitre suivant.

⁹⁵ F. Dumont, *Le lieu de l'homme*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2014.

⁹⁶ Voir J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, Paris, PUF, 2005.

caractérisant la subjectivation comme procès de socialisation, ensuite en relevant en quoi la *logique ternaire* mise de l'avant par les néo-lacaniens et la *médiation socio-symbolique* chez Michel Freitag participent toutes deux d'une « anthroposociologie du transcendantal »⁹⁷.

1.3.1 La subjectivation comme socialisation et la dialectique du sujet

Comme nous l'avons présenté précédemment avec Lebrun et Dufour, la subjectivation incarne le procès d'humanisation de l'*infans*, en tant que forme-logique inhérente à l'impératif d'accueil des « nouveaux venus⁹⁸ » dans la commune humanité. Comme être hétéronome de nature, le propre de sa condition néoténique, le petit humain doit rencontrer l'Autre, le Tiers qui lui permettra de se soumettre aux lois de la représentation. Ayant la qualité de penser la psyché humaine au-delà des mythes de la pure subjectivité originelle⁹⁹, la théorie de la subjectivation marque la dimension intrinsèquement sociale de l'homme, en ceci qu'il doit toujours s'arrimer aux autres et au monde qui le préexiste pour accéder réellement à la condition humaine. Effectivement, la subjectivation peut se comprendre dans la pensée psychanalytique comme un dépassement dialectique de l'opposition dualiste entre subjectivité et objectivité, où ce qui est de prime abord extérieur à l'individu (le Tiers, l'instance phallique), ne se pose pas comme négation de la subjectivité, mais plutôt comme condition à la constitution de celle-ci. Car c'est précisément le propre du *sujet* que d'être, comme le souligne le juriste Alain Supiot, un « souverain assujéti¹⁰⁰ », c'est-à-dire un être libre et raisonnable, mais qui « n'accède à cette liberté que dans la mesure où il reste un sujet au sens étymologique et premier du mot, c'est-à-dire un être *assujéti*

⁹⁷ Nous reprenons ici à notre compte une expression forgée par Marcel Gauchet. Voir notamment G. Labelle et D. Tanguay, *Vers une démocratie désenchantée? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Montréal, Fides, 2013.

⁹⁸ Voir H. Arendt, « La crise de l'éducation » in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

⁹⁹ Celle de l'individualisme méthodologique libéral, que Marx notamment raille en « robinsonnades ». Voir entre autres K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Paris, Éditions sociales, 2011.

¹⁰⁰ A. Supiot, *Homo juridicus*, Paris, Seuil, 2005, p.53.

au respect des lois (*sub-jectum* : jeté dessous), qu'il s'agisse des lois de la Cité ou des lois de la science¹⁰¹ ». Ici exprimée par Supiot comme suivant des préceptes propres à la civilisation occidentale, ceux de l'*Homo juridicus*, la dialectique du sujet posée par le Droit n'en demeure pas moins l'expression d'une « fonction anthropologique », celle que Pierre Legendre détermine comme la nécessité « d'instituer la vie¹⁰² ». La vie humaine ne pouvant être réduite à de pures déterminations biogénétiques (de la chair et du sang, ou des gènes et des cellules), celle-ci doit primordialement être marquée du sceau de la *logique ternaire*¹⁰³, propre à la représentation et au langage, pour s'affirmer dans la normativité propre à l'*anthropos*. La subjectivation, comme procès humain de constitution du sujet, incarne donc, tel que le souligne Dufour, la conjoncture « où le parlant a pris le relais du vivant¹⁰⁴ », soit le procédé d'assujettissement à l'Autre du langage. Tel que nous l'avons mentionné plus haut avec le philosophe français, l'animal humain pose dans les grands Sujets historiques (Totem, *Physis*, Dieu, Nation, etc.) la *Référence* agissant comme instance « d'homme-structurante » des néotènes, en tant qu'elle est évocatrice de la nécessité anthropologique que constitue la subjectivation, comme inscription dans la *ternarité sociale*.

Chez Freitag, c'est la *médiation socio-symbolique*, comme incarnation ontologique de la socialisation humaine, qui peut être rapprochée des concepts de subjectivation et de logique ternaire mobilisés dans la théorie néo-lacanienne. En effet, en tant que « mise en relation des particuliers dans l'universel », la médiation exprime de façon dialectique une socialité qui dépasse la relation interindividuelle (la binarité) en ceci que « [c]haque rapport particulier au monde ou à autrui, et même chaque rapport à soi-même d'un sujet individuel, est [...] d'emblée un rapport social, médiatisé par la société¹⁰⁵ ». C'est donc dire que l'ordre symbolique de la société, comme ensemble

¹⁰¹ *Ibid.*, p.58.

¹⁰² P. Legendre, *De la société comme Texte*, Paris, Fayard, 2001, p.25.

¹⁰³ *Ibid.*, p.37.

¹⁰⁴ D.-R. Dufour, *On achève bien les hommes*, *op. cit.*, p.114.

¹⁰⁵ M. Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, *op. cit.*, p.102.

apriorique, incarne nécessairement une forme ternaire qui transcende la subjectivité, non comme négation de celle-ci mais plutôt comme instance à partir de laquelle celle-ci se constitue (mais qui dialectiquement peut changer de position). La subjectivité proprement humaine, inscrite dans le terreau de la ternarité symbolique, est donc toujours médiatisée par les catégories sociétales (langage, mythes, religion, institutions) quand elle exprime son unicité, dans un monde où la structure objective du langage fournit l'espace permettant la liberté de parole du sujet.

1.3.2 Institutionnalisme et caractère ontologique du transcendantal

L'anthropologie philosophique de la sociologie dialectique, marquée par la médiation socio-symbolique, fait également du transcendantal (à distinguer de la transcendance) le propre de l'humain, étant « au fondement de la vie sociale¹⁰⁶ ». En effet, la pensée freitagienne défend une conception ontologique de la verticalité du Sens pour l'homme, socle transcendantal de la normativité qui s'exprime dans des formes diverses selon les sociétés : mythe, religion, institutions, Raison, etc. Mais c'est également, comme nous l'avons maintes fois souligné, le propre même du langage que de transcender l'empirique et de s'imposer comme ordre apriorique du sens, comme médiation symbolique. Cette reconnaissance du caractère ontologique du transcendantal est partagée par les auteurs néo-lacaniens, qui comme nous l'avons mentionné avec Dany-Robert Dufour, voit chez l'être humain une « disposition anthropologique » au religieux, qui trouve son expression dans la nécessité de référer à de grands Récits servant d'instance de subjectivation. Ainsi, la sociologie dialectique comme la psychanalyse néo-lacanienne voient dans la Référence transcendantale une donnée anthropologique, qui n'est pas figée dans une seule forme, plutôt dans diverses expressions se déployant dans le social-historique jusqu'à sa tendancielle dissolution

¹⁰⁶ M. Freitag, « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale », *Cahiers de recherche sociologique*, 2000, p.181.

postmoderne¹⁰⁷. Comme le souligne d'ailleurs Pierre Legendre, il n'y a aucune différence de principe entre le Totem et l'État¹⁰⁸ : tous deux remplissent la fonction transcendantale inhérente à la vie sociale.

L'ontologie de la médiation transcendantale qu'on peut trouver chez ces deux courants de pensée se précise également comme un « institutionnalisme », soit la reconnaissance de la nécessité anthropologique de médiatiser les pulsions et la liberté subjective à travers l'instance instituée qu'est le Tiers ou la société. En effet, Freitag comme les néo-lacaniens se posent conjointement comme des critiques de l'anthropologie libérale, qui prend la liberté humaine comme un *droit naturel* étranger à toute institution¹⁰⁹. Or, la liberté est nécessairement toujours inscrite dans une socialité concrète, car comme le souligne Freitag, « [c]'est seulement dans le cadre d'une "communauté de vie", de langage, de culture, d'histoire que le sujet individuel peut exercer et accomplir son humanité, et par conséquent faire aussi un exercice responsable de sa raison¹¹⁰ ». Ainsi ce sont les médiations, comme formes de l'*institutionnalité*¹¹¹, qui agissent comme garant de la liberté (normativité sociale, droit, politique, etc.). Suivant le même principe, le sujet selon les néo-lacaniens doit toujours d'abord renoncer à la toute-jouissance primitive, libérale, pour s'humaniser via l'institué (l'instance phallique), qui lui fournit les limites nécessaires au développement de son autonomie. En effet c'est, selon Jean-Pierre Lebrun, le propre de toutes les sociétés humaines que de transmettre la nécessité de la perte pour la socialisation des nouveaux venus, qui par « un ensemble de normes, de règles [...] vont actualiser la nécessaire perte de jouissance¹¹² ». La verticalité du Sens et du Tiers, comprise comme forme-logique, incarne donc chez ces auteurs une limite qui n'est pas une barrière, mais plutôt une porte vers l'émancipation

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.204.

¹⁰⁸ P. Legendre, *De la Société comme Texte*, op. cit., p.26.

¹⁰⁹ M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit., p.191.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.194.

¹¹¹ Autre terme de Legendre renvoyant au caractère ontologique de la logique institutionnelle dans son œuvre. Voir P. Legendre, *De la Société comme Texte*, op. cit.

¹¹² J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.105.

et l'autonomie du sujet, à partir du moment où il arrive à « symboliser » sa pratique, à s'inscrire réellement dans les lois de l'humanité. Ainsi, la subjectivité se déploie toujours à partir d'un terreau, celui que Freitag nomme l'*humanité*¹¹³ ou Lebrun, reprenant Lacan, l'*humus humain*, soit le noyau concret de la liberté de l'homme, toujours inscrite dans le symbolique.

¹¹³ M. Freitag, « La dissolution postmoderne de la référence transcendante », *op. cit.*, p.215.

CHAPITRE II

LE MODE DE REPRODUCTION POLITICO-INSTITUTIONNEL ET LES CONDITIONS DE LA SUBJECTIVATION MODERNE

Alors que notre premier chapitre dégagait la spécificité ontologique de l'animal humain, nécessairement marqué du sceau de la ternarité et de la médiation socio-symbolique, cette deuxième partie sera consacrée à l'étude typologique de la subjectivation dans la société moderne, à partir du cadre général fourni par la sociologie de Michel Freitag. En effet, il s'agira de dégager le type de subjectivité que produit l'institutionnalisme politique moderne, en tant qu'il exprime toujours une forme d'assomption sociale-historique de la médiation symbolique.

Pour ce faire, nous commencerons par préciser la théorie freitagienne du mode de reproduction politico-institutionnel, qui synthétise les sociétés organisées autour d'un pouvoir institué. Ensuite, nous pourrions poser les bases éthico-politiques qui fondent les sociétés modernes, radicalisant la réflexivité au sein même des institutions. Ceci dégagera la forme que prend la totalisation sociétale moderne (la communauté politique stato-nationale) et le caractère spécifique de ses grands Sujets (Nation, Peuple, etc.). À partir de ce noyau, nous pourrions tracer les contours d'un idéaltype du sujet politique moderne (le citoyen), qui prend racine notamment dans la subjectivation scolaire (l'éducation nationale) et qui fournit à l'enfant les bases d'une morale civique, rationnelle et laïque (E. Durkheim) l'inscrivant dans une communauté de sens et des idéaux transcendants (Raison, Universel, autonomie, etc.). À partir de sa logique disciplinaire, nous pourrions également comprendre comment la subjectivation moderne génère des psychés en proie avec des pathologies névrotiques, faute à un *surmoi* culpabilisateur, que nous pourrions analyser avec la clinique freudienne.

Ce point focal mis sur les spécificités de la subjectivation moderne, ancrée dans les structures politico-institutionnelles de la société, représente un moment d'une sociologie comparative qui saura rendre compte, dans le dernier chapitre, d'une mutation inédite du mode de régulation sociétal, sapant tendanciellement les bases sur lesquelles devaient se soutenir le sujet. Ainsi, cette typologie de la subjectivation moderne, qui articule la sociologie de Durkheim et la psychanalyse de Freud à l'intérieur de la compréhension freitagienne du politico-institutionnel, entend montrer comment ces deux disciplines nous éclairent sur les fondements sociétaux d'une modernité qui, malgré les idées reçues, conserve la logique transcendantale du Tiers symbolique faisant advenir le sujet par le biais de ses institutions. Nous ne pourrions en dire autant de la régulation technolibérale postmoderne qui, sans verticalité symbolique faisant tenir ensemble la société, procède à une « déssubjectivation de masse¹¹⁴ ».

2.1 La constitution moderne de la société

Pour comprendre ce qui caractérise les sociétés modernes, nous devons d'abord faire un détour du côté de la naissance du politique, comme constitution de sociétés de pouvoir et établissement « réel » de la logique institutionnaliste dans l'histoire humaine. Ceci permettra de mettre les bases nécessaires pour saisir la modernité comme communauté politique réflexive, axée sur le pouvoir humain de légiférer.

2.1.1 Politique et pouvoir : naissance du politico-institutionnel

La typologie sociologique freitagienne distingue, comme nous l'avons mentionné brièvement plus haut, différents modes de reproduction de la société. Si les sociétés archaïques doivent être comprises à l'aune de la reproduction *culturelle-symbolique*, c'est que leur mode d'unification sociétal est directement inscrit dans la culture

¹¹⁴ P. Legendre, « *Analecta* », in P. Legendre et A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation*, op. cit., p.197.

commune où, comme le souligne Jean-François Filion, « l'idéologie, partagée par tous les membres, colle à la parole et l'action qui conviennent à telle ou telle situation donnée de la vie sociale¹¹⁵ ». C'est dire ici que toute pratique se trouve immédiatement englobée par la culture, en tant qu'agir communautaire qui se synthétise toujours comme *phénomène social total*. Ainsi ces types de société, *apolitiques*, se totalisent sous le joug de l'indifférenciation de la pratique (la chasse, la cuisine des aliments ou l'œuvre picturale, par exemple, participent toutes, sans distinction, de l'immanence cosmique du Mythe qui unifie la société), ce qui permet de faire perdurer « un conformisme entre la parole et l'action¹¹⁶ ». C'est ce conformisme qui tue dans l'œuf toute contradiction sociale, car la société archaïque ne peut se soutenir sur autre chose que l'unanimité totale, sans cela elle risque la dissolution¹¹⁷.

Cependant, c'est la tension violente de la contradiction sociale, mortifère en puissance, qui ouvrira la porte à l'institutionnalisation du *pouvoir* au sein de la société¹¹⁸. Véritable révolution anthropologique, la constitution politique de la société implique un dépassement de la contradiction entre factions sociales (tribus, castes, ordres, etc.) à partir d'un rapport institutionnalisé de domination¹¹⁹ les surplombant. Ce rapport institué, nécessairement vertical, incarne l'assomption du pouvoir politique¹²⁰ comme nouveau mode de totalisation de la société, assurant sa reproduction au-delà des antagonismes socio-culturels et étant porté par une *idéologie de légitimation*¹²¹ qui prend sur elle, notamment au niveau du droit, la tâche de fonder dans le sens les

¹¹⁵ J.-F. Filion, *Sociologie dialectique*, *op. cit.*, p.176.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.178.

¹¹⁷ Tout en considérant la fonction symbolique de conflits qui, une fois purgés, réaffirment finalement la primordialité du mythe des origines de la communauté.

¹¹⁸ Ce que refuseront les sociétés de chefferie amazoniennes *contre* l'État, dont parle Pierre Clastres dans son ouvrage classique. P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 2011.

¹¹⁹ M. Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, *op. cit.*, p.231.

¹²⁰ Comme souligné par Filion, la conception freitagienne du pouvoir politique, proprement dialectique, va à l'encontre de la « métaphysique libérale » en ceci qu'il doit être pensé non comme limitation de la liberté individuelle mais plutôt comme condition à la dimension réflexive et instituée de la société politique, qui elle saura justement ouvrir des brèches pour la liberté singulière (nous préciserons ce point). Voir Filion, *op. cit.* pp. 197-203.

¹²¹ M. Freitag, *op. cit.*, p.305.

institutions sociétales. La différenciation sociale étant déjà amorcée dans la contradiction¹²², son institutionnalisation politique au sein même de la société lui permet de se déployer véritablement dans l'histoire, car l'instauration d'une normativité de second degré, verticale donc qui surplombe les pratiques sociales quotidiennes, exonère celles-ci de reproduire immédiatement la totalité sociétale. Effectivement, Freitag distingue à ce moment *pratique* et *praxis*, la première renvoyant à « l'action de niveau *infrastructural* ou *culturel*¹²³ », ce qui est immanent à la sphère quotidienne du culturel-symbolique donc « qui n'est plus directement reliée au mécanisme de la reproduction sociétale », et la seconde à « l'*action proprement politique* de la lutte des classes, dont l'objet et l'enjeu sont le système institutionnel et le rapport de domination¹²⁴ ». Se précise ici comment s'inscrit le sujet dans la communauté politico-institutionnelle : c'est bien par la *praxis* qu'il se subjective, qu'il confirme son appartenance au tout et porte la marque symbolique de la société, et non plus systématiquement dans l'immanence des pratiques sociales proprement culturelles (par exemple, ce n'est plus à travers le seul langage qu'il fait partie de la totalité sociétale). Portée par l'Idéologie de légitimation dite « grand I¹²⁵ », transcendantale et agissant comme Référence extérieure, l'action subjective praxique se trouve encadrée par la structure institutionnelle incarnant le lieu de l'objectivation de la société. C'est la *médiation politico-institutionnelle* qui s'impose et synthétise l'agir social, dominant la sphère du culturel-symbolique.

¹²² Qui est « ontologiquement plus radicale que le conflit ». Fillion, *op. cit.*, p.203.

¹²³ M. Freitag, *op. cit.*, p.379.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Freitag distingue l'Idéologie (grand I) de l'idéologie (petit i), la seconde renvoyant à l'unité indifférenciée entre la sphère de la reproduction sociétale et celle du procès général de la pratique, tandis que la première dédouble l'action empirique « sur un plan ontologique idéal, transcendant », c'est-à-dire en référant à l'ordre surplombant de la structure institutionnelle. *Ibid.*, pp.331-338. Il est bon aussi de noter que chez le sociologue helvético-qubécois, le concept d'*idéologie* ne possède pas le même caractère négatif que dans l'analyse marxiste (une *fausse conscience*), mais représente plutôt le propre de la condition symbolique humaine, n'apparaissant (illusoirement) dépassable que dans le technologisme du système social postmoderne.

Comme nouveau mode de reproduction de la société, le politico-institutionnel prend racine selon la théorie freitagienne dans les sociétés traditionnelles (royauté pharaonique et africaine, sociétés de castes, empire) en établissant une « superstructure de domination politique¹²⁶ » qui domine la pratique communautaire. Parallèles à la naissance de la religion, qui établit une séparation ontologique entre l'ici-bas et l'au-delà (au détriment du caractère toujours immanent des cosmologies mythiques), les formes politiques de l'institution de la société se mettent en place également avec la révolution néolithique et le développement de l'agriculture, qui accroît considérablement la division du travail¹²⁷ mais participe aussi à établir la structure institutionnelle sur un territoire donné. Mais en tant que rapport de domination institutionnalisé, la verticalité des sociétés politiques traditionnelles se fondent à travers la constitution du pouvoir sur un « monopole de la violence conditionnelle¹²⁸ », qui donne le droit exclusif de la *sanction* sur les sujets, assujettis (notamment) à la puissance royale. Il ne s'agit cependant pas d'une domination arbitraire, mais plutôt *légitime*, car comme le souligne Freitag, le « développement de la royauté politique est ainsi structurellement inséparable de la *création du droit*, en tant que catégorie sociohistorique *sui generis*¹²⁹ ». Effectivement fondée sur le droit, la société institutionnalisée légitime à travers celui-ci le caractère hiérarchique du pouvoir politique, suivant l'idéal de la justice, qui surplombe formellement les sujets sociaux. Le droit, comme instance d'encadrement de la praxis sociétale, représente ici l'assomption institutionnelle de la *logique ternaire* qui se déploie dans le social-historique humain, portant le noyau transcendantal du sens dans une communauté

¹²⁶ M. Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », dans *Genèse du politique*, Montréal, Liber, 2016, p.61.

¹²⁷ Voir à ce sujet Marx et Engels qui, dans *L'idéologie allemande*, stipulent que dans le développement agricole, inhérent au dépassement de la « propriété » tribale, se trouve le lieu de la division primordiale entre travail manuel et travail intellectuel. K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, pp.62-70.

¹²⁸ La théorie freitagienne reprenant ici à son compte le concept classique du sociologue allemand Max Weber pour définir le politique. Voir M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003, p.119.

¹²⁹ M. Freitag, *Genèse du politique, op. cit.*, p.88.

unifiée par la structure politique. Dans le politico-institutionnel même traditionnel¹³⁰, ce n'est pas seulement le Souverain et Dieu (ou les dieux) qui dominent la société, mais aussi ce que Supiot nomme « l'empire des lois¹³¹ », qui fait tenir ensemble la société à travers une normativité commune et reconnue (normalement) par tous.

C'est aussi à ce niveau que nous trouvons dans ce nouveau type de totalité sociétale les conditions structurelles de la réflexivité, car l'institution *libère* les pratiques singulières de l'injonction à se conformer toujours immédiatement à la normativité culturelle-symbolique, étant donné que ce n'est plus à ce seul niveau que se confirme l'appartenance à la société. Comme nous l'avons déjà brièvement mentionné avec Filion, la théorie freitagienne, « institutionnaliste », dépasse les épistémologies libérales qui voient dans l'*institué* une négation du sujet, car « l'essence du pouvoir est *de faire vivre autre chose que lui-même, à savoir la culture et la liberté individuelle*¹³² ». Le pouvoir doit donc être appréhendé de façon dialectique, car c'est proprement sa verticalité qui ouvre le champ à une plus libre expression des subjectivités, dimension qui se raffinera dans la modernité. Car si pour Freitag la société archaïque était effectivement une totalité synthétique qui s'unifiait par le culturel-symbolique et le caractère proto-institutionnel de la Référence mythique, elle ne pouvait se soutenir qu'à travers la totalisation d'une Parole qui reproduisait toujours immédiatement une communauté de sens où la singularité se trouvait nécessairement réifiée par l'immanence de l'ordre social. En s'établissant, le pouvoir va médiatiser autrement la domination sociétale, car la ternarité du politique et du droit va participer à rendre visible le lieu d'où s'impose la normativité commune, permettant par le fait même d'être remis en question (chose impensable dans la société archaïque).

¹³⁰ Dit de « premier cycle » par Freitag. Nous verrons plus loin le « deuxième cycle », qui renvoie à la modernité. Voir J.-F. Filion, *Sociologie dialectique*, *op. cit.*, pp.242-249.

¹³¹ A. Supiot. *Homo juridicus*, *op. cit.*, p.85.

¹³² J.-F. Filion, *op. cit.*, p.199.

2.1.2 La modernité comme institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation

Nous avons examiné la spécificité du mode de reproduction politico-institutionnel à partir du concept de pouvoir, comme dépassement des contradictions sociales par le détour d'une normativité instituée transcendant le culturel-symbolique et permettant à la société de perdurer au-delà de la pratique culturelle-empirique, soit par la subjectivation praxique et la subordination à la puissance politique et juridique. Cette institutionnalisation de la société prend racine suivant la typologie freitagienne chez les sociétés traditionnelles, notamment dans les premières formes de royauté. Si la structure de domination de ces sociétés se légitime à partir de fondements religieux, sa logique institutionnaliste ouvre la porte à une mutation réflexive et démocratique. L'avènement de la modernité, notamment par la redécouverte des racines grecques de l'Occident, s'affirme comme recomposition éthico-politique de la société, où c'est l'être humain et non plus le divin qui totalise la structure sociétale.

Dans *Dialectique et société*, Freitag consacre un chapitre à « l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation¹³³ », principe caractéristique du politique moderne. Comme mode politico-institutionnel de deuxième cycle, la société moderne rompt avec la légitimation religieuse de l'ordre socio-juridique, en donnant naissance au *législatif*. Effectivement au fondement de l'État moderne, la différenciation des sphères du pouvoir¹³⁴ met en place pour la société la capacité de s'auto-légiférer, de déterminer elle-même l'orientation des lois. Reconnaisant ses fondements humains, le régime politique moderne se veut passage à l'*autonomie*, radicalement opposé à l'hétéronomie religieuse. Cette institutionnalisation de l'aptitude à transformer les institutions, pouvant apparaître oxymorique pour les perspectives unidimensionnelles¹³⁵, incarne

¹³³ Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle, op. cit.*, p.383.

¹³⁴ Suivant l'analyse classique de Montesquieu des trois types de pouvoir : exécutif, judiciaire et législatif. Montesquieu, *De l'esprit des lois, I*, Paris, Gallimard, 1995.

¹³⁵ C'est-à-dire autant pour les tenants de l'anti-institutionnalisme libéral que ceux de l'État totalitaire, les premiers voyant dans l'institution une menace intrinsèque à la liberté individuelle et les seconds refusant toute remise en cause d'un ordre qui se fantasme comme la coïncidence immédiate entre le réel et la Vérité du Parti.

surtout au niveau historique une certaine *réalisation* de la richesse dialectique émanant du pouvoir politique, en ceci qu'il dégage, par sa verticalité institutionnelle, un espace critique permettant éventuellement de faire coïncider l'esprit des lois avec la réalité sociale, suivant les idéaux de liberté et d'égalité qui fondent ce type de société. La porte s'ouvre ici pour préciser la spécificité de la transcendance moderne, émanant des institutions.

2.1.3 Le grand Sujet et la référence transcendantale moderne

Nous avons, dans notre premier chapitre, donné une consistance anthropologique à la Référence transcendantale, fondement ontologique des sociétés humaines, toujours régies par l'ordre du sens. Animal qui se spécifie par le symbolique, l'homme se soutient, comme souligné par Dufour, sur un grand Sujet garant de son inscription dans une totalité transcendantale. Cette référence surplombante, *au nom de laquelle* le sujet place son action, permet d'instituer l'*Interdit* (primordialement de l'inceste et du meurtre) et porte en elle les nécessités de la subjectivation et des conditions à l'humanisation (passant toujours par les médiations spécifiques d'une société particulière).

Les sociétés archaïques s'unifiaient à travers le Mythe et la « Grande Parole », les royautés traditionnelles par la religion (les dieux puis Dieu). Les sociétés modernes, de leur côté, rejettent l'hétéronomie des croyances archaïque et traditionnelle, qui projettent à l'extérieur du monde humain la légitimité des formes d'*institutionnalité*. Pourtant, elles ne peuvent être considérées comme exemptes de transcendance, car elles font de la Raison et des droits naturels des hommes l'armature idéologique¹³⁶ au fondement des institutions politiques. En porte-à-faux avec les théories de la modernité

¹³⁶ Pierre Legendre parlerait d'*armature dogmatique*, axiomes non-négociables qui permettent la permanence de l'*institutionnalité* d'une société donnée.

comme *désenchantement du monde*¹³⁷, les analyses de Freitag, ainsi que de Dufour et Legendre reconnaissent ainsi que la verticalité symbolique ne meurt pas avec le droit divin, mais se recompose dans des institutions transcendantales porteuses de nouvelles croyances et d'un rapport au monde qui fait de l'Homme (dans sa formalité et son abstraction) le Sujet prétendant à la véritable maîtrise du devenir historique. Passant de la transcendance religieuse au transcendantal éthico-politique, la mutation moderne des institutions prend notamment assise sur les idéaux bourgeois, bien exemplifiés par les deux premiers termes de la devise française issue de la Révolution : liberté, égalité. Cela dit, l'idéalité éthico-politique va se fixer directement dans le *sujet*, car c'est bien lui, comme être doué de raison, qui a comme tâche d'assumer l'universalité de la liberté. Il s'opère donc un déplacement du lieu d'où se déploie la logique transcendantale de la société, celle-ci ne se totalisant plus en référant à un *au-delà* divin ontologiquement séparé du monde terrestre. Le transcendantal part alors du bas, car c'est maintenant « l'individu en tant que *citoyen* qui est transcendantalisé, non dans son existence concrète-empirique, mais dans le principe d'intériorité subjective idéalisée qui fonde l'autonomie¹³⁸ ». La modernité représentant en effet pour Freitag une « abstraction et une intériorisation de la transcendance¹³⁹ », le sujet compris comme *citoyen* saura dialectiser les formes de l'objectivité symbolique qu'incarne les idéaux abstraits modernes, en portant *a priori* ses promesses de maîtrise et de réflexivité (nous développerons plus en profondeur ce point quand nous aborderons précisément la subjectivation moderne).

C'est à cette lumière que nous pouvons saisir le caractère transcendantal du Peuple dans la communauté politique moderne, agissant comme grand Sujet porteur de la souveraineté par laquelle se totalise la société. Comme Tiers séculier, le Peuple est la

¹³⁷ Concept classique introduit par Max Weber pour qualifier la logique moderne, repris notamment par Marcel Gauchet pour théoriser une mutation anthropologique ayant pour base la sortie de la religion. Voir M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

¹³⁸ M. Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, *op. cit.*, p.387.

¹³⁹ *Ibid.*

figure faisant tenir ensemble les institutions politiques sous la modernité, conservant la logique inhérente à ce que Dufour nomme les *Noms de Dieu*¹⁴⁰. Cette dimension subjectivante typique de sociétés sécularisées permet de faire perdurer la croyance au-delà de la religion, en des institutions sociétales en un sens sacralisées¹⁴¹ car conformes aux idéaux d'autonomie et de réflexivité qui fondent la communauté ainsi que comme incarnation d'une *volonté générale*, populaire, surplombant la collection des intérêts particuliers que serait a priori la « société civile¹⁴² ». L'État-nation représentant la forme d'unification sociétale la plus caractéristique de la modernité, c'est vers lui que nous nous tournerons maintenant.

2.1.4 L'État-nation comme communauté politique

Carl Schmitt disait, dans une étude devenue classique, que « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés¹⁴³ ». Si l'affirmation de Schmitt se confine à la théorie politique, elle exprime néanmoins la certaine continuité politico-institutionnelle entre les sociétés traditionnelles (royautés) et les sociétés modernes, ces dernières se constituant autour de l'État-nation, nouveau porteur du caractère transcendantal de la société.

L'État, structure abstraite à prétention universaliste, représente la centralisation des institutions dans un appareil politique détenant, comme nous l'avons déjà souligné avec Max Weber, le *monopole de la violence légitime*. Structure légale, c'est la sphère législative qui spécifie son caractère moderne, prenant sur elle l'idéal d'autonomie de la société. Or, cette société, doit s'incarner encore dans une appartenance communautaire donnant une orientation particulière à l'universalisme étatique : c'est

¹⁴⁰ D.-R. Dufour, *On achève bien les hommes*, op. cit., p.133.

¹⁴¹ Voir notamment Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.

¹⁴² Nous référons ici au terme de société civile en son sens hégélien, c'est-à-dire comme espace social essentiellement contractuel.

¹⁴³ C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p.46

le rôle que va jouer la nation dans le procès historique de la modernisation. Freitag la définit en ces termes :

la nation est la forme qu'a prise la dimension communautaire de la formation sociale lorsque le principe d'unité opératoire de la société et donc son mode de production ont été socialement produits, objectivés et explicités sous le mode d'un système institutionnel centralisé et universaliste, c'est-à-dire lorsqu'il a pris la figure classique de l'État¹⁴⁴.

Indissociable de la naissance de l'État moderne, cette définition de la nation, fournie par le sociologue helvético-québécois, précise comment se totalise la société sous la modernité, en dialectisant universalisme étatique et particularisme national. En effet, la forme-État ne pouvant se soutenir sur une pure abstraction, l'émancipant finalement de tout ordre symbolique concret, la nation trace les contours socio-historiques d'une communauté politique particulière, cimentée par une mythologie, une histoire et un destin communs. Comme dépassement des appartenances ethniques¹⁴⁵ par l'unification de la société en une « communauté de citoyens¹⁴⁶ », la nation recompose l'identité sociétale suivant les principes du politique moderne. En effet, l'inscription dans la structure sociétale passe maintenant par la participation politique (la figure du citoyen), garantie par les institutions communes forgées dans le procès historique d'une nation particulière. Tel que mentionné par Jacques Beauchemin, la nation devient le sujet politique qui donne aux sociétés modernes un caractère transcendantal, en tant que « synthèse de l'identité collective et sublimation de la diversité sociale¹⁴⁷ ». Son *grand récit* légitimateur, qui fonde la dette que les citoyens ont à l'égard de leur communauté, agit finalement comme médiation posant les conditions à l'émancipation possible à partir de l'investissement des institutions politiques, a priori réflexives, rationnelles et

¹⁴⁴ M. Freitag, « Une théorie pour la nation », pp.66-67, in *Formes de la société. Vol. 2 Nation, ville, architecture*, Montréal, Liber, 2018.

¹⁴⁵ Nous savons que la France, par exemple, s'est unifiée en faisant des Occitans, Alsaciens, Bretons, Provençaux, etc., primordialement des citoyens français, qui sont porteurs de droits à travers cette appartenance nationale, au détriment de leurs déterminations ethniques.

¹⁴⁶ D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 2003, p.59.

¹⁴⁷ J. Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2007, p.40

laïques¹⁴⁸. En effet émancipé du religieux, le lien social se perpétue par la médiation politico-institutionnelle qu'est la citoyenneté, ce que nous aurons l'occasion de développer dans la prochaine section.

2.2 Idéaltype du sujet politique et la subjectivation moderne

Les sociétés modernes, comme mode de reproduction politico-institutionnel de deuxième cycle, conservent tel qu'il a été mentionné la logique verticale des sociétés traditionnelles, en sécularisant les institutions et en faisant de la Raison l'idéologie de légitimation encadrant la praxis politique. Celle-ci s'inscrit dans une communauté politique particulière, nationale et formellement portée par la volonté générale spécifique de *l'esprit d'un peuple*. Or, ce peuple est incarné par une communauté de citoyens, représentative du lien social moderne. À travers ce type de société, démocratique, se forge donc un type particulier de subjectivité, qui doit intérioriser une normativité sociale rationnelle et civique. C'est ce que nous étudierons en traçant les contours de la subjectivation par la citoyenneté et en saisissant les particularités de la discipline proprement moderne, qui selon notre point de vue concorde avec l'étude freudienne des pathologies de la répression sociale.

2.2.1 Le citoyen comme incarnation du sujet social moderne

Selon Dominique Schnapper, la communauté politique moderne se comprend comme forme de « transcendance par la citoyenneté¹⁴⁹ ». Héritière en ce sens de la *polis*

¹⁴⁸ D. Schnapper précise à cet égard le rôle fondamental de la laïcité pour la communauté stato-nationale, en ceci « qu'elle permet de transcender la diversité des appartenances religieuses, de consacrer dans le passage des croyances et des pratiques, de faire du domaine public le lieu, religieusement neutralisé, commun à tous les citoyens ». Schnapper, *op. cit.*, pp.73-74.

¹⁴⁹ D. Schnapper, *op. cit.*, p.121.

grecque et des institutions romaines¹⁵⁰, la modernité politique reconnaît la centralité de la séparation public/privé, celle-ci affirmant la primauté de l'espace public, lieu spécifique du *monde commun*¹⁵¹. Reléguant les appartenances culturelles-symboliques à la sphère privée (religion, groupe ethnique, etc.), c'est la médiation politique qu'offre la citoyenneté qui inscrit le sujet dans la totalité nationale, comme véhicule praxique et réflexif. L'exercice de la citoyenneté renvoyant à la capacité subjective de façonner les institutions publiques (d'abord par le suffrage universel), le citoyen exprime le caractère toujours dialectique du sujet social, car l'affirmation de la liberté individuelle passe à travers le nécessaire assujettissement aux lois communes.

Précisons que nous ne dressons pas ici le portrait purement épistémologique du sujet moderne, dont la pensée cartésienne a fourni le modèle le plus emblématique. Même s'il peut dire des choses considérables sur son époque (ce que nous tâcherons d'ailleurs de tout de même faire ressortir, et ce à plusieurs niveaux¹⁵²), le sujet cartésien ne peut à lui seul faire état du rapport moderne à la subjectivité, celle-ci étant encadrée par des institutions politiques socio-historiques. C'est donc en proposant une lecture sociologique du sujet moderne que nous nous sommes arrêtés sur le *citoyen*, comme sujet synthétique de sociétés enracinant la Raison dans l'histoire. En effet, c'est bien à travers cette figure que l'individu est rattaché, dans la modernité, à une société reconnue comme telle, société qui se totalise, tel qu'il a déjà été souligné, par l'État surplombant les intérêts particuliers issus de la *société civile* et du procès de différenciation. Comme citoyen, l'individu titulaire de droits se trouve porteur de souveraineté, ayant la capacité d'agir sur la structure politique garante du pouvoir et tendancielle incarnation de la volonté générale. Les *droits* du sujet, posés comme

¹⁵⁰ En ayant toutefois la prétention d'universaliser le *demos*, celui-ci étant réduit en Grèce comme à Rome à ce qui peut constituer ce qu'on nomme une « oligarchie », composition politique finalement contraire à l'idéal démocratique.

¹⁵¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, 1988.

¹⁵² Il sera notamment question, plus loin, des spécificités du solipsisme moderne, du libéralisme et de l'individualisme, qui nous permettront de transiter vers les postulats anthropologiques de la postmodernité.

naturels et inaliénables, sont eux-mêmes le produit de l'action législative des hommes (Déclaration des droits de l'homme, Constitution, etc.) et sont indissociables de *devoirs*, imposés au citoyen en tant qu'il assume la normativité éthico-politique de sociétés se donnant l'autonomie rationnelle comme horizon transcendantal. En ce sens, la *République* représente la structure politique idéaltypique du régime sociétal moderne, puisant aux sources de la pensée et des institutions antiques qui font de la chose publique (*res publica*) le matériau que façonne le citoyen dans la vie en commun. C'est donc à travers cette revalorisation républicaine du citoyen comme sujet politique que la modernité rompt avec ce qui sera désormais considéré comme un despotisme monarchique et religieux, non conforme au projet d'autonomie¹⁵³.

Nous n'abordons pas ici la dimension libérale de la modernité, stipulant notamment la primauté ontologique de l'individu sur le tout social. Ce procès, qui est inhérent au développement de la propriété privée puis de l'institutionnalisation du capitalisme, sera analysé dans le troisième chapitre, en tant qu'il renvoie plutôt aux racines desquelles se déploiera la « reproduction décisionnelle-opérationnelle¹⁵⁴ ». Pour le moment, nous notons que cette primordialité moderne du sujet compris comme individu, en plus d'être héritière d'un rapport chrétien au monde¹⁵⁵, reste nécessairement ancrée dans des institutions politiques et légales, agissant comme Tiers symbolique et unificateur.

L'accession au statut de citoyen se réalise à la *majorité*, moment où le sujet est considéré comme responsable de ses actes du point de vue de la loi. Coïncidant avec l'âge adulte, le statut de majeur exprime la reconnaissance sociétale de l'autonomie du sujet, ayant acquis, à travers l'éducation, les outils nécessaires pour pleinement

¹⁵³ Dans les faits, nous sommes conscients qu'un nombre important d'États modernes sont encore aujourd'hui des monarchies constitutionnelles. Pire : que la modernisation de l'État s'est d'abord élaborée au sein même de monarchies dites absolues. Cela étant dit, le choix de la démarche idéaltypique nous amène à brosser un portrait sociologique qui, s'il est instruit aux faits historiques, peut prendre des libertés sur la réalité purement empirique, du moment qu'il arrive à saisir la logique inhérente à des institutions sociales spécifiques. Si le pouvoir du souverain permet d'engendrer la souveraineté du peuple, c'est bien la deuxième qui incarne le mieux la forme proprement moderne du pouvoir.

¹⁵⁴ Terme qui renvoie à l'objectivation sociale sous la postmodernité, selon Michel Freitag.

¹⁵⁵ Voir notamment l'étude classique de Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

participer à la vie collective. C'est vers la spécificité de ce procès d'éducation moderne que nous nous tournerons maintenant, comme socialisation ou, pour reprendre la lecture de Jean-Pierre Lebrun, comme *subjectivation*.

2.2.2 L'École comme instance de subjectivation

Émile Durkheim, fondateur de la sociologie française, a développé dans son œuvre une lecture institutionnaliste de la société, qui consacre une place importante à l'éducation comme fait social. Héritier de l'anthropologie philosophique aristotélicienne, Durkheim reconnaît en l'humain un animal social : « l'homme n'est un homme que parce qu'il vit en société¹⁵⁶ ». De cette dimension ontologique attribuée à la socialité humaine découle la nécessité de penser la *socialisation*, comme procès d'inscription de l'individu dans un groupe social qui le transcende. Forme spécifique de socialisation, l'éducation a particulièrement intéressée la sociologie française naissante. Durkheim la définit en ces termes :

*l'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné.*¹⁵⁷

À cette lumière, nous avancerons d'abord ceci : là où il y a société, il y a éducation. Inhérente aux sociétés humaines, l'éducation est un principe civilisationnel qui, comme nous l'avons dit, porte la nécessité de socialiser l'individu dans une totalité qui lui préexiste. En effet, le bébé naissant arrive dans un monde déjà formé, dans une société particulière ayant ses normes, ses valeurs, son histoire, ses institutions. Il rencontre les générations précédentes, qui le prendront en charge et lui apprendront les règles de la société comme celles de l'humanité. Durkheim soulève effectivement comment la

¹⁵⁶ E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950, p.152.

¹⁵⁷ E. Durkheim., *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1922, p.51. Nous soulignons.

différence générationnelle est une condition à l'éducation : ce sont les anciens qui accueillent forcément les nouveaux venus dans le monde. L'enfant ne portant pas automatiquement les codes de la socialité en lui, des adultes doivent agir comme médiateur pour qu'il intériorise et apprenne ce qui est nécessaire à la vie sociale, qui est le propre de la condition humaine. Le contenu de l'éducation diffère selon les sociétés, mais sa logique, qui est celle de la transmission, est commune à chacune d'entre elles. Si les sociétés du Moyen Âge reposaient sur l'éducation chrétienne, celles de la modernité tendent à favoriser l'éducation rationaliste. Mais il se dégage chez toutes les sociétés la nécessité de l'autorité éducatrice, qui se fonde sur la distinction hiérarchique entre enfants et adultes, les premiers ayant à être socialisés par les seconds.

Comme sociologue de la modernité, Durkheim s'intéresse donc à l'institution scolaire de son temps, autant dans sa réalité concrète qu'à travers les idéaux qui la fonde. L'école s'avère en effet l'instance de socialisation majeure de la société politique moderne, ayant vocation à former des citoyens. Au contact de l'*éducation morale*, l'enfant développe le « sens social¹⁵⁸ » qui lui permettra de se rendre véritablement membre de la communauté politique à laquelle il appartient. Il incombe à l'école de transmettre les éléments moraux spécifiques de la société dans laquelle va évoluer le sujet, afin de tracer les contours qui donnent du relief à la liberté subjective. Au sein de la société moderne et plus précisément française, c'est la *morale laïque*¹⁵⁹ qui doit être enseignée, incarnant l'esprit national comme l'idéalisme universaliste. En effet, l'éducation morale française moderne se doit d'être rationaliste pour Durkheim, car c'est bien la Raison qui porte maintenant sur elle la transcendance sociale. À travers l'enseignement des sciences et de l'histoire, l'enfant développe son sens critique comme son souci d'appartenance à une société concrète. Ce n'est plus l'autorité

¹⁵⁸ E. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1925, p.217.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.25.

traditionnaliste de la religion qui surplombe le futur sujet, mais plutôt celle de l'impersonnalité de la raison, à laquelle chacun doit se soumettre.

La sociologie durkheimienne de l'éducation scolaire permet de comprendre les particularités de la mutation moderne de l'autorité. Cette dernière, contrairement aux idées reçues, ne doit pas être considérée comme dissoute dans la modernité¹⁶⁰, mais plutôt reconfigurée à l'aune des nouveaux principes unificateurs de la société. Pour éclairer de façon plus concrète ce propos, nous discuterons brièvement plus loin l'importance de la figure du maître dans la sociologie durkheimienne de l'école. Pour l'instant, considérons que pour Durkheim, « la morale est un système de règles d'action qui pré-déterminent la conduite¹⁶¹ », c'est-à-dire une structure normative prescriptive de certains types d'agissement et impératrice d'obéissance. La règle étant, « par essence, quelque chose d'extérieur à l'individu¹⁶² », elle s'impose au sujet et nécessite de celui-ci son respect. L'obéissance à ses commandements, émanant de l'autorité du système moral, permet au sujet de développer discipline et sens du devoir (concepts fondamentaux pour le sociologue), qualités nécessaires à l'exercice de la citoyenneté. La force morale dont l'école se fait la gardienne demande effectivement la soumission de l'enfant à ses règles, lui communiquant les interdits sociaux, mais non dans l'optique de le dominer au profit de l'intérêt personnel des figures d'autorité, mais plutôt dans celle de le libérer d'une tyrannie égotique susceptible de le rendre étranger à toute vie sociale. En effet, Durkheim voit en l'enfant un être « individuel et asocial¹⁶³ » à la naissance, qui a besoin de l'éducation pour devenir pleinement humain, c'est-à-dire un être socialisé. En accord avec Kant dans sa lecture anthropologique de l'éducation, pour qui la « discipline transforme l'animalité en humanité¹⁶⁴ », la pensée

¹⁶⁰ Ce qui s'inscrit ici en faux avec toutes les thèses de la « crise du monde moderne » (René Guénon), qui opposent de façon binaire Tradition et Modernité sans prendre en considération la spécificité d'une tradition proprement moderne. Voir R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946.

¹⁶¹ E. Durkheim, *ibid.*, p.44.

¹⁶² *Ibid.*, p.48.

¹⁶³ E. Durkheim, *Éducation et sociologie, op. cit.*, p.66.

¹⁶⁴ E. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2004, p.94.

durkheimienne considère que l'homme doit être humanisé par les institutions de la société. Suivant cette logique, l'école apparaît comme l'instance moderne garante du caractère institué de l'animal humain, imposant le système d'interdit qui permettra au sujet de se constituer.

La subjectivation par l'école, qui développe chez le sujet la *morale civique*¹⁶⁵, peut être considérée comme un procès d'émancipation par la limite. Dévoilant ici la « logique institutionnaliste¹⁶⁶ », l'autorité scolaire doit permettre à l'enfant de ne pas être prisonnier de ses pulsions en développant discipline et maîtrise de soi. Héritière des principes de la *scholè* grecque, qui se donnait comme tâche de développer le *logos* au détriment des *épithumiai* (pulsions-passions)¹⁶⁷, l'école républicaine fait de l'examen rationnel le pilier de son programme, principe primordial pour la participation à la vie de la cité. Au contact de l'éducation morale, ayant comme fonction « de déterminer la conduite, de la fixer, de la soustraire à l'arbitraire individuel¹⁶⁸ », l'élève apprend à sortir de lui-même, à reconnaître son caractère social et à étudier les arides mais essentielles œuvres de l'esprit humain. Être sujet, comme le pense les Grecs, à l'*hybris* (la démesure), le petit humain apprend par l'éducation la modération de ses désirs. En proie à l'illimité, l'enfant, écrit Durkheim, « ne sait pas distinguer le possible de l'impossible, et, par conséquent, il ne sent pas que la réalité oppose à ses désirs des limites infranchissables¹⁶⁹ ». Voilà pourquoi l'école doit *élever* (verbe qui renvoie d'ailleurs au terme « élève ») l'enfant à la raison, l'amener à intérioriser le *sens des limites* qui permet d'éviter de tomber dans le despotisme et l'illusion de toute-

¹⁶⁵ E. Durkheim, *Leçons*, op. cit., p.130.

¹⁶⁶ Logique qui se caractérise comme dépassement dialectique de l'opposition liberté/contrainte, celles-ci pouvant être articulées et comprises comme deux moments d'une même totalité, où la limite n'est qu'une condition de l'absolu.

¹⁶⁷ Voir notamment la lecture anthropo-psychanalytique qu'en fait D.-R. Dufour dans *Le Délire occidental*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2014, pp.191-200.

¹⁶⁸ E. Durkheim, *L'éducation morale*, op. cit., p.46.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.132.

puissance¹⁷⁰. La limite posée par la morale scolaire, fondée en raison, a comme fonction de libérer l'enfant d'un certain égoïsme originel, qu'il ne soit plus l'esclave de ses passions afin de pouvoir peaufiner une conscience du collectif le rendant apte à exercer son devoir de citoyen. L'école doit donc créer des sujets aptes à la vie politique, et c'est en cela qu'elle est instance de subjectivation.

La sociologie institutionnaliste de Durkheim met ainsi l'accent sur ce que Hegel conçoit comme la « disposition d'esprit politique¹⁷¹ » du sujet, disposition qui doit être nourrie par l'éducation morale. En effet, la subjectivation scolaire doit rattacher l'individu à la patrie et à son histoire, c'est-à-dire à la société à partir de laquelle s'épanouira sa liberté. Durkheim, dans ses *Leçons*, souligne effectivement que le patriotisme est « l'ensemble des idées et des sentiments qui attachent l'individu à un État déterminé¹⁷² ». Cette appartenance à la patrie et à son État, loin d'être un fétichisme ancestral, s'affirme dans la modernité comme conscience du caractère social et historique de l'homme, ce dernier pouvant se réaliser à travers les institutions rationnelles de la nation. L'État, loin de l'image du Léviathan tentaculaire décrié par les libéraux¹⁷³, incarne comme nous l'avons dit plus tôt l'instance institutionnelle garante de la liberté subjective. Comme l'écrit Durkheim :

on peut comprendre qu'il n'y avait rien d'exagéré à dire que notre individualité morale, loin d'être antagoniste de l'État, en était au contraire le produit. *C'est lui qui la libère*. Et cette libération progressive ne consiste pas simplement à tenir à distance des individus les forces contraires qui tendent à l'absorber, *mais à aménager le milieu dans lequel se meut l'individu pour qu'il puisse s'y développer librement*. Le rôle de l'État n'a rien de négatif. Il tend à *assurer l'individuation la plus complète* que permette l'état social.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Durkheim rapproche à cet effet le despote et l'enfant, les deux étant mus par une volonté de toute-puissance incarnant surtout l'impuissance réelle de ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes. *Ibid.*, p.62.

¹⁷¹ J.-F. Filion, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, 2014, p.111.

¹⁷² E. Durkheim, *Leçons*, *op. cit.*, p.169.

¹⁷³ Dont l'adversaire principal de Durkheim, Herbert Spencer, fournit une bonne illustration dans *L'individu contre l'État*, Paris, Manucius, 2008.

¹⁷⁴ E. Durkheim, *op. cit.*, p.164. Nous soulignons.

Ainsi, la structure étatique n'agit en rien comme une négation de l'individu, mais plutôt comme le Tiers qui lui permet d'exister et de se constituer. Ne réduisant pas l'individualisme des sociétés modernes à un pur égoïsme, le sociologue arrive à dépasser les oppositions binaires entre subjectivité individuelle et objectivité sociale en articulant l'individuation au sein de la société. L'individualisme propre à la société politique française pouvant être entendu comme « la glorification, non du moi, mais de l'individu en général¹⁷⁵ », la totalité sociétale unifie donc de façon dialectique l'universel et le particulier. En effet, la sacralisation de l'individu ayant une signification sociale forte, qui scinde ensemble les sujets autour de la citoyenneté, a « pour premier dogme l'autonomie de la raison et pour premier rite le libre examen¹⁷⁶ ». Le sujet qui développe sa subjectivité se trouve donc en parfaite conformité avec l'idéal national, procès passant par l'école obligatoire, gratuite et laïque.

Suivant les lectures marxistes des institutions modernes¹⁷⁷, nous pourrions objecter que l'école et l'État ne défendent non pas des intérêts universels, mais plutôt particularistes et nationaux. Rien n'est plus faux selon Durkheim, car ces postures nient l'universalisme réel dont sont porteuses les institutions modernes. Dans un esprit toujours dialectique (même s'il ne s'en revendique pas), le sociologue stipule que le patriotisme n'est pas *a priori* la négation du cosmopolitisme, à partir du moment où « l'idéal national se confon[d] avec l'idéal humain¹⁷⁸ ». « Que l'État n'ait d'autre but, écrit Durkheim, que de faire de ses citoyens des hommes, dans le sens complet du mot, et les devoirs civiques ne seront qu'une forme plus particulière des devoirs généraux de l'humanité¹⁷⁹ ». Voilà une définition qui s'applique parfaitement à la subjectivation scolaire, en tant qu'elle est vectrice d'une morale civique qui fait de la raison humaine

¹⁷⁵ E. Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p.270.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Qui stipulent, pour caricaturer, que la superstructure politique ne représente que le reflet de la base économique sur laquelle repose la domination bourgeoise.

¹⁷⁸ E. Durkheim, *Leçons*, *op. cit.*, p.170.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.171.

la force motrice de la société, et où la formation du citoyen n'est que le moyen concret de tutoyer l'Homme dans toute son universalité.

2.2.3 Le maître-instituteur à la place d'exception

Nous avons abordé rapidement la question moderne de l'autorité, qui émane du caractère transcendantal de la Raison. L'État-nation, quant à lui, constitue la forme moderne que prend la société, comme totalité supra-individuelle ou communauté politique composée de citoyens. En son sein, ce sont les lois qui font autorité sur l'activité humaine. Or, qu'en est-il de l'incarnation de l'autorité à l'école, quand celle-ci a comme mission de former des sujets libres agissant au nom de principes impersonnels ?

Au sein des établissements de l'éducation nationale, c'est l'*instituteur* qui se trouve détenteur légitime de l'autorité. Du latin *institutio*, ce terme renvoie directement à la fonction des institutions sociales : « instituer l'être humain, [...] en l'inscrivant dans une communauté de sens qui le lie à ses semblables¹⁸⁰ ». Autorité dans la classe, il doit permettre à ses élèves d'être à la hauteur des valeurs, normes et idéaux d'une société politique moderne et rationaliste. Comme l'écrit Supiot, « 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 ordre¹⁸¹ ».

Ici se trace ce qui pourrait apparaître, à première vue, comme un paradoxe : l'autorité moderne, impersonnelle dans ses visées, doit s'incarner dans une personne concrète pour mener à bien ses objectifs. En effet, l'instituteur se trouve à occuper ce que Lebrun nomme la *place d'exception*, c'est-à-dire le lieu indiscutable de l'autorité, au sein même d'une société qui fait de la discussion rationnelle son fondement supra-

¹⁸⁰ A. Supiot, *Homo juridicus*, op. cit., p.77.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.77.

individuel. Car l'instituteur n'est pas l'accompagnateur postmoderne : il doit assumer l'autorité qu'il a sur ses élèves, la société lui reconnaissant les connaissances comme les compétences nécessaires, dont témoigne son diplôme sanctionné par l'administration publique. L'instituteur atteste également de la « différence de place » inhérente à une autorité toujours fondée sur la distinction générationnelle, distinction propre à la condition humaine. N'étant pas encore un sujet, l'enfant doit se soutenir, comme l'avons évoqué au premier chapitre, sur une figure ternaire garante de sa subjectivation : parent, éducateur, maître, prêtre, etc. Dans la société politique moderne, construite autour d'institutions républicaines, c'est le maître laïc qui est porteur de l'autorité sociale, selon Durkheim¹⁸².

Incarnation de la verticalité de la raison, le maître laïc est et doit être l'autorité morale qui permet à l'enfant de se subjectiver. Maître de lui-même (d'où son nom), soumis à la raison et au devoir moral d'en transmettre les codes, il est celui qui introduit les plus jeunes générations aux règles de la société. Profondément épris lui-même des valeurs modernes, celles qui donnent toute sa verticalité à la morale civique, le maître a intériorisé dans sa propre jeunesse le sens du devoir, la discipline et l'esprit rationnel qui font de lui un sujet social et un membre de la communauté nationale. Ce sont précisément ces qualités, qui le constituent comme sujet à part entière et adulte détenteur de savoir, qui donnent à l'éducateur l'autorité sur l'enfant, encore étranger à la contrainte sociale. Ainsi se justifie la place d'exception qu'il occupe, représentant l'*instance phallique* qui va inviter l'enfant à symboliser ses pulsions. Par les règles et les pénalités, le maître pose les limites inhérentes à la vie en société tout en développant chez l'enfant, comme le souligne Durkheim, « le goût de la vie collective¹⁸³ », soit le désir de participer au monde commun à partir duquel s'enracine autant la citoyenneté que la condition humaine.

¹⁸² E. Durkheim, *L'éducation morale, op. cit.*, p.149.

¹⁸³ *Ibid.*, p.215.

Or, si le maître se trouve à coïncider avec la fonction de l'instance phallique dont fait état la psychanalyse néo-lacanianne de Jean-Pierre Lebrun, en ceci qu'il limite nécessairement la toute-jouissance de l'enfant au profit de la société concrète¹⁸⁴, cette « castration » n'a pas lieu dans l'optique d'une soumission à des divinités ou des chefs tyranniques, mais plutôt dans celle de le faire consentir à l'impersonnalité et à l'abstraction de la raison, constitutive d'une subjectivité libre et apte à délibérer et penser par elle-même au sein d'une société d'individus citoyens. En effet, Durkheim prend soin de préciser cette dimension fondamentale de l'autorité magistrale : comme interprète et représentant de la règle, 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 oblige¹⁸⁵.

Loin de servir ses intérêts personnels, le maître soumet les enfants à l'ordre impersonnel de la raison comme il s'y soumet lui-même, les dépassant tous comme instance morale et abstraite constituant la transcendance de la démocratie moderne. Car en effet, « [l']assujettissement de l'homme à l'homme, écrit Durkheim, est immoral ; c'est seulement devant la règle impersonnelle et abstraite que la volonté humaine doit apprendre à se soumettre¹⁸⁶ ». C'est pourquoi le sociologue prône une éducation scolaire où l'enfant rencontrerait une pluralité de maîtres, afin d'éviter de devenir « une copie servile de l'exemplaire unique qu'il aurait constamment sous les yeux¹⁸⁷ ». C'est dire comment l'éducation républicaine doit se méfier de l'imposition des valeurs personnelles des instituteurs, afin que l'enfant puisse développer le sens

¹⁸⁴ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.105.

¹⁸⁵ E. Durkheim, *L'éducation morale*, op. cit., p.150.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.142.

¹⁸⁷ *Ibid.*

critique d'un homme digne de ce nom, dont la « conscience publique¹⁸⁸ » sait reconnaître la légitimité des lois rationnelles qui s'imposent dans la société laïque.

Le maître-instituteur, autorité légitime, « est l'organe d'une grande personne morale : c'est la société¹⁸⁹ ». Médiateur essentiel pour la socialisation de l'enfant dans la communauté politique nationale, il est, selon Durkheim, « l'interprète des grandes idées morales de son temps et de son pays¹⁹⁰ », comme le prêtre pouvait l'être pour la société chrétienne. En ce sens, Durkheim précise encore ici comment la modernité conserve la logique sacrale pour unifier la société en une totalité de sens, la « foi intérieure¹⁹¹ » du maître en la transcendance des valeurs sociales en étant un probant témoignage. Projetés au-dessus des individus, les principes moraux de la société moderne, dont l'école est garante de leur transmission, sont autant indiscutables qu'une condition pour la discussion publique, car ils stipulent la sacralité de la raison humaine comme source de toute forme de légitimité politique.

2.2.4 La question de la famille moderne

Notre exposé de la subjectivation moderne accorde une attention particulière à l'école, comme lieu de déploiement d'une éducation morale, disciplinaire et civique qui assume l'individuation des jeunes générations au sein de la structure politico-institutionnelle. La prépondérance donnée à cette instance pourrait être considérée comme une impasse, en ceci qu'elle tend à minimiser l'importance de la famille comme lieu primordial de socialisation. Or, nous profiterons des prochaines lignes pour préciser le rapport famille/école/société dans la construction de notre idéaltype de la subjectivation moderne, tout en en considérant les limites.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.150.

¹⁸⁹ E. Durkheim, *Éducation et sociologie*, *op. cit.*, p.68.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

Si la famille est effectivement une institution à part entière de la modernité, ce n'est pas à travers elle, comme dans les communautés archaïques structurées par le système de parenté, que se totalise la société. Cependant, ce n'est pas pour autant qu'elle n'est pas un pilier de la socialisation bourgeoise, à partir duquel s'ancre la sphère domestique et privée. Typologiquement, la famille dite bourgeoise est l'expression de l'esprit moderne des institutions, étant encadrée par le droit (familial, matrimonial, etc.). Comme produit d'une union fondée sur l'amour, la famille moderne est néanmoins, formellement, le résultat d'une rencontre de volontés libres et convergentes (de deux sujets majeurs qui sont de sexe différent, homme et femme), unis par les liens du mariage, cadre légal de la cellule familiale. De type nucléaire, la famille constitue le foyer domestique, lieu de socialisation primaire des enfants où, mère puis père tâcheront de donner à leur progéniture les moyens de se débrouiller dans la vie. En effet, comme le souligne Daniel Dagenais, la conception moderne de la parenté implique, comme objectif fondamental, l'individuation de la descendance : « les parents font tout pour que leurs enfants se détachent d'eux et voguent de leurs propres voiles alors que la famille traditionnelle les formait en vue de sa propre reproduction.¹⁹²» Ainsi, l'autorité paternelle, puis parentale, est celle qui doit permettre à l'enfant de se constituer comme sujet, c'est-à-dire d'en faire des individus adultes autonomes et libres, plutôt que des perpétuateurs de l'économie domestique. Légalement à charge de leur progéniture, les parents sont la source première d'autorité face à l'enfant, et en sont tenus responsables jusqu'à ce que celui-ci atteigne la majorité civile, moment où la société lui reconnaît son statut d'adulte. Au sein de la famille, écrit Hegel,

l'éducation a pour destination négative d'élever les enfants, en partant de l'immédiateté naturelle dans laquelle ils se trouvent originellement, jusqu'à la subsistance par soi et à la personnalité libre et, en cela, jusqu'à la capacité de sortir de l'unité naturelle de la famille.¹⁹³

¹⁹² D. Dagenais, *La fin de la famille moderne*, Québec, PUL, 2000, p.23.

¹⁹³ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, p.339.

C'est donc dire que la tâche de l'éducation familiale est précisément d'amener l'enfant à l'affranchissement de la tutelle qu'elle exerce sur lui, afin d'entrer « réellement » dans la société politique. Émancipé de l'*oikos* (la maisonnée), le sujet peut investir les institutions publiques comme citoyen. Face à la chaleur du foyer, où domine l'amour et l'affection, Durkheim, quant à lui, met l'accent sur la tâche qu'a l'école de libérer l'enfant « de cette dépendance trop étroite¹⁹⁴ », en le soumettant justement aux « froids » impératifs du *logos* et de la rationalité. En effet, si la famille ouvre à l'autorité et à la solidarité, la dimension affective de ses fondements ne prépare pas suffisamment l'enfant à l'*ethos* de la société moderne, d'où l'importance de l'école comme éducation à la société politique, basée sur le devoir impersonnel, la discipline et la raison.

Voilà donc pourquoi la typologie de la subjectivation moderne que nous présentons tend à accorder une importance particulière à l'école comme instance d'autorité sociétale. Cela dit, le noyau familial reste en dialogue avec les institutions publiques, justement par leur reconnaissance de la *place d'exception* et de la *différence de place* qu'elle instaure. D'ailleurs, c'est bien l'œdipe qui fournit la forme la plus caractéristique de la subjectivation au sein de la famille moderne, et sa structure se trouve encore en adéquation avec les fondements de l'autorité du maître, notamment en partageant une commune conception du bien de l'enfant, où l'éducation a comme finalité le développement de son autonomie. Avant de conclure sur la question de la famille, nous noterons tout de même ce point primordial. Les parents restent l'expression la plus parfaite du caractère généalogique de l'animal humain¹⁹⁵, incarnant les créanciers de la dette de monde. Dès sa naissance, l'enfant porte la marque de la filiation à travers le *nom du père*, en tant qu'il est reconnaissance symbolique de la dimension paternelle de son héritage généalogique, la mère étant a priori déjà reconnue par la gestation du bébé.

¹⁹⁴ E. Durkheim, *L'éducation morale, op. cit.*, p.141.

¹⁹⁵ Voir P. Legendre et A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation : fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1996.

2.2.5 Surmoi et économie psychique moderne

La sociologie durkheimienne de l'éducation met l'accent, nous l'avons vu, sur les concepts de devoir et de discipline. Ceux-ci, représentatifs du caractère moderne de la socialisation, ont pour fonction de former un sujet libre et rationnel qui, par l'intériorisation de la normativité civique et laïque, saura incarner les qualités d'un citoyen en phase avec la moralité sociale. Ce type d'éducation, qui s'affranchit de la pure extériorité de l'autorité religieuse, a comme objectif d'individuer l'enfant, d'en faire un sujet conscient autant de son appartenance à la collectivité qu'un être à même de porter un jugement respectant les principes de la rationalité. Le sociologue Paul Fauconnet, dans la préface d'*Éducation et sociologie*, disait que « Durkheim, comme l'avait été Kant, fut avant tout un homme de volonté et de discipline¹⁹⁶ ». Effectivement héritière, à ce niveau, de l'austérité rationaliste kantienne, la pensée durkheimienne de l'être-en-société moderne est l'expression du caractère transcendantal attribué à la Raison humaine, Raison imposant au sujet des impératifs moraux auxquels il doit se soumettre. Ce *moment* de soumission aux lois de la Raison, condition à l'humanisation et à l'accession à la liberté, permettra au sujet de développer son auto-nomie (sa capacité à se donner ses propres lois) et sa propre discipline. Or, ce rapport que développe et qu'entretient le sujet avec lui-même constitue un type psychique particulier, dont l'anthropologie freudienne nous semble fournir la meilleure illustration.

Dans *Le Malaise dans la culture*, Freud propose une lecture socio-anthropologique de la psychè, pensée à l'aune de la répression des pulsions¹⁹⁷. L'animal humain, être pulsionnel, doit être civilisé par les formes de la culture¹⁹⁸, en tant qu'elles sont

¹⁹⁶ P. Fauconnet, « Préface » in Durkheim, *Éducation et sociologie*, op. cit., p.27.

¹⁹⁷ Herbert Marcuse qualifiera d'ailleurs la thèse de l'ouvrage en ces termes : « selon Freud, l'histoire de l'homme est l'histoire de la répression. » H. Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, p.23.

¹⁹⁸ Sujet d'un débat important sur la nature du titre de son ouvrage en traduction française, nous suivrons les mots de Freud en ne distinguant pas qualitativement ici les termes « civilisation » et « culture », les deux renvoyant au propre de l'humain, dans sa distinction ontologique de l'animal. Voir S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 2004, p.6.

sublimatoires de ses passions. Propre de l'homme, la culture est définie par le père de la psychanalyse en ces termes :

le mot « culture » désigne toute la somme des réalisations et des institutions par lesquelles notre vie s'écarte de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection des hommes contre la nature et règlement des relations des hommes entre eux.¹⁹⁹

Procès de mise à distance de la dimension animale de l'homme, la culture se déploie dans l'histoire comme domestication progressive de la pulsionnalité humaine, libidinale et agressive, tirillée entre *Éros* et *Thanatos*. Le *principe de plaisir* régissant « le fonctionnement de l'appareil de l'âme dès le début²⁰⁰ », effectivement à la base du noyau narcissique de la subjectivité infantile, les sociétés doivent limiter la toute-puissance des passions humaines afin de pouvoir se constituer (selon les modalités du *principe de réalité*) et éviter le bain de sang que promet la guerre de tous contre tous. En effet héritier du pessimisme anthropologique hobbesien, Freud voit dans l'homme naturel un loup pour l'homme²⁰¹, qui s'humanise par la répression pulsionnelle générée par le procès de culture/civilisation. Ainsi, les médiations que sont les œuvres de la culture (institutions, religions, art, etc.) tiennent en échec les passions autodestructrices de l'homme et forment les sociétés comme la psychè, intrinsèquement sociale. Ces médiations instituent donc l'*interdit*, dont la forme la plus profonde est, comme nous l'avons souligné au premier chapitre, le tabou de l'inceste. Les « prescriptions du tabou » constituant pour Freud le noyau originel du droit²⁰², l'interdit est fondamental au procès de « civilisation », instituant l'ordre de l'impossible. Ainsi, c'est suivant les lois et les limites que génère cet ordre que se constitue le sujet, car la « culture est construite sur le renoncement pulsionnel²⁰³ », et ce n'est qu'à travers sa médiation qu'il accède à la condition humaine.

¹⁹⁹ S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, op. cit., p.107.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.89.

²⁰¹ *Ibid.*, p.133.

²⁰² *Ibid.*, p.120.

²⁰³ *Ibid.*, p.117.

L'ordre de la culture, comme institutionnalisation de l'*interdit*, constitue par le fait même, au niveau psychique, le *surmoi*. Instance importante de la subjectivité, elle incarne l'intériorisation individuelle des codes transmis par l'autorité et la normativité sociale. En effet, le surmoi représente la partie de l'être qui porte les impératifs de renoncement pulsionnel inhérents à la société dans laquelle il évolue. À la manière de la moralité durkheimienne, il est l'apposition de la marque de la société sur la conscience individuelle, celle qui lui donne les moyens symboliques et moraux d'investir la raison. Alors que l'individu naturel, dominé par ses passions, jette sa violence sur les autres, le sujet de culture a un surmoi, qui « exerce en tant que "conscience morale" la même sévère agressivité contre le moi que le moi aurait volontiers satisfaite sur des individus étrangers.²⁰⁴ » Puissance interne dominant le moi dans le cadre d'une société instituée, la « violence » est refoulée dans l'appareil psychique, orientant la pratique de l'individu du point de vue de la constitution de la conscience. De la formation du surmoi se développe la culpabilité, celle d'avoir au fond de la subjectivité des pulsions mortifères et antisociales. Devenant une instance de surveillance autoritaire au sein de la psychè elle-même, le surmoi discipline et moralise l'action du sujet, la rendant conforme avec les vertus de la culture.

Proposant une lecture freudienne de la modernisation, l'œuvre du sociologue Norbert Elias nous éclaire particulièrement sur le caractère social-historique de la constitution moderne du surmoi. Dans le cadre d'une sociologie de la mutation de l'économie psychique, Elias analyse, dans *La Dynamique de l'Occident*²⁰⁵, les spécificités de ce qu'il nomme le « processus de civilisation²⁰⁶ », procès allant dans le sens d'une domestication toujours accrue des pulsions, ce qui a comme effet de déplacer le lieu de l'autorité, passant « de la contrainte sociale à l'autocontrainte²⁰⁷ ». En effet, c'est en

²⁰⁴ *Ibid.*, p.148.

²⁰⁵ Deuxième volet d'une étude de sociologie historique du « procès de civilisation ». N. Elias, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Levy, 1975.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.181.

²⁰⁷ *Ibid.*

étudiant le cadre idéaltypique de la mutation moderne que le sociologue tente de comprendre la constitution d'un nouveau type de subjectivité, un « habitus psychique²⁰⁸ » caractérisé par un surmoi fort. À travers la formation de l'État, la différenciation sociale et la rationalisation, la modernité voit également l'émergence progressive de l'homme « civilisé », c'est-à-dire l'individu auto-discipliné qui sait et doit mettre à distance sa pulsionnalité (ce dont témoigne notamment la prépondérance des sentiments de pudeur et de gêne dans la modernité, selon Elias²⁰⁹). Le monopole de la violence étatique ayant comme effet de pacifier considérablement la société, le sujet se trouve aussi « forcé de refouler ses propres passions, ses pulsions agressives qui le pousse à faire violence à ses semblables²¹⁰ ». Elias souligne effectivement que cette

monopolisation de la violence crée dans les espaces pacifiés un autre type de maîtrise de soi ou d'autocontrainte. Au mécanisme de contrôle et de surveillance de la société correspond ici l'appareil de contrôle qui se forme dans l'*économie psychique* de l'individu. L'un et l'autre exercent — l'un en partie par le moyen de l'autre — une pression constante et uniforme contre les manifestations pulsionnelles.²¹¹

L'individu des temps modernes est donc, poursuit le sociologue, « invité à transformer son économie psychique dans le sens d'une régulation continue et uniforme de sa vie pulsionnelle et de son comportement sur tous les plans²¹² ». Par la transformation de ses institutions, la société occidentale redirige la sévérité de la normativité commune au sein de la psychè individuelle, qui à travers « l'efficacité » du surmoi régularise la conduite de chacun. Le procès moderne, qui institue une *société d'individus*²¹³, érige effectivement, comme nous l'avons déjà souligné, la Raison en instance transcendantale de régulation de l'agir sociétal, ce qui a comme effet de renvoyer sur

²⁰⁸ *Ibid.*, p.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.263.

²¹⁰ *Ibid.*, p.189.

²¹¹ *Ibid.*, p195.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Titre d'un recueil d'article d'Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

la subjectivité la capacité de s'autodéterminer et de s'autocontraindre, à partir du moment où elle est conforme à l'esprit des institutions qui la fonde, soit celles qui sont garantes de la subjectivation. Le surmoi est bien l'expression de la capacité individuelle à se donner ses propres limites, mais précisément car il se trouve à être lui-même constitué en interaction profonde avec le monde social, qui prône la domination de la rationalité sur les affects et le refoulement des pulsions. Cette instance psychique se développe d'ailleurs, en grande partie, à travers l'autorité scolaire et familiale, car comme le note Freud, « la sévérité de l'éducation exerce aussi une forte influence sur la formation du surmoi infantile²¹⁴ ». Ainsi, l'économie psychique moderne doit être comprise, suivant cette lumière, à partir d'une compréhension sociale-historique du concept freudien de surmoi²¹⁵, c'est-à-dire en tant qu'il incarne l'intériorisation individuelle de la verticalité sociétale, ce qui réprime, suivant une logique disciplinaire, les passions agressives et libidinales au profit de la raison. La fonction « castratrice », inhérente à la subjectivation, se trouve reprojétée dans l'appareil psychique grâce au contact des autorités sociales.

2.2.6 La névrose obsessionnelle du sujet surmoïque

En comprenant ce qui caractérise, d'une perspective sociologique, l'économie psychique moderne, il nous est possible maintenant d'examiner le caractère névrotique, qui incarne l'expression des pathologies de la répression subjectives sous la modernité.

La psychanalyse clinique de Freud a fait grand cas de la névrose obsessionnelle, exemplifiée notamment par l'étude de « l'homme aux rats ». Archétype de la personnalité anale, le patient Ernst Lanzer est dominé par la crainte de l'introduction

²¹⁴ Freud, *Le Malaise dans la culture*, op. cit., p.156.

²¹⁵ Si nous proposons ici une lecture sociale-historique du surmoi, en tant qu'incarnation des spécificités de l'économie psychique moderne, nous ne défendons cependant pas la thèse relativiste stipulant qu'il s'agirait d'une instance psychique propre à la seule modernité. En effet, nous analysons plutôt comment ce concept freudien peut s'incarner dans le procès historique, suivant le travail sociologique de Norbert Elias.

de rats dans son anus et se trouve obsédé par le remboursement d'une dette rappelant les vices du père²¹⁶. Ces obsessions, qui sont surplombées par le spectre du père décédé, précisent, au-delà du caractère personnel de ses manifestations, la condition psychique pathologique propre à la répression agressive qu'exerce l'instance phallique sur le sujet (le père en question administrait de violents châtiments corporels). En effet, Lanzer est hanté par la figure paternelle, incarnation de l'interdit et qui symbolise, pour le sujet suivant son histoire personnelle, la répression de la jouissance sexuelle. Alors qu'il était enfant, Lanzer se fait durement punir par le père quand celui-ci le trouve en train de se masturber. Événement marquant dans la vie sexuelle du sujet, le garçon stoppe complètement l'onanisme, sans recrudescence lors de la puberté et ne recommence à s'adonner à cette activité qu'à 21 ans, moment coïncidant avec la mort du père. Si la masturbation fut source de culpabilité pour Lanzer, le châtiment paternel « avait par ailleurs, écrit Freud, laissé chez lui une rancœur contre le père et l'avait installé une bonne fois pour toute dans le rôle de celui qui vient troubler sa jouissance sexuelle²¹⁷ ». S'installe donc un conflit interne pour le sujet, pris entre les injonctions de la *loi*, incarnée par un père qu'il aime, et ses pulsions, fournissant un modèle typique d'économie psychique œdipienne.

Le psychanalyste Charles Melman, spécialiste de la névrose, signale que « pour le névrosé, tout objet se présente sur fond d'absence », ce qui est caractéristique de « ce que les psychanalystes appellent la castration²¹⁸ ». Tribut au langage, c'est par elle « que le monde des objets vaut pour nous névrosés, c'est-à-dire que tout objet évoque pour nous l'instance phallique qu'il représente mais dont il n'épuise ni la présence ni la réalité²¹⁹ ». En effet, Melman souligne comment la logique névrotique est, en tant que telle, au cœur du procès de subjectivation, en cela qu'elle fait passer le sujet sous

²¹⁶ Voir Freud, *L'homme aux rats*, Paris, Payot, 2010.

²¹⁷ *Ibid.*, p.94.

²¹⁸ Ch. Melman, *L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, pp.63-64.

²¹⁹ *Ibid.*, p.64.

le règne de la loi propre au *Phallus*, c'est-à-dire celle du langage²²⁰, donc de l'humanité. L'objet renvoyant à l'absence, c'est la fonction symbolique elle-même qui se dévoile, en ceci qu'elle porte *au-delà* de l'immédiat ce qui se présente au sujet. Dufour, dans *Les mystères de la trinité*, abonde dans le même sens :

la névrose c'est ce que chacun doit verser pour sauvegarder la structure et son défaut ; c'est le produit du travail du sujet qui accède à la symbolisation ; c'est le bout rajouté à la structure pour tenter de combler son défaut, pour qu'elle tienne et se transmette encore ; c'est ce qui stigmatise le sujet comme appartenant bien à la tribu, à l'ordre des parlants – ce par quoi il se signale en ayant déjà donné à l'ordre trinitaire. La névrose, c'est ce par quoi s'incarne en chacun et se transmet de l'un à l'autre la structure trinitaire. C'est ce qui la pérennise à jamais.²²¹

Inhérente à la perte de l'autarcie originelle qu'implique la rencontre avec la figure ternaire, la névrose se trouve à être le résultat du processus civilisationnel, la réaction psychique à l'humanisation. Quel problème, dans ce cas-ci ? Précisément quand elle verse dans l'obsession. Dufour l'analyse en ces termes :

[l']obsessionnel s'arrête juste avant la castration symbolique, il s'empêche de se trouver sur la même ligne que « il » ; du coup, il s'interdit d'introjecter l'absence au titre même de sa formation. Finalement, il refuse d'assumer le défaut de la structure. Le sujet évite la castration, mais il conserve la culpabilité d'avoir supprimé l'introducteur de la différence.²²²

L'homme aux rats, névrosé obsessionnel, reste coincé dans le traumatisme castrateur, la symbolique de l'interdit ne se trouvant pas sublimée par une intégration *civilisatrice* de la castration administrée par le tiers. Exemple contemporain, il semble que le cas Denis Lortie, analysé par Legendre²²³, reste typique de l'obsession névrotique œdipienne, où la tentative de meurtre du gouvernement du Québec par le militaire renvoie directement au parricide (Lortie disait du gouvernement qu'il avait « le visage

²²⁰ Voir Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » in *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966.

²²¹ D.-R. Dufour, *Les mystères de la trinité*, op. cit., p.327.

²²² *Ibid.*, p.329.

²²³ P. Legendre, *Le crime du caporal Lortie*, Paris, Flammarion, 2000.

de [son] père²²⁴ »). Malgré le caractère contemporain du meurtre, dont l'interprétation rigoureuse de Legendre le porte à diagnostiquer une désobjectivation représentative de l'ultramodernité²²⁵, le crime de Lortie exprime d'une certaine façon l'incapacité psychique à intégrer la Référence dans son être sans que cela ne débouche sur le meurtre²²⁶, produit de la culpabilité de la dette.

Or, c'est bien à partir de la dette que Dufour caractérise la personnalité névrotique. En effet, celui-ci est « écrasé par une dette symbolique impayable²²⁷ », dette qui condamne le sujet à la culpabilité. L'homme aux rats, obsédé par les 3,80 couronnes qu'il n'a jamais remboursées au lieutenant A.²²⁸, fournit la métaphore de la culpabilité qui investit le surmoi du névrosé, dominé par les impératifs de la loi, insoutenables car sans possibilité de s'en alléger – autant l'argent dans l'histoire personnelle de Lanzer que le tribut au langage et à la vie humaine.

Toujours dans le registre de la névrose, la neurasthénie, quant à elle, a marqué la fin du XIX^e siècle, représentant une pathologie psychique typique de cette période historique. Éclairante pour la pensée sociale, « la neurasthénie apparaît, écrit le sociologue Alain Ehrenberg, comme un épuisement nerveux résultant de la vie moderne et non d'une dégénérescence²²⁹ ». Celle-ci découlant des problèmes liés au « surmenage » autant physique qu'intellectuel²³⁰, cette maladie de l'âme prend de l'expansion dans une fin de siècle européenne marquée par l'industrialisation, l'urbanisation et le productivisme. Dépassant des clivages de classe pourtant très tranchés, la neurasthénie touche les ouvriers comme la bourgeoisie, soumis chacun à leur façon aux injonctions

²²⁴ *Ibid.*, p.37.

²²⁵ *Ibid.*, p.33.

²²⁶ À ce propos, Jean-Pierre Lebrun distingue dans *La perversion ordinaire* le crime de Lortie, dirigé contre le père, et celui de Richard Durn, pour qui « le conseil municipal de Nanterre avait le visage de mère », ce qui se termina non en affrontement mais en suicide. Ce dernier cas serait selon le psychanalyste plus représentatif de la perversion postmoderne. *La perversion ordinaire, op. cit.*, pp. 45-48.

²²⁷ D.-R. Dufour, *La Cité perverse*, Paris, Denoël, 2009, p.355.

²²⁸ S. Freud, *op. cit.*, p.45.

²²⁹ A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998, p.45.

²³⁰ *Ibid.*, p.46.

du progrès technique et à l'arrachement au monde traditionnel. Les rapports d'argent remplaçant tendanciellement le lien social, le procès d'individualisation se voit radicalisé et transfère toujours plus sur la personne le poids de son destin. Le travail, activité économique par excellence et forme substitutive de la socialité sous le capitalisme²³¹, est soumis à des impératifs de productivité et de performance accrus, produits du développement techno-machinique. Mais il est également un devoir moral, dont Max Weber a bien mis en lumière les racines théologiques. En effet, suivant une lecture calviniste de la Bible, le protestant doit prouver son élection divine par une éthique du travail débouchant sur l'épargne et l'accumulation de capital²³². Paradoxalement en phase avec le procès de rationalisation, l'*ethos* protestant du travail fournit des impératifs transcendants s'inscrivant parfaitement dans un capitalisme d'entreprise et d'accumulation, formant des sujets au surmoi fort, dominés par une « ascèse intramondaine »²³³ correspondant tout à fait à ce que Freud nomme le caractère anal. C'est l'archétype du bourgeois œdipien qu'ont psychanalysé Erich Fromm, Wilhelm Reich, Theodor Adorno et, dans une certaine mesure, Herbert Marcuse²³⁴, études dignes d'intérêt pour comprendre une période historique du capitalisme, mais qui se trouvent complètement datées pour saisir sa logique narcissique et techno-scientiste contemporaine (c'est ce que nous verrons dans le dernier chapitre). Dominé par le sacrifice personnel et la rationalité calculatrice, le travailleur bourgeois est bien, encore une fois, le modèle du sujet névrotique, voire neurasthénique, rangeant au vestiaire son plaisir personnel au nom d'impératifs

²³¹ Nous référons ici à l'analyse de l'œuvre de Marx élaborée par la « critique de la valeur » (*Wertkritik*), de laquelle nous nous inspirerons sans en accepter toutes les prémisses (l'occasion se présentera plus loin d'en exposer les limites comme les apports). Pour l'instant, nous renvoyons aux ouvrages majeurs de M. Postone, *Temps, travail, domination sociale*, Paris, Milles et une nuit, 2009 et A. Jappe, *Les aventures de la marchandise*, Paris, La Découverte, 2017.

²³² M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

²³³ *Ibid.*, p.92.

²³⁴ Voir notamment (non exhaustif) E. Fromm, *La peur de la liberté*, Parangon, 2007, W. Reich, « Matérialisme dialectique et psychanalyse », in *La crise sexuelle*, Paris, Éditions sociales, 1933, T. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Allia, 2007 et H. Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1955.

castrateurs, jusqu'à ce que les nerfs lâchent²³⁵ (la neurasthénie s'attaquant précisément à ceux-ci).

Pour conclure cette section²³⁶, qui se donnait comme but de présenter l'idéaltype de l'économie psychique moderne, notons que la névrose obsessionnelle, caractéristique de cette époque, incarnait justement la pathologie du « malaise dans la civilisation » dont parle Freud, soit ce qui a le potentiel de se retourner contre les sujets en pulsions destructrices. Entre liberté politico-rationnelle et répression surmoïque, la psychè moderne assume paradoxalement le poids de l'autorité à travers son moi propre, la mise à l'épreuve étant dans une subjectivation rigoureuse faisant la part belle à l'individuation : « [d]evenir adulte équivaut alors à *l'angoisse de devenir soi*, elle est inhérente à la liberté du sujet. Le sujet que nous lègue la fin du XIX^e siècle est le mariage de l'animalité et de la culpabilité.²³⁷ » S'il se trouve tendanciellement libéré de l'hétéronomie religieuse, le poids de l'autonomie est une commande lourde à porter, qui doit nécessairement passer par une formation que l'éducation nationale doit assumer, afin d'inscrire le sujet-citoyen dans la communauté politique.

2.3 Libéralisme, solipsisme, capitalisme : vers la postmodernité ?

Ce chapitre se donnait comme tâche de définir, de façon idéaltypique, l'économie psychique moderne à l'aune du mode de reproduction politico-institutionnel, théorisé par la sociologie dialectique de Michel Freitag. Ceci nous a amené à considérer comment les catégories rationnelles d'inscription sociétale (citoyen, sujet de droit)

²³⁵ Marx, contemporain de cette période, notait dans le *Capital* que le travail abstrait, noyau de la valeur capitaliste, consiste justement en une « dépense productive de matière cérébrale, de muscle, de nerf, de main, etc. ». *Le Capital. Livre I*, Paris, PUF, 1993, p.50.

²³⁶ Nous avons fait le choix de ne pas insister sur les travaux de Michel Foucault en ce qui a trait aux institutions modernes qui, s'ils peuvent être éclairants sur le caractère disciplinaire et répressif de la rationalisation (prison, sexualité, clinique, etc.), constituant au sein même du sujet le pouvoir (un « biopouvoir »), son assimilation du contrôle au pouvoir se trouve à être incompatible avec la sociologie dialectique, qui distingue ces deux termes pour comprendre justement la mutation postmoderne.

²³⁷ A. Ehrenberg, *op. cit.*, p.60

constituent un psychisme surmoïque intériorisant la normativité sociale nécessaire au développement de l'autonomie personnelle. Ce procès de subjectivation, passant notamment par l'éducation scolaire, est et doit être disciplinaire et rigoureux, car on voit dans l'enfant un être ayant besoin d'être humanisé²³⁸, travail qui incombe au maître-instituteur, lui-même soumis à la transcendantalité de la Raison. Cette assomption moderne de la verticalité, qui traverse l'individu par le surmoi, tend à générer des pathologies psychiques de type névrotique, qui marquent la dimension œdipienne de la subjectivation. La verticalité de l'instance phallique doit cependant être pensée à partir des idéaux abstraits qui fondent la modernité, soit la raison, l'universalisme, l'égalité, qui s'opposent dans leur contenu à l'hétéronomie des sociétés traditionnelles, structurées autour de Dieu, figure par excellence du *Nom du Père*. Cela étant dit, la logique ternaire propre au symbolique, présente dans les sociétés archaïques comme traditionnelles, se trouve bien conservée dans la modernité malgré la rupture d'avec la Tradition, et l'autorité conférée au maître (et au niveau politique, au chef de gouvernement) montre comment la place d'exception nécessaire à la subjectivation est assumée, de même que reconnue la différence générationnelle, inhérente à la civilisation.

Il en sera tout autrement à l'ère postmoderne, malgré le fait que ses racines se plongent dans la modernité. En effet, nous n'avons pas abordé en profondeur les dimensions libérale, individualiste et capitaliste des temps modernes, qui semblent pourtant importantes afin de saisir l'ampleur de la radicalité frontale que cette période oppose à la Tradition. Or, la sociologie dialectique freitagienne, qui réalise une analyse typologique des modes de reproduction, saisit l'objectivation sociétale moderne à l'aune de la reproduction politico-institutionnelle, ce qui signifie que l'être-en-société, sous la modernité, repose toujours sur des institutions politiques, contrairement à la

²³⁸ La pensée pédagogique d'Alain représentant un témoignage probant de cette nécessité d'assumer une verticalité institutrice face à l'enfant, finalement inscrite dans l'*éthos* de la III^e république. Voir Alain, *Propos sur l'éducation*, Paris, PUF, 1932.

régulation décisionnelle-opérationnelle postmoderne, qui est un « processus de totalisation sans totalité²³⁹ » où « la société disparaît comme universel concret²⁴⁰ », dominée par l'autoréférentialité structurelle du *sujet automate*²⁴¹ capitaliste, à laquelle les « agents » ne font que *s'adapter*. Cette logique réellement mortifère, qui fait fit des médiations sur lesquelles doit reposer la subjectivation, réalise finalement l'utopie libérale qu'est la libération des structures institutionnelles. C'est dans ce procès de « désinstitutionnalisation » que nous pourrions comprendre comment se constitue le « néo-sujet²⁴² » postmoderne, finalement bien plus proche du solipsisme libéral que du sujet-citoyen. Or, c'est précisément dans le système social contemporain qu'il pourra « s'émanciper du monde ».

²³⁹ Freitag, *DS III*, *op. cit.*, p.452.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.468.

²⁴¹ Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p.173. C'est d'ailleurs à ce niveau que nous pourrions croiser les analyses de Freitag et celles du théoricien critique de la valeur Anselm Jappe, qui dans *La société autophage* tente de saisir le rapport entre narcissisme et fétichisme de la marchandise. A. Jappe, *La société autophage*, Paris, La découverte, 2017 et J.-F. Filion, « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* » in E. Martin et M. Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur*, Montréal, Écosociété, 2014, pp. 235-265.

²⁴² J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p.15.

CHAPITRE III

LE NÉO-SUJET POSTMODERNE OU L'EXPRESSION PSYCHIQUE DE LA DISSOLUTION SOCIÉTALE

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 hédonistes.

P. P. Pasolini, *Lettres luthériennes*, 1975.

Après avoir considéré ce qui constitue ontologiquement le sujet humain, et avoir étudié son actualisation moderne à travers des modes de subjectivation particuliers (école, institutions politiques, etc.), il s'agira, dans ce chapitre final, de comprendre comment la nouvelle économie psychique postmoderne, analysée par les néo-lacaniens, est l'expression subjective des mutations de la société dont fait état la sociologie dialectique de Michel Freitag.

La sociologie freitagienne, réaliste dialectique, pense effectivement comme de deux registres différents la modernité et la postmodernité, obéissant à des logiques distinctes. La mutation décisionnelle-opérationnelle contemporaine, que nous analyserons ici, participe d'une dissolution rampante de la médiation institutionnelle, celle qui assumait le pouvoir et la logique ternaire. C'est donc du point de vue d'une théorie générale de

la mutation anthropologique opérée au cœur de la civilisation occidentale que se déploie la pensée sociologique de Freitag. Cette mutation voit régner le Capital comme ultime agent de la régulation sociale, où domine un procès autoréférentiel sans sujet. C'est à l'intérieur de ce nouveau régime que nous pourrions comprendre la *déssubjectivation* analysée par les néo-lacaniens, où la toute-puissance infantile, symptôme de l'oubli de la logique ternaire, devient la forme typique de l'individualité.

Notre exposition se divisera en deux parties : nous présenterons d'abord, de façon générale, la théorisation du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, société de contrôle dont la matrice loge dans la seule totalisation capitaliste, totalisation dissolvante des médiations socio-symboliques assumant la logique ternaire. Cette base sociologique posée, nous pourrions ensuite, à la lumière des analyses de Dufour, Lebrun, Melman et Lasch, étudier comment le néo-sujet narcissique se trouve à n'être que l'expression subjective, pathologique et mortifère, d'un système social ayant structurellement éjecté le principe même de subjectivation, propre à toute société se soutenant sur la verticalité de la Référence symbolique.

3.1 La postmodernité décisionnelle-opérationnelle

La sociologie dialectique analyse de façon typologique les transformations à l'œuvre dans les sociétés contemporaines, en prenant appui sur les idéaux-types que sont la *postmodernité* et le mode de reproduction *décisionnel-opérationnel*. Renvoyant au procès de déconstruction des structures institutionnelles antérieures, le moment postmoderne voit triompher la *logique technico-économique* sur toutes les instances symboliques, à prétention synthétiques. Cette partie posera les bases de la théorie freitagienne de la mutation sociétale contemporaine, qui pourra nous permettre ensuite de saisir le cadre sociologique dans lequel évolue la néo-subjectivité analysées par les néo-lacaniens et Christopher Lasch.

3.1.1 Régulation décisionnelle-opérationnelle de la société

Concept majeur pour saisir les systèmes sociaux contemporains, le *mode de reproduction décisionnel-opérationnel* se précise chez Freitag comme une mutation des fondements de l'agir social, qui se présente comme une tendancielle « dissolution de la référence transcendantale²⁴³ ». Si l'homme, des sociétés archaïques aux communautés politiques modernes, plaçait son action toujours sous l'égide de la médiation socio-symbolique, l'organisation postmoderne des rapports sociaux représente quant à elle la subversion de cette logique, pourtant spécificatrice du mode d'être humain. Freitag définit cette « révolution » de la reproduction sociale en ces termes :

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 force. C'est à cette nouvelle configuration de la domination que j'ai donné le nom de mode de régulation et de reproduction "décisionnel-opérationnel", pour opposer, idéal-typiquement, la logique d'ensemble qu'il met en œuvre à celle qui caractérisait le mode de reproduction "politico-institutionnel" caractéristique de la modernité.²⁴⁴

Contrairement aux théories qui voient dans les catégories du monde contemporain la simple continuation de la modernité, la sociologie freitagienne saisit la régulation décisionnelle-opérationnelle sous le mode d'une rupture avec toute logique institutionnaliste, le monde se trouvant abandonné aux flux circonstanciels d'une collection de sous-systèmes auto-poïétiques²⁴⁵. Mutation insidieuse, ce nouveau

²⁴³ M. Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, op. cit., p.415.

²⁴⁴ M. Freitag, « Pour une théorie critique de la postmodernité », in *L'oubli de la société*, op. cit., p.77.

²⁴⁵ Historicisant, dans le sillage critique marxien, la théorie des systèmes de Luhmann, Freitag voit dans ce dernier le descripteur immédiat de son époque. Voir *ibid.*, p.116.

régime social ne s'attaque pas frontalement à la modernité comme celle-ci a pu affronter la tradition (où l'imaginaire des révolutions modernes et de ses régicides garde vivant dans l'esprit collectif l'idée de coupure radicale). Elle s'opère plutôt « essentiellement par en dedans, de manière en même temps rampante et proliférante, comme par métastases²⁴⁶ ». Or, son mouvement en est paradoxalement inédit, car il éjecte peu à peu toutes les structures de médiation, foyer de l'ordre symbolique. En effet, la reproduction décisionnelle-opérationnelle sape les formes culturelles et institutionnelles qui spécifiaient ontologiquement les sociétés humaines, donc « *tend à dissoudre toutes les médiations significatives synthétiques* de l'action et de la pensée²⁴⁷ », c'est-à-dire ce qui unifie dans une totalité sociétale l'agir humain. Procès de fragmentation, il faut comprendre avec Freitag cet émiettement du monde comme le produit de la dissolution du *pouvoir*, instance verticale qui mettait à distance la spontanéité de la reproduction culturelle-symbolique, au profit d'une structure politique qui tâchait de prendre sur elle la subjectivation de ses membres. Ainsi, la mutation postmoderne désinscrit la pratique sociale de l'*idéologie*, celle qui permettait au sujet de se soutenir sur un édifice culturel, institutionnel et symbolique qui assumait le caractère unitaire de la société, au détriment de la « neutralité axiologique » du contrôle informationnel, où l'organisation substitue à l'État transcendantal son « opérationnalité procéduraliste et apolitique²⁴⁸ ». Effectivement réduite à un champ de procédures techniques à opérationnaliser, la société se trouve soumise à une nouvelle gestion purement organisationnelle où chaque sous-système obéit à sa propre logique.

3.1.2 La dissolution du pouvoir comme mutation anthropologique

Le cœur de la compréhension freitagienne de la mutation des sociétés occidentales se trouve, comme nous l'avons déjà souligné, dans sa théorisation de la dissolution du

²⁴⁶ *Ibid.*, p.74.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.118.

²⁴⁸ J.-F. Filion, *Sociologie dialectique, op. cit.*, p.256.

pouvoir. Le pouvoir, qui incarne la naissance du politique, constituait l'unité de la totalité sociétale au-dessus des contradictions culturelles et économiques la traversant. De concert avec la Révolution néolithique, la constitution politique des sociétés humaines permettait de donner un lieu précis à l'ancrage transcendantal du symbolique, transcendantal auparavant immédiatement unifié dans l'ordre cosmique de la reproduction culturelle archaïque. Institutionnalisation de la reproduction verticale de la société, le pouvoir, prenant d'abord la forme royale, accouchait également du droit, source de légitimation nécessaire à tout *gouvernement*²⁴⁹.

Moment crucial dans la reconnaissance de l'édifice normatif que représentent les sociétés²⁵⁰, la mise en place de la médiation surplombante qu'est le politico-institutionnel s'impose, tel que nous l'avons soutenu plus haut, comme ouverture réflexive, car cette nouvelle synthèse sociétale que génère les institutions ne soumet plus directement les sujets au pur conformisme de la régulation culturelle-symbolique, mais plutôt à la nouvelle totalisation juridico-politique, dont l'État incarnera en grande partie le modèle social-historique. Ainsi, c'est d'abord l'appartenance politique du sujet qui l'arrime institutionnellement à la société, et non plus sa position dans un système de parenté culturellement rigide où s'imbrique directement reproduction biologique et reproduction sociétale, soit l'ordre archaïque de la *filiation*²⁵¹.

Or, le mode de reproduction décisionnel-opérationnel apparaît comme processus dissolvant de l'instance transcendantale qu'est le pouvoir, en ceci que la légitimation institutionnelle le soutenant, s'exprimant dans l'universalisme du droit et de la Raison, se défait au détriment d'une « multitude de rapports de force particuliers » où « chaque

²⁴⁹ Du latin *gubernare*, soit « diriger un navire », le gouvernement implique nécessairement une direction, qui est donnée par la légitimation d'un droit.

²⁵⁰ Car comme l'écrit Legendre, « *le normatif est l'effet de la logique ternaire qui soutient la vie de l'individu comme elle soutient la vie de toute société* », soit l'expression d'une fonction anthropologique inscrite dans la symbolicité humaine. P. Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Paris, Mille et une nuits, 2004, p.119.

²⁵¹ Sans nier, évidemment, la nécessité de la *fonction généalogique*, inhérente aux sociétés, passant par la transmission d'un héritage commun, garantie par des instances ternaires (Église, École, etc.).

secteur de la pratique, chaque agglomérat d'intérêts particuliers tend à sécréter son propre paradigme régulateur²⁵² », soumis à la seule logique de l'*efficacité*. Le système social se muant en champ de force, c'est le *contrôle* qui prend le relais du pouvoir, en agissant directement sur les puissances en présence et en transformant l'idéalité²⁵³ des institutions en pur résultat circonstanciels des perturbations empiriques. Par l'éjection d'un pouvoir qui avait pour tâche d'assumer le caractère ontologique de la société, la mutation postmoderne s'affirme comme le procès de désymbolisation pragmatique de la pratique, n'étant plus sous le joug de la Référence ou du Tiers.

La société se trouve réduite en système(s), où la *gouvernance* se substitue au *gouvernement*. Loin d'être une coquetterie de philologue, ce glissement sémantique se trouve à exprimer un profond changement de logique sociale, où c'est bien le registre du management et de l'entreprise privée qui pénètre toutes les sphères de la société²⁵⁴. Effectivement, si le gouvernement est régi par la loi et prend une figure subjective (une *volonté*, assumée comme humaine dans la modernité), la gouvernance incarne plutôt le modèle saint-simonien de « l'administration des choses », où la subjectivité est évacuée au profit d'une gestion organisationnelle et scientifique. Comme le souligne Supiot,

[l]e 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 être.²⁵⁵

Le pouvoir du gouvernement se trouvant tendanciellement dissout, qui s'exprimait sous sa forme moderne comme *souveraineté*, la gouvernance ne repose plus, poursuit Supiot, « sur la *subordination* des individus, mais sur leur *programmation*²⁵⁶ ». C'est dire que le nouvel appareil d'administration des collectivités humaines ne prend plus

²⁵² Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle, op. cit.*, p.431.

²⁵³ C'est-à-dire le foyer symbolique de toute idéologie de légitimation.

²⁵⁴ Voir notamment P. Legendre, *Dominium Mundi : L'empire du management*, Paris, Milles et une nuits, 2007 et B. Rappin, *Au fondement du management*, Nice, Ovadia, 2014.

²⁵⁵ A. Supiot, *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015, p.45.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.48.

en charge la subjectivation de ses membres, car le sujet est toujours ontologiquement lié à un pouvoir qui le fonde²⁵⁷, les réduisant plutôt en « capital humain » ayant à se brancher à la pluralité de réseaux qui abondent au sein du *Marché total*, matrice ultime de régulation de sous-systèmes soumis à l'autonomisation quantitative. Se limitant à n'être que des particules de l'espace marchand généralisé, les contractants que sont les « sujets » ne peuvent que s'adapter aux fluctuations circonstancielles du capitalisme cybernétique, injonction s'imposant comme une loi de la nature, donc déliée de toute légitimation symbolique. C'est bien là le propre d'une mutation anthropologique ou d'une « crise civilisationnelle », dont il faut trouver les racines dans le pendant libéral de la modernité, faisant triompher, dans le décisionnel-opérationnel, l'auto-régulation du capitalisme comme unique mode totalisant de l'agir social.

3.1.3 Une révolution capitaliste de l'être-en-société

Si les voies de la mutation vers la régulation décisionnelle-opérationnelle sont multiples selon l'analyse freitagienne²⁵⁸, elles résultent toutes, à leur façon, du techno-industrialisme se mettant en place au XIX^e siècle dans les sociétés occidentales. Freitag souligne d'ailleurs que la mutation postmoderne se trouve « en accord avec la logique opératoire propre à la société capitaliste industrielle²⁵⁹ ». C'est dire que si le mode de production capitaliste, se développant pendant la modernité, contient dès sa naissance le germe de la dissolution de la société, c'est surtout dans la postmodernité qu'il se totalise *réellement* comme mode unique de reproduction sociale, abattant petit à petit tous les garde-fous institutionnels qui caractérisaient encore la structure politique

²⁵⁷ Thème central que nous élaborerons plus loin.

²⁵⁸ Freitag distingue en effet quatre voies de transition vers la postmodernité : la « réformiste européenne », la « pragmatique américaine » ainsi que les totalitarismes fasciste et communiste. J.-F. Fillion, *Sociologie dialectique, op. cit.*, p.257.

²⁵⁹ Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle, op. cit.*, p.415.

moderne²⁶⁰. Ainsi, la *globalisation* apparaît comme le mouvement du capital pénétrant toutes les sphères de la pratique humaine, et ses catégories-logiques (travail abstrait, valeur, marchandise, argent) régulant de façon immanente l'intégralité des « échanges » entre les hommes, tout en objectivant ses productions « culturelles » propres (culture de masse, industrie, organisations, réseaux, etc.)

Pour éclairer la matrice capitaliste du système postmoderne, nous procéderons en deux temps, en enrichissant l'œuvre freitagienne de deux apports théoriques : d'abord, nous tenterons de comprendre avec Ellen Meiksins Wood comment l'institutionnalisation de la propriété privée dans les campagnes anglaises représentent, en tant qu'origine du capitalisme, une nouvelle forme de régulation de l'agir social qui sera vouée à s'implanter dans tout l'Occident puis au monde entier. La propriété privée, fonctionnant comme droit d'*abuser* des biens sociaux au nom d'un pur productivisme quantitatif, nous permettra de préciser le concept d'*abstraction réelle*²⁶¹, expression capitaliste de la domination des fétiches-marchands, dont nous pourrions comprendre les racines autoréférentielles et libérales suivant la lecture de l'œuvre de Marx réalisée par le courant de la *Wertkritik*²⁶².

²⁶⁰ Sans tomber dans la thèse dite de la « commercialisation » dont fait état E. Meiksins Wood, qui considère le capitalisme comme toujours en puissance derrière les vernis institutionnels, il n'en demeure pas moins qu'une fois bien établie, la logique capitaliste est dans son mouvement même foncièrement négatrice de toute forme de médiation instituée. C'est ce que nous précisons plus loin.

²⁶¹ Terme utilisé par le théoricien critique Alfred Sohn-Rethel pour qualifier la logique à l'œuvre dans l'échange marchand. Voir A. Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*, Bellecombess-en-Bauge, éditions du Croquant, 2010.

²⁶² Ce rapprochement entre la théorie freitagienne de la postmodernité et la lecture marxienne de la *Wertkritik* a été réalisé par Jean-François Filion dans un article d'un ouvrage consacré à ce courant. J.-F. Filion, « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* », Éric Martin et Maxime Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur*, Montréal, Écosociété, 2014, pp. 235-265.

3.1.4 Institutionnalisation des rapports de propriété

Dans son ouvrage phare *L'origine du capitalisme*, la politologue Ellen Meiksins Wood dépasse l'idée reçue selon laquelle la bourgeoisie serait intrinsèquement l'introductrice du capitalisme, comme mode de production inhérent à son activité économique²⁶³. En effet, de considérer cette classe urbaine et marchande comme vecteur ultime de la modernisation de la production et de l'échange revient selon l'auteure à considérer le capitalisme comme stade naturel de l'économie, qui se dévoilerait une fois abolies les entraves traditionnelles l'empêchant de s'installer dans l'histoire humaine. Ainsi, il convient de distinguer commerce et capitalisme, le second représentant un système économique « historiquement spécifique²⁶⁴ », qui implique une révolution dans la production ainsi qu'une domination impersonnelle et systémique, tandis que le premier se caractérise par un profit réalisé uniquement au niveau de la circulation, suivant la contingence des « opportunités ». Si le commerce a pu s'épanouir à bien des périodes de l'histoire humaine, le capitalisme quant à lui, apparaît selon Meiksins Wood dans les campagnes anglaises, au XVII^e siècle, de concert avec le mouvement des *enclosures*. Structure sociale ayant son type d'exploitation spécifique, le capitalisme est un

système absolument unique, *qui soumet tout et tout le monde au marché, impose des conditions et des impératifs qu'on ne retrouve dans aucun autre modèle de production, soit les impératifs de la concurrence, de l'accumulation, de la maximisation des profits, et il crée, du même coup, le besoin constant de développer les forces productives.*²⁶⁵

Meiksins Wood souligne ici les spécificités inédites du capitalisme : il est un système de contraintes qui force chaque sujet à transiter par son circuit, l'espace marchand. En effet, à la suite du mouvement de dépossession que furent les *enclosures*, la petite paysannerie anglaise, dépouillée des moyens de production assurant sa subsistance, se

²⁶³ E. Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme*, Montréal, Lux Éditeur, 2009, p.100.

²⁶⁴ M. Postone, *Temps, travail, domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009, p.45.

²⁶⁵ E. Meiksins Wood, *op. cit.*, p.154. Nous soulignons.

trouva obligée de passer par le marché et vendre sa force de travail pour survivre. C'est la naissance d'un prolétariat agraire, dont le travail réduit au rang de marchandise (prémisse même du salariat) constitue la condition à la valorisation des produits autant qu'une expression du mécanisme qui permet au capitalisme de se reproduire, comme système, de façon autonome. Le producteur direct étant entièrement dépossédé des fruits de son labeur, il est « naturellement » contraint de louer sa force de travail pour un temps précis afin de survivre, ce qui signifie que « les capitalistes peuvent s'approprier les surplus sans avoir recours au moindre pouvoir coercitif²⁶⁶ ». Car en effet, si des sociétés précapitalistes, comme les cités-États italiennes et flamandes de la Renaissance, ont pu s'adonner à des activités marchandes qui ont fait leur fortune et leur renommée, elles reposaient essentiellement sur des formes de domination « extra-économiques », soit une « propriété politiquement constituée²⁶⁷ » au service d'une élite dirigeante organisée plutôt sur un mode seigneurial et dont le prestige reste immédiatement attaché à leur fonction politique. Or, le capitalisme a, quant à lui, la capacité de sécréter sa propre logique de domination, qui dépasse la coercition directe qui s'exerce au sein d'une société d'ordres, car ce n'est pas tant le rang social, réifié comme donnée ontologique (« du sang de seigneur ou de serf »), qui soumet le sujet aux groupes supérieurs, mais bien les mécanismes du système lui-même, qui le domestique par la privatisation des biens de premières nécessités et l'obligation de se transformer en travail-marchandise. Générateur de ses propres impératifs, le système capitaliste agit comme un mode concurrentiel qui impose une permanente innovation dans la production (un « *improvement*²⁶⁸ »), le profit n'étant plus engendré par le gain commercial (par exemple la revente à haut prix d'un produit rare acheté à faible coût) mais par un accroissement de la productivité permettant au propriétaire de se défaire de ses concurrents sur le marché. En effet, ces nouveaux rapports de propriété, qui se

²⁶⁶ *Ibid.*, p.153.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.135.

²⁶⁸ Meiksins Wood nous montre d'ailleurs que le terme anglais *improvement* renvoie en fait à une éthique de l'amélioration cherchant nécessairement à rendre rentable, à réaliser du profit, à rendre une terre plus productive. Voir *ibid.*, p.168.

totalisent en système économique de type capitaliste, demandent une constante maximisation productive, révolutionnant profondément le rapport que les hommes entretenaient avec la terre et leur production. Ce régime, écrit Meiksins Wood, « a procédé à un changement radical dans les relations et les pratiques humaines les plus élémentaires, rompant de façon nette avec la manière dont les êtres humains étaient en interaction avec la nature depuis des temps immémoriaux.²⁶⁹ »

Mutation de la société, le capitalisme produit son propre rapport au monde, fondé sur la propriété privée comme unique forme « institutionnelle ». Car si elle est effectivement d'abord instituée, notamment par des forces politiques la muant en droit fondamental humain, elle incarne, dans son principe même, la déliaison de toute normativité sociale apriorique. D'abord, contrairement aux prémices de la philosophie politique antique, qui font de la *chose publique* le noyau de toute socialité²⁷⁰, la société capitaliste renverse ce rapport au profit du privé, comme lieu où se joue l'appartenance sociale (le propriétaire des moyens de production et le propriétaire de sa force de travail). Ensuite, comme tout renversement, ce *mouvement* a la capacité de se muer en son contraire, et c'est précisément en tant que *procès de désinstitutionnalisation* que le capitalisme se déploie dans l'histoire. En effet, il est inhérent à sa logique d'oublier le tiers qui le fonde (le droit, l'État), car en tant que droit d'*usus y abusus* (user et abuser), la propriété doit être comprise « comme la libération (*abusus*) de l'accès subjectif aux choses relativement aux règles objectives qui en règlent l'usage (*usus*)²⁷¹ ». Issue du droit romain, la propriété privée fournit le modèle même de l'appartenance d'une société qui se totalise par le marché, mais précisément comme appartenance à rien d'autre qu'une liberté abstraite, conçue comme droit naturel. Subjectivité « désencastrée » d'un lien social l'assujettissant, l'individu « libéré » n'entre en relation avec l'autre qu'avec travers la forme-contrat, association *a posteriori* de

²⁶⁹ *Ibid.*, p.151.

²⁷⁰ Voir notamment l'étude classique d'Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*

²⁷¹ M. Freitag, « L'économie et les mutations de la société » in *L'oubli de la société*, Québec, PUL, 2002, p.262.

personnes privées, dont la mise en commun ne réside que sur la conjugaison momentanée d'intérêts particuliers convergents : celui qui a besoin de mettre en mouvement le procès de valorisation de son capital par l'achat d'une force de travail, et celui qui a besoin d'argent pour manger. Derrière cette rencontre égalitaire de « monades isolées » se cache pourtant l'inégalité structurelle d'un système social se réduisant à la propriété capitaliste²⁷², et c'est ce que Marx s'est acharné à critiquer dans *Sur la Question juive*, où l'universalité absolue des droits de l'homme ne se trouve qu'à incarner l'historicité de la société civile bourgeoise, soit la composition capitaliste de l'être-en-société, ou plutôt l'être-hors-de-la-société. « Mais le droit de l'homme qu'est la liberté, écrit Marx, se fonde non pas sur ce qui relie l'homme à l'homme mais au contraire sur la séparation de l'homme avec l'homme. C'est le *droit* à cette séparation, le droit de l'individu *restreint*, restreint à lui-même.²⁷³ » Bref, le droit du sujet délié de la société, qui explicite de fait la dimension libérale du moment moderne, mais dont les institutions politiques et républicaines limitaient son pouvoir de totalisation²⁷⁴. Il s'agit des racines modernes de la postmodernité, que nous comprenons, suivant l'interprétation freitagienne de Gilles Labelle, comme « le triomphe d'une conception et d'une pratique radicalisées de la liberté abstraite incarnée dans la propriété et les droits individuels²⁷⁵ ». Cette nouvelle anthropologie libérale, issue d'une logique capitaliste se caractérisant comme le mouvement dissolvant des appartenances socio-symboliques qui faisaient tenir ensemble la société, doit être analysée comme une

²⁷² Ce que précisément les Romains appelaient le « contrat léonin », où un des partis de l'entente a objectivement avantage sur l'autre.

²⁷³ K. Marx, *Sur la Question juive*, Paris, La fabrique, 2006, p.56.

²⁷⁴ Ce que nous voulons souligner ici est le fait, déjà évoqué, que le capitalisme ne constituait pas en lui-même un type de société sous la modernité, car la reproduction sociétale passait nécessairement par l'appartenance institutionnelle. C'est d'ailleurs cette conception ontologique de la société qui distingue Freitag de Marx, le premier ne réduisant pas le citoyen à « la *peau de lion politique* » du bourgeois égoïste, tel que l'affirme le second. K. Marx, *ibid.*, p.43.

²⁷⁵ G. Labelle, « Comment se pose le problème de la liberté dans *L'abîme de la liberté?* », in D. Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Liber, 2017, p.23.

« abstraction réelle²⁷⁶ », inhérente aux catégories ésotériques composant la forme-Capital.

3.1.5 La forme-Capital comme nouveau régime civilisationnel

Nous savons que *Le Capital* de Marx commence avec l'étude de la marchandise. Celle-ci est pour lui la « forme élémentaire » des « sociétés où règnent le mode de production capitaliste²⁷⁷ ». En tant que forme élémentaire, elle est un rapport social. Dans son œuvre principale *Temps, travail et domination sociale*, le théoricien Moishe Postone qualifie le travail de ce Marx de la maturité d'analyse catégorielle, c'est-à-dire qu'il procède d'abord de l'examen des catégories basales et logiques fondant le déploiement du mode de production capitaliste. Ces catégories, dont la marchandise fait partie, forment en fait le noyau du capitalisme. C'est dans les *Grundrisse* que Postone trouve cet éclairage : la valeur, chez Marx, détermine autant un rapport social qu'une forme de richesse historiquement spécifique²⁷⁸. Or, quel lien existe-t-il entre marchandise et valeur ? La marchandise est en fait une quantité de valeur, celle-ci étant une quantité de travail humain abstrait, mesuré en temps. Voilà ce qui constitue la substance commune des choses sous le capitalisme. Il ne manque plus que l'argent, la marchandise-équivalent général, pour compléter ce quatuor de feu que Jappe se plaît à nommer les « chevaliers de l'Apocalypse²⁷⁹ ». Ces quatre catégories du cœur de la logique du capital fondent ce que Marx appelle le *fétichisme de la marchandise*.

Le fétichisme de la marchandise marxien renvoie nécessairement à des considérations ethnologiques d'un tout social. Effectivement, sur plusieurs points, celui de la marchandise ne fait pas exception aux fétichismes anciens, dans la mesure où il comporte un principe de synthèse. En reprenant Alfred Sohn-Rethel, Jappe qualifie la

²⁷⁶ A. Jappe, *Les aventures de la marchandise*, Paris, La découverte, 2017, p.44.

²⁷⁷ K. Marx, *Le Capital*, Paris, PUF, 2014, p.39.

²⁷⁸ M. Postone, *Temps, travail, domination sociale*, op. cit., p.45.

²⁷⁹ A. Jappe, *Les aventures de la marchandise*, op. cit.

catégorie capitaliste fondamentale qu'est le travail abstrait de « synthèse sociale », c'est-à-dire qu'elle est structurante de la vie en société, qu'elle est la « forme générale de production et de reproduction de la société, de l'agir et de la conscience²⁸⁰ ».

Si maintenant nous arrivons à définir le capitalisme comme se saisissant synthétiquement, à partir de ses catégories sociales que sont le travail abstrait, la valeur, la marchandise et l'argent, il nous reste maintenant à définir le caractère de ceux-ci, afin de marquer la différence fondamentale qu'opère cette formation sociale. En effet, quelle est la particularité des médiations marchandes ? Elles sont ce que Sohn-Rethel appelle des « abstractions réelles », dans le sens où c'est l'abstraction même, colonisant le concret, qui cimente la socialité capitaliste. Abstraction, dans la mesure où c'est précisément la capacité à faire abstraction de toute caractéristique, de toute particularité qui fonde l'orientation de la médiation et de la finalité sociale. Voilà donc ce que sont les catégories capitalistes : une « absence de tout contenu, le vide, la pure quantité sans qualité²⁸¹ ». Comme Jappe le souligne, les fétichismes anciens, aussi oppressifs comme forme de domination personnelle pouvaient-ils être, n'en demeureraient pas moins déterminés par des contenus concrets (totémisme, monothéisme, etc.). Or, le capitalisme opère un renversement complet, une inversion qui « n'est pas seulement une représentation inversée de la réalité, mais une *inversion même de la réalité*²⁸² ». Ces médiations sont inconscientes pour le sujet du capital, mais impliquent en même temps une naturalisation des lois aveugles qui les structurent, soit l'auto-valorisation illimitée de la valeur comme principe sous-jacent à tout rapport social. En effet, le capital-argent, une fois mis en mouvement comme porteur d'un quantum de travail humain (valeur), doit constamment se transformer en plus d'argent, se *valoriser*. Ce procès d'accroissement illimité de valeur abstraite correspond à ce que Marx nomme le *sujet automate*, la dynamique essentielle du capital se cachant derrière les

²⁸⁰ A. Jappe, *La société autophage*, Paris, La Découverte, 2017, p.18.

²⁸¹ *Ibid.*, p.21.

²⁸² A. Jappe, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.*, p.42.

phénomènes, et ce que Moishe Postone qualifie de véritable sujet historique du capitalisme²⁸³.

Dans *La société autophage*, dont nous fournirons un commentaire plus détaillé quand nous aborderons la question du narcissisme, Jappe renvoie au mythe grec d'Érysichon, l'histoire d'un roi qui s'autodévora. Le monarque ne voulant pas renoncer à sa volonté de puissance, Déméter le punit en faisant pénétrer dans son corps la Faim personnifiée, une faim que rien n'assouvit. Plus Érysichon mangeait, plus il avait faim. Une fois avoir épuisé toutes les ressources à sa disposition, il se mangeât lui-même. Cette faim comporte des éléments de ressemblance frappants avec la logique du capital et sa voracité pour la valorisation de l'abstraction-argent. Comme le dit Jappe :

la faim d'argent est abstraite, elle est vide de contenu. La jouissance est pour elle un moyen, pas un but. Mais cette faim abstraite n'a pas lieu pour autant dans le seul royaume des abstractions. Comme celle d'Érysichon, elle détruit les « aliments » concrets qu'elle trouve sur son passage pour nourrir son feu et, comme pour Érysichon, elle le fait à une échelle toujours grandissante.²⁸⁴

Tout le *monde* est consumé sur l'autel de la valeur abstraite. Ce mythe représente évidemment la classique condamnation grecque de l'*hybris*. Or, il se trouve que le système capitaliste se structure, d'un point de vue logique, autour de ce concept-même. La démesure, l'illimité constitue dans son fondement l'orientation des médiations abstraites du capitalisme, abstraites dans la mesure où elles sont foncièrement indifférentes et méprisantes du fait qu'il puisse exister la moindre limite à son parcours, un monde qui soit autre chose qu'un moyen pour sa fin sans finalité.

À cette lumière, il devient possible de parler du fétichisme de la marchandise, tel que le souligne Maxime Ouellet, comme d'un « mode de symbolisation²⁸⁵ » révolutionnaire, qui par la médiation de l'abstraction opère une « symbolisation désymbolisante²⁸⁶ ». Ce que cela veut dire, c'est que la forme synthétique de l'imaginaire

²⁸³ Voir « Travail et totalité : Hegel et Marx », dans M. Postone, *TTDS, op. cit.*, p.113.

²⁸⁴ A. Jappe, *La société autophage, op. cit.*, p.8.

²⁸⁵ M. Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, Montréal, Écosociété, 2016, p.38.

²⁸⁶ A. Tosel cité dans M. Ouellet, *ibid.*, p.53.

capitaliste est en fait le vide symbolique, où toute forme culturelle ne sert que de moyen à la valorisation. En ressort une civilisation de l'abstraction, illimitée dans son orientation et *a priori* neutre de concrétude, de sens, de morale, de vertu, d'esthétique, de Raison, etc. La teneur de sa dimension révolutionnaire se trouve précisément ici : il ne s'agit, rien de moins, que d'une rupture fondamentale avec le mode d'être humain qui réside dans le symbolique, étant donné qu'il en évacue automatiquement tout contenu ne se dirigeant pas vers la forme synthétique de l'abstraction.

Ainsi, le capitalisme exprime par sa dialectique l'incapacité à sortir de tout principe qui synthétiserait l'être-ensemble que caractérise une société. Cela étant, ce n'est plus à travers la concrétude de l'ordre symbolique qu'il se totalise, mais plutôt à partir de sa tendancielle éjection. Sorte de « totalisation sans totalité » ou « totalité aliénée²⁸⁷ », l'abstraction est réelle en ceci qu'elle n'est pas un moyen de représenter la réalité, mais plutôt celui de la vider de son contenu : elle est la perpétuation autoréférentielle d'un « moyen d'un moyen²⁸⁸ », ne s'ancrant dans aucune perspective. Le procès capitaliste d'abstraction de la dimension socio-symbolique de la médiation s'exprime notamment dans l'idéologie libérale, emblématique de la postmodernité.

3.1.6 La logique libérale de la régulation postmoderne

Jean-Claude Michéa, dans ses nombreux essais consacrés au libéralisme, a introduit le concept de *logique libérale*²⁸⁹, outil analytique permettant de désigner la tendance dominante de l'Occident contemporain. Produit selon lui des guerres de religion ayant frappé l'Europe au cours des XVIe et XVIIe siècles, le libéralisme apparaît comme l'arme de pacification adéquate face aux violents conflits d'imposition de valeurs théologico-politiques impliquant les puissances européennes, car par sa *neutralité*

²⁸⁷ M. Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, op. cit., p.49

²⁸⁸ M. Postone, *TTDS*, op. cit., p.270.

²⁸⁹ J.-C. Michéa, *La double pensée*, op. cit.

axiologique, cette idéologie minimale met en suspens la question de l'essence du politique et de la vie bonne : le libéralisme incarne la « *stratégie du moindre mal*, imposée par la nature des choses²⁹⁰ ». En effet, l'appréhension libérale du monde se précise comme la neutralisation de toute définition substantielle de la vie en commun (pouvant aboutir sur l'imposition de valeurs et la guerre du sens), produit d'une société « 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.²⁹¹ » En prenant appui sur un exemple historique (la guerre de religion), où l'affrontement dogmatique peut nécessiter effectivement la « médiation » d'une neutralisation, Michéa présente par le fait même le principe fondamental de la logique du capital : l'obligation de passer par l'abstraction des normativités socio-symboliques pour réaliser toute « mise en commun ». Mais c'est aussi une conception particulière de la liberté qui s'en dégage, dévoilant l'anthropologie révolutionnaire du libéralisme : l'homme libre est celui qui ne rencontre pas de contrainte. Car effectivement délié et naturellement « privé », le sujet est toujours ontologiquement brimé par la limite, celle-ci incarnant le « moindre mal » inhérent au fait que l'espace social est occupé par d'autres individus ayant droit de jouir de leur liberté privée. Pour le reste, elle est « liberté abstraite²⁹² », donc virtuellement illimitée, structurellement indifférente au contenu qu'on lui donne si elle ne nuit pas *immédiatement* à autrui.

Suivant les prémices libérales, qui s'incarnent réellement dans la « société de marché » et se déploient dans le système postmoderne, la société comprise comme totalité *n'existe pas*, elle est un agrégat d'individus privés qui obéissent aux lois naturalisées d'un espace marchand fonctionnant à l'autovalorisation illimitée. Le sujet se trouve donc avalé par le mouvement automatisé du capital, auquel il ne fait que « s'adapter »,

²⁹⁰ J.-C. Michéa, *L'empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, 2010, p.79.

²⁹¹ J.-C. Michéa, *La double pensée*, *op. cit.*, p.37.

²⁹² G. Labelle, « Comment se pose le problème de la liberté dans *L'abîme de la liberté?* », *op. cit.*, p.15.

en devenant le simple rouage d'un techno-système carburant à la neutralité axiologique qu'est l'*efficacité*. La science, désencastrée de toute finalité symbolique, est mobilisée pour participer à ce procès d'émancipation du monde, mais *du monde en tant que monde*.

Débouchant sur une mutation anthropologique, la liquidation libérale-capitaliste de tout horizon transcendantal et ternaire génère effectivement un type d'aliénation inédit. « Ontologiquement parlant, écrit Freitag, la forme matricielle de cette nouvelle aliénation spécifiquement postmoderne consiste en effet dans la dissolution de toute entité synthétique, tant objective que subjective²⁹³ ».

C'est vers l'examen de cette dissolution de l'entité subjective sous la régulation postmoderne que nous nous tournerons maintenant, en sondant la psychanalyse contemporaine.

3.2 La néo-subjectivité ou la déssubjectivation postmoderne

Nous avons posé les bases, dans la première partie de ce chapitre, de la compréhension socio-dialectique de la régulation décisionnelle-opérationnelle, et comment celle-ci s'inscrit en faux avec le noyau transhistorique de la socialité humaine, logeant dans le caractère transcendantal du symbolique. Système dominé par les abstractions réelles du capital, agissant comme médiations substitutives, celles-ci réinscrivent directement l'action humaine dans l'autovalorisation illimitée du sujet automate. L'anthropologie libérale, quant à elle, fournit « l'idéologie » la plus achevée d'une éjection de toute forme de transcendantalité assumant le caractère vertical de la société. Mutation d'envergure, la logique technico-économique sape tendanciellement toutes les bases

²⁹³ M. Freitag, « Pour une théorie critique de la postmodernité », in *L'oubli de la société*, op. cit., p.116.

institutionnelles qui faisaient tenir ensemble la société moderne, comme son type de subjectivité, totalisée sous la figure du citoyen.

Il s'agira maintenant, pour nouer cette étude, d'analyser le type de subjectivité que ce mode de reproduction inédit génère, en tâchant de saisir les mutations psychiques critiquées par les néo-lacaniens, de concert avec la lecture freitagienne du technocapitalisme postmoderne.

Après avoir fait un bref retour sur la théorie du *néoténat*, nous tracerons les contours généraux de l'idéaltype du néo-sujet, fondé sur le fantasme infantile d'*autofondation*, en comprenant comment la mutation postmoderne de la cellule familiale, évacuant sa structure œdipienne, transforme en profondeur la psychè du sujet, sapant le modèle sur lequel devait s'appuyer une société nécessairement fondée sur la ternarité symbolique.

Une fois ces traits généraux dégagés, il s'agira de faire ressortir des phénomènes sociaux concrets, significatifs de cette mutation contemporaine de la subjectivité, participant à éclairer la forte convergence qui unit la psychanalyse néo-lacanienne et la sociologie dialectique, diagnostiquant toutes deux, contre vents et marées, une « crise civilisationnelle » d'ampleur inédite, où le « malaise dans la subjectivation²⁹⁴ » n'est qu'un écho à « l'oubli de la société²⁹⁵ ».

3.2.1 La « nouvelle économie psychique »

Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le psychanalyste Charles Melman diagnostiquait dans *L'Homme sans gravité* le passage à une « nouvelle économie psychique », produit de l'éjection tendancielle du refoulement, au profit de la seule « jouissance²⁹⁶ ». Cette mutation, selon le psychanalyste, « témoigne d'une tentative d'éviter les impasses auxquelles nous mènent le type de lois auxquelles nous avons été

²⁹⁴ J.-P. Lebrun, « Malaise dans la subjectivation » in *Un monde sans limite*, op. cit. pp. 262-359.

²⁹⁵ M. Freitag, *L'oubli de la société*, op. cit.

²⁹⁶ Ch. Melman, *L'Homme sans gravité*, op. cit., p.19.

jusqu'ici assujettis », générant ce qu'il nomme des « sujets désarrimés²⁹⁷ ». Or, il s'agit précisément pour Jean-Pierre Lebrun d'un « retournement anthropologique²⁹⁸ », issu d'une incapacité à assumer la dimension transcendantale et ternaire de l'existence humaine, pourtant inscrite dans les « lois du langage²⁹⁹ ». Pour illustrer cet *imperium* de la « jouissance », qui témoigne pour ces auteurs d'une *désobjectivation*, retournons-nous brièvement vers leur anthropologie philosophique, fondée sur le néoténat.

3.2.2 Retour sur la condition néoténique

Le sujet humain, comme nous l'avons vu avec D.-R. Dufour au chapitre premier, est un être inachevé, ayant besoin de se soutenir sur une Référence transcendantale pour se subjectiver³⁰⁰. En effet, cette incomplétude caractéristique des premiers stades de la vie de l'animal humain appelle à sa prise en charge pratiquement intégrale par ses premiers autres, reproduisant la chaleur et la sécurité de l'utérus. Complètement fusionnel avec la mère, le petit humain est dominé par un sentiment de *toute-puissance* qui maintient chez lui l'illusion que le monde et sa personne ne font qu'un, tous ses besoins étant comblés par son entourage immédiat, faute à son incapacité de prendre soin de lui-même. Hétéronome, le bébé, dont l'économie psychique est caractérisée originellement par le narcissisme primaire³⁰¹, vit sous le règne de la *toute-jouissance*, présymbolique et prenant la forme de la fusion incestueuse, la mère incarnant la satisfaction totale que procure le monde. Présymbolique, ce stade l'est effectivement car le bébé n'obéit pas encore à ce que nous avons déjà noté comme étant constitutif de l'humanité : les lois du langage. Celles-ci, qui précisent l'homme comme un être de médiation, forcent l'*infans* à actualiser l'humanité dont il est porteur par le

²⁹⁷ *Ibid.*, p.174.

²⁹⁸ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, chapitre 6.

²⁹⁹ J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite*, *op. cit.*, p.211.

³⁰⁰ D.-R. Dufour, *On achève bien les hommes*, *op. cit.*

³⁰¹ Nous référons ici principalement à la lecture freudienne effectuée par Christopher Lasch dans *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2008 et *Le moi assiégé*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2008.

consentement à la perte de cette toute-jouissance. Ainsi, l'accession à l'univers du symbolique se paye d'un prix (une *dette*), celui de renoncer à être « tout », de fusionner immédiatement avec les choses pour entrer dans le monde de la *représentation*, qui nécessite l'énonciation de la parole à partir d'un lieu (le « je » du sujet). Or, cette entrée dans l'ordre de la représentation, qui est confrontation avec la structure ternaire du symbolique, implique la rencontre « castratrice » avec l'Autre, celui qui est garant des lois du langage, inhérentes à la subjectivation, et qui introduit à l'*absence*. En effet, le langage, médiation socio-symbolique par excellence, est « la mise en œuvre de dialectique de la présence et de l'absence³⁰² », en ceci qu'elle invite le sujet à prendre distance sur les choses pour les désigner, pour les faire vivre au-delà du présent immédiat³⁰³. C'est la logique de cet écart, permettant au sujet de se subjectiver, que refuse l'homme postmoderne.

3.2.3 Dissolution de la « castration » et oubli de l'Autre : la famille

C'est pour désigner la subjectivité propre à cette nouvelle économie psychique que Lebrun parle de « néo-sujet³⁰⁴ ». Produit de la société libérale-postmoderne, le néo-sujet refuse la rencontre avec la figure ternaire, pourtant nécessaire à l'humanisation. Effectivement nourrie à l'éducation horizontale, au « discours de la science » et à l'hédonisme libertaire, cette nouvelle subjectivité est incapable de consentir à l'autorité qui commande sa subjectivation, c'est-à-dire d'accepter de se soumettre à la *négativité*³⁰⁵ que porte le travail de différenciation (générationnelle et sexuelle), constitutif du procès de symbolisation. La négativité renvoyant à la *castration*, soit ce qui résiste à l'illusion de toute-puissance caractéristique des premiers moments de la

³⁰² A. de Waelhens cité in J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.66.

³⁰³ Pour citer Pierre 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 signes ». P. Legendre, *Instituer l'animal humain*, Paris, Fayard, 2017, p.34.

³⁰⁴ J.-P. Lebrun, op. cit., p.43.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.42.

vie, est en fait l'*autorité*, la fonction ternaire qui a la tâche d'inscrire le sujet dans la société. En effet, le monde contemporain est pour Lebrun un monde qui refuse d'assumer la médiation fondamentale qu'est l'autorité du Tiers, celle qui permet au sujet de se constituer, en symbolisant la limite.

Cela s'analyse d'abord au niveau familial, première source de socialisation pour le sujet. Comme le souligne Marcel Gauchet à la suite de Louis Roussel, il se réalise dans la société contemporaine « *une désinstitutionnalisation de la famille*³⁰⁶ », résultant de sa relégation dans la sphère purement privée et des mutations juridiques de l'autorité qui lui est reconnue. À travers une union librement consentie, encadrée par une relation juridique de type contractuel reliant les deux partis du couple et en devenant parents suivant le seul « désir d'enfant³⁰⁷ », permis de façon nette grâce à la stricte séparation entre sexualité récréative et reproduction qu'opère l'avènement des techniques de contraception, la tâche subjectivante de la parentalité se voit transformée. Passant successivement d'autorité du père à autorité parentale, pour finalement aboutir à la seule « responsabilité parentale³⁰⁸ » dans le code civil français, la mutation postmoderne de la famille tend à effacer petit à petit la *différence de place* qu'elle doit instaurer pour constituer l'enfant.

En effet, l'effacement de l'autorité différenciée du père, qui permet d'ailleurs, il est vrai, de sortir du rapport patriarcal traditionnel et émanciper la femme suivant des principes modernes (ce qui est, comme le souligne Lebrun, absolument légitime³⁰⁹), participe cependant dans sa mutation vers la seule *responsabilité parentale* d'un gommage de la fonction ternaire, auparavant reconnue et exercée par le père

³⁰⁶ M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.238. Voir également L. Roussel, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989.

³⁰⁷ Voir P. Yonnet, *Le recul de la mort*, Paris, Gallimard, 2006, où il est notamment question de l'avènement des « enfants du désir ».

³⁰⁸ O. Rey, *Une folle solitude*, Paris, Seuil, 2006, p.127.

³⁰⁹ « Il s'agit désormais de soutenir une véritable égalité entre homme et femme, moins comme une obligation que comme un travail à accomplir, comme un objectif à atteindre à partir de la nouvelle donne démocratique qui en a établi le bien-fondé ». J.-P. Lebrun, *La condition humaine n'est pas sans conditions*, *op. cit.*, p.101.

symbolique. Sans tomber dans une nostalgie du patriarcat³¹⁰, Lebrun analyse le déclin de ce que Lacan appelait l'*imago paternelle*, aboutissant, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, au remplacement du *pouvoir* des parents sur l'enfant par leurs *devoirs* à son égard³¹¹. De concert avec l'homogénéisation marchande et l'organisation horizontale et en réseaux de la société, cette dissolution tendancielle du pouvoir, pourtant inhérent à la différence de place, met à mal l'autorité des parents sur l'enfant, comme elle efface la dissymétrie sexuelle symbolique, qui participait à subjectiver l'enfant. Le père, occupant dans sa fonction un espace plus distancié du bébé, encore englué dans la fusion d'avec le maternel, doit être l'*instituteur de l'altérité*³¹², afin d'agir comme tiers séparateur invitant le sujet à décoller progressivement de la mère et consentir aux lois du langage. Or, l'oubli postmoderne du caractère structurel de la fonction paternelle, se manifestant dans le repli légal sur la seule responsabilité, participe donc d'une négation de soutenir justement dans le devoir parental la nécessité d'introduire l'enfant à l'asymétrie qui le sépare de ses géniteurs. Cette asymétrie est précisément la verticalité inhérente à la différence générationnelle, qui inscrit le sujet dans l'ordre de la filiation et le rend endetté symboliquement face à ses parents, ceux qui lui ont *donné la vie*.

Pourtant, il semble que ce soit surtout le contraire qui se produit. L'avènement de l'enfant comme fruit de la pure volonté des géniteurs tend à instaurer un rapport de force inédit entre parent et enfant, le nœud de leur rencontre ne se trouvant plus dans une extériorité les dépassant et s'installant comme la fatalité de l'ordre du monde (la ternarité d'un monde divin faisant triompher le miracle [ou le mystère] de la naissance). L'enfant n'a plus à se considérer comme celui qui reçoit la dette, mais plutôt comme

³¹⁰ Afin d'éviter les confusions, justement décriées par le psychanalyste, nous précisons plus loin la distinction fondamentale qu'il opère entre patriarcat et fonction paternelle, pour sortir de l'impasse dans laquelle nous engouffre les oppositions entre conservateurs patriarcaux et libéraux-libertaires, refusant tous deux la dialectique qu'est l'institution émancipatrice du sujet.

³¹¹ Lebrun renvoyant ici aux travaux de Marie-Thérèse Meulders. J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite*, *op. cit.*, p.38.

³¹² *Ibid.*, p.40.

celui qui permet directement de réaliser le souhait d'enfant de ses parents. Ainsi, l'enfant peut se considérer immédiatement comme sujet ayant droit de faire primer ses envies, car c'est bien à cet *imperium* que ce sont soumis ses propres parents. Quant à eux, comme le souligne Paul Yonnet, « [a]u nom de quoi [...] brideraient-ils les désirs de leur progéniture, quand ils ont obéi aux leurs pour l'avoir ?³¹³ »

Ce renversement fondamental au sein de la cellule familiale, Lebrun le constate à partir d'un exemple clinique d'apparence banale : « les parents ne savent plus dire non³¹⁴ ». Symptomatique d'une mutation du rapport à l'enfant, le parent veut « se faire aimer » par celui-ci, se sentant donc dans l'obligation de succomber à toutes ses envies immédiates. Ainsi, les enfants de ce type de parent, pourtant plein de bonnes intentions, se trouvent « comme invités à en profiter pour faire l'économie d'avoir à renoncer à leur toute-puissance infantile, d'avoir à assumer leur devoir de grandir³¹⁵ ». Car il n'est pas, comme le note Lebrun, le rôle premier du parent « d'être aimé », mais plutôt d'éduquer leur progéniture³¹⁶. En refusant ainsi d'assumer la fonction ternaire qu'avait à porter la figure du Père, l'enfant se trouve replié dans la jouissance immédiate qui poursuit l'illusion narcissique de parfaite adéquation avec le monde : la subjectivation lui est donc refusée. Car si le « non » du parent est castrateur, il institue la perte et introduit par le fait même le sujet au monde des médiations, qui est le lot de la condition humaine. C'est le règne de l'*enfant-roi*, c'est-à-dire l'individu dominé par la tyrannie de l'immédiateté pulsionnelle, auquel le parent permissif se soumet donc, en laissant la jouissance sans objet prendre le dessus sur le procès de symbolisation, qui en intégrant la perte permettrait d'accéder au *désir*. De l'éducation, le parent refusant d'assumer sa place d'exception passe à la séduction³¹⁷, se posant plutôt comme le « partenaire³¹⁸ » d'un enfant à qui justement on nie le caractère infantile, et dont les

³¹³ P. Yonnet cité in J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire, op. cit.*, p.224.

³¹⁴ J.-P. Lebrun, *ibid.*, p.19.

³¹⁵ *Ibid.*, p.20.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 229.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 231.

objets de consommation faisant l'envie du rejeton serviront de « pacificateur », comme la télévision personnelle dans la chambre³¹⁹.

Car c'est évidemment au sein d'un système social orienté vers la jouissance autoréférentielle qu'il faut saisir ce nouveau dispositif familial, négateur d'une *différence de place* structurante pour la subjectivation et à laquelle ferait écho les formes d'autorité qui fondent le monde commun. Or, sous la régulation décisionnelle-opérationnelle du social, c'est la figure du néo-sujet, a-symbolisé, qui semble le mieux « adapté », où règne le triptyque *techno-science-économie*³²⁰, tentant de s'émanciper de toute structure ternaire.

3.2.4 Une anthropologie de l'*autofondation* : le narcissisme

De mettre le point focal, momentanément, sur la famille contemporaine, nous a permis de saisir l'éjection la fonction paternelle comme une sortie de l'œdipe, qui avait pourtant la tâche essentielle de fournir le modèle d'introduction à la ternarité humaine. Le psychisme de l'enfant s'en trouve radicalement affecté, car maintenu dans une illusion de toute-puissance le rendant étranger à toute forme de verticalité s'opposant à sa jouissance immédiate, verticalité pourtant inhérente à la structure symbolique qu'est le procès de socialisation.

Le néo-sujet est la « subjectivité » ne connaissant pas de *limite*, car non instruit par la rencontre avec l'Autre. Effectivement dépourvu d'un appui l'aidant à « soutenir cette confrontation au vide³²¹ » (car nous savons que l'entrée dans le symbolique est l'introduction de l'absence), l'enfant se trouve enfermé dans sa toute-jouissance, ne

³¹⁹ En notant en 2007 que « plus d'un enfant sur deux » possède sa télévision personnelle, Lebrun constate bien l'interaction profonde entre hyper-individualisme marchand et dissolution d'une autorité parentale gardienne du monde commun : le futur sujet n'a plus à délibérer avec d'autres membres de la famille sur quelle émission arrêter son choix, ni éventuellement quand il pourra la regarder. *Ibid.*, p.232.

³²⁰ P. Legendre, *De la Société comme Texte*, *op. cit.*, p.59.

³²¹ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p.65.

pouvant se référer au *Nom-du-Père*, c'est-à-dire le « non » qui institue l'interdit. Or, ces interdits que soutenait la structure œdipienne, ceux de l'inceste et du meurtre, avaient pour fonction de placer l'animal humain « sous l'égide du principe généalogique, traduction de la logique de la Référence partout dans l'espèce parlante.³²² »

Ainsi, l'enfant à qui on refuse d'exercer l'autorité de l'Autre est l'enfant privé de la reconnaissance de ses fondements généalogiques, « grâce auxquels l'homme se trouve inscrit dans une société, et cette société arrimée à l'espèce.³²³ » Dépourvu de ce moment de soumission à l'autorité d'un Tiers qui n'est qu'une condition à sa liberté, le sujet ne peut plus reconnaître la subjectivation comme le trajet de conquête de l'autonomie, s'ancrant dans une époque, une société, une famille particulières. La Référence mise à mal, le sujet conservé dans l'immanence océanique du narcissisme primitif ne peut donc se considérer qu'à sa propre origine : faute de reconnaissance du symbolique, il est « autoréférent ».

Dans *Le Moi assiégé*, Christopher Lasch définit les narcissismes primaire et secondaire en ces termes : « 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 séparation.³²⁴ » Soit stade transitoire de la personnalité, propre au bébé naissant fusionnant avec la mère, soit régression psychique voulant rétablir cet état d'omnipotence, le narcissisme désigne globalement le déni de séparation entre le moi et son environnement. Cette incapacité d'occuper sa place propre et prendre le recul nécessaire qu'offre le symbolique est évidemment le produit, comme nous l'avons vu, de la démission sociale de la figure ternaire, de l'*instance phallique* invitant le sujet à une « soustraction de jouissance³²⁵ ». Mais elle incarne fondamentalement, dans son impuissance à distinguer le moi des objets qui

³²² P. Legendre, *Filiation*, Paris, Fayard, 1990, p.12.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ Ch. Lasch, *Le Moi assiégé*, Paris, Climats, 2008, p.186.

³²⁵ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire, op. cit.*, p.98.

l'entourent, la poursuite de l'oubli de la différence générationnelle, permettant d'accéder à la conscience que le monde préexistait nécessairement au sujet. C'est donc en partant d'une profonde incapacité à saisir son hétéronomie originelle que Narcisse est lancé dans la vie, l'autonomie lui semblant donnée d'emblée³²⁶, se prenant pour la totalité de l'existant, totalité prenant nécessairement forme à sa naissance. Être « sans gravité », pour utiliser la formule de Melman, Narcisse ne porte pas en lui la lourdeur de la culture et de ses formes institutionnelles, celles qui lui permet de s'inscrire dans une société historique faisant de lui l'enfant d'un monde, et l'héritier d'une dette symbolique qui fait la spécificité de l'humanité. Comme catégorie sociale, ce type de personnalité représente une véritable mutation anthropologique, car elle refuse toute continuité faisant perdurer un monde humain au-delà d'une collection d'individus appelés à mourir. Car Lasch voit en effet dans le « déclin du sens historique » au sein de l'Amérique contemporaine un symptôme des plus frappants de cette nouvelle culture du narcissisme : « [n]ous 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 futur.³²⁷ » Réalité sociale particulièrement représentative d'une généralisation narcissique du fantasme d'autofondation, le sujet postmoderne se trouve incapable de reconnaître l'intérêt de ce qu'il ne sait voir comme immédiatement relié à son être, englué dans une toute-jouissance présentiste (« vivre dans l'instant est la passion dominante³²⁸ »).

Par le fait même, la poursuite d'une recomposition de la fusion originelle, faisant triompher une pulsionnalité sans objet participe, comme le souligne Jappe, d'un procès d'abstraction des contenus concrets du monde³²⁹. Expression subjective de la logique

³²⁶ *Ibid.*, p.122.

³²⁷ Ch. Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., p.31.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ « La seule réalité [du narcissique] est son moi, un moi qui n'a (presque) pas de qualités propres parce qu'il ne s'est pas enrichi à travers des rapports objectaux, des rapports à l'autre. En même temps, le moi tente de s'étendre au monde entier, de l'englober et de réduire ce monde à une simple représentation de lui-même, une représentation dont les figures sont inessentiels et interchangeables. » A. Jappe, *La Société autophage*, op. cit., pp.123-124.

libérale, la personnalité narcissique « confond, en effet, la liberté avec l'absence de contraintes³³⁰ » et n'a que mépris pour les médiations socio-symboliques, ayant pourtant la vocation de rendre effective sa singularité. Réalisation subjective de la *déliation* propre au juridisme propriétaire, cette nouvelle catégorie individuelle est, selon Marcel Gauchet, l'expression d'une véritable révolution anthropologique³³¹, qui « tient d'une désolidarisation de l'être-soi d'avec l'être-ensemble³³² ». Nous assistons effectivement, pour le philosophe, 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 publique³³³ ». Délié de toute référence symbolique apriorique qui, loin de l'homogénéiser dans la masse, permettait justement au sujet de s'inscrire dans un procès de différenciation, la néo-subjectivité n'est capable que de repli sur un moi vide de contenu, repli défensif prenant paradoxalement l'apparence de la toute-puissance. Or, il faut comprendre cette invitation à la régression psychique à partir des catégories du capitalisme, et plus précisément de ses manifestations contemporaines.

3.2.5 *Toute-jouissance* de la société de consommation

La deuxième moitié du XX^e siècle a vu triompher ce qui est communément appelé la « société de consommation », incarnant la massification des marchandises produites par le capitalisme fordiste, ainsi que le développement d'une « culture » de la consommation proprement dite, dont la publicité sera le relais fondamental. Autre face d'une production de masse nécessairement issue de la civilisation industrielle, la société de consommation représente une manifestation importante de la mutation décisionnelle-opérationnelle du lien social, où l'espace public moderne, à caractère

³³⁰ Ch. Lasch, *Culture de masse ou culture populaire?*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2001, p.28.

³³¹ M. Gauchet, *Le nouveau monde*, op. cit., p.614.

³³² *Ibid.*, p.199.

³³³ *Ibid.*

transcendantal, se meut en « champ publicitaire³³⁴ » immanent, promouvant la profusion des objets de consommation disponibles sur le marché, tel un flux de signes agissant comme invitation continue à *jouir* de ces panoplies de *styles de vie*.

Lasch voit dans cette formation sociale l'espace typique de renforcement du narcissisme contemporain :

[L]a production des marchandises modifient 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 désirs.³³⁵

Le sociologue américain analyse effectivement la société de consommation comme le règne de l'illusoire où les marchandises, rapidement obsolètes, n'ont comme seule vocation que de stimuler le désir immédiat de consommation. À travers l'opulence marchande, le consommateur « 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 fantasmes.³³⁶ » En effet, la profusion des injonctions à la consommation participe à reproduire chez le sujet l'illusion narcissique d'omnipotence, où ses envies coïncident toujours immédiatement avec la réalité. En même temps, la dimension purement éphémère des marchandises le frustre continuellement, d'autant plus que ses envies et désirs ne sont pas subjectivés, le monde publicitaire s'adressant plutôt à la pulsionnalité primitive. En rendant toujours plus opaques les frontières entre moi et non-moi, les sirènes consuméristes gardent toujours

³³⁴ M. Freitag, « La société informatique et le respect des formes », in *Le Naufrage de l'Université*, Québec/Lausanne, Nuits blanches/La Découverte, 1995, p.217.

³³⁵ Ch. Lasch, *Le Moi assiégé*, op. cit., p.25.

³³⁶ *Ibid.*, p.28.

le sujet à distance du *principe de réalité*, laissant dominer le *principe de plaisir* et recomposant l'imgo intra-utérin.

La tentation permanente qu'entretient la société de consommation s'abreuve donc à la toute-jouissance des économies psychiques narcissiques. Michel Clouscard, dans *Le capitalisme de la séduction*, notait également en 1981 le caractère infantile et libidinal de ce nouveau dispositif social :

[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 ».³³⁷

Si le terme « éducation » n'est probablement pas approprié pour désigner l'intégration consumériste (s'en est plutôt la négation), l'analyse de Clouscard nous permet cependant d'extraire la logique du néo-capitalisme : il fonctionne à la désubjectivation, refusant au sujet le procès d'accession au *principe de réalité*. En conquérant le marché du « jeune » et en transformant la figure féminine hypersexualisée en marchandise, le capitalisme de consommation investit la jouissance infantile, la contre-culture transgressive, le libidinal ordinaire et l'univers féminin³³⁸ afin de pénétrer des marchés encore tenus à distance par des mœurs traditionnels et répressifs. Invitant à la libération pulsionnelle, le monde des marchandises s'adresse sans arrêt au noyau « jouissif » des néo-sujets. Effectivement dépourvu des médiations socio-symboliques lui permettant de placer son action sous l'égide du *logos*, le néo-sujet du capitalisme postmoderne se trouve dominé par « l'âme d'en bas ». Propre d'une société qui substitue l'immanence du *Divin marché*³³⁹ à tous les grands récits transcendants, Dany-Robert Dufour voit

³³⁷ M. Clouscard, *Le capitalisme de la séduction*, Paris, Delga, 2009 (réédition), p.30. Nous soulignons.

³³⁸ « L'industrie de la publicité, écrit Lasch, encourage ainsi une pseudo-émancipation de la femme qu'elle flatte en lui rappelant insidieusement "Tu reviens de loin ma belle" sur une marque de cigarette, et déguise sa liberté de consommer en autonomie authentique ». Ch. Lasch, *La culture du narcissisme*, *op. cit.*, p.110.

³³⁹ D.-R. Dufour, *Le Divin Marché*, Paris, Denoël, 2007.

dans la désubjection postmoderne « une nouvelle forme de prolétarisation correspondant à la mise en place d'un esclavage par addiction du consommateur, permettant l'exploitation industrielle de l'âme d'en bas.³⁴⁰ » À l'opposé de l'idéal moderne de la subjectivité, qui devenait libre par la maîtrise rationnelle de ses pulsions/passions grâce à l'éducation, le néo-sujet de la société de consommation est constamment encouragé à décharger sa jouissance dans des objets voués à le frustrer continuellement. Dominé par ses envies immédiates, le sujet ne pense pas, mais plutôt « dépense³⁴¹ », réduisant son agir à la pure pulsionnalité non sublimée, ce qui est le propre de la logique désymbolisante du libéralisme consumériste.

Aliéné par sa jouissance autoréférentielle désinscrite d'un Tiers symbolique et pris au piège de l'addiction, le consommateur postmoderne s'agrège donc à des « troupeaux d'égos-grégaires », meutes 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 boîte.³⁴²

3.2.6 Le néo-sujet du capital et le « paradigme fétichiste-narcissique »

Cela dit, cette réduction de la subjectivité à l'animalité et cette démesure permanente sont au cœur même du noyau-logique du capital. En effet, nous avons souligné plus haut avec Jappe que le capitalisme est médiatisé par des *abstractions réelles*, catégories régulatrices de l'ordre social, ayant comme caractéristique de réduire toutes les réalisations qualitatives de l'humanité en pure dépense d'énergie mesurée en temps, constituant la forme de richesse historiquement spécifique qu'est la *valeur*, qui de son

³⁴⁰ D.-R. Dufour, *L'individu qui vient*, Paris, Denoël, 2011, p.314.

³⁴¹ D.-R. Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p.33.

³⁴² D.-R. Dufour, *La Cité perverse*, Paris, Denoël, 2009, p.373.

côté a vocation à croître de façon abstraite et illimitée, se réalisant sous la forme-Capital.

À partir de cet appareillage théorique, qui forme la base de ce que Marx nomme le *fétichisme de la marchandise*, Jappe effectue un parallélisme convaincant avec la personnalité narcissique : les deux opèrent d'une même « indifférence structurelle³⁴³ » envers le monde concret. C'est en effet comme procès continuels d'éjection des concrétudes symboliques que se déploient ces deux logiques, représentant une conjointe et « gigantesque *reductio ad unum* », qui efface « toutes les particularités qui forment le véritable tissu de l'existence humaine et naturelle³⁴⁴ ». Si pour le capital, la valeur d'usage n'est que le soutien d'une homogénéisation des hommes et des choses sous le joug de la valeur abstraite, les objets et les personnes qui peuplent le monde ne sont de leur côté que l'instrument de la jouissance du narcissique, n'étant pas en mesure de les reconnaître comme séparés de son être. Ainsi se précise une semblable autoréférentialité structurelle, où se conjuguent le sujet automate et la néo-subjectivité narcissique, car ramenant continuellement l'ordre de l'existant à leur délire totalisant. En effet, nous savons que le capital fonctionne comme un principe tautologique, où comme le souligne Jappe, l'argent, porteur de valeur abstraite, renvoie « la référence à l'acte même de référer³⁴⁵ ». Détaché du socle hétéronome du symbolique, le capital se reproduit comme une machine automatisée, renvoyant perpétuellement à lui-même, ce dont témoigne la célèbre formule de Marx *A-A'*, incarnation du procès de valorisation capitaliste³⁴⁶. Par le fait même, le narcissique ne peut entrer en interaction avec le monde qu'à partir d'une incessante autoréférence, n'ayant pas affronté le tiers qui est censé le marquer du sceau du symbolique, structure ternaire l'inscrivant dans une totalité signifiante.

³⁴³ A. Jappe, *La Société autophage*, op. cit., p.123.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p.40.

³⁴⁶ Voir K. Marx, *Le Capital*, op. cit., p.170.

C'est donc l'indifférenciation et l'autovalorisation de la *mêmeté* qui caractérisent le mouvement de ces deux figures. Tel que le note Lebrun, la néo-subjectivité est condamnée à s'engluer dans le *même*, car dépourvue de soutien sur l'altérité³⁴⁷ : elle reproduit l'immanence pulsionnelle d'un infantilisme n'enclenchant pas le procès de différenciation propre au symbolique. De son côté, la structuration capitaliste du social homogénéise toutes les formes qualitatives donnant un relief au monde, au profit de l'abstraction quantitative de la valeur et de l'argent. Désinscrite de l'apriori caractéristique de toute totalité symbolique donc transcendantale, la logique capitalo-narcissique agit à l'extérieur de toute limite, comme une toute-puissance sans objet se muant en *pulsion de mort*³⁴⁸, car fonctionnant sur le mode de la consommation de tout ce qui existe.

Une fois constatée cette base analytique, constituant selon notre point de vue la ligne de force de l'argumentation de Jappe, passons brièvement en revue ses limites pour notre compréhension de la dissolution capitalo-narcissique de la médiation socio-symbolique, qui relève d'une certaine ambiguïté traversant *La Société autophage*. En effet, Jappe y propose dans cet ouvrage une lecture réductrice de la modernité et de sa forme-sujet, où pratiquement toute philosophie moderne de la subjectivité ne serait que l'incarnation socio-historique des catégories du capital. Alors que le « moi abstrait » du cogito cartésien représenterait selon l'auteur « la formulation précoce [...] du phénomène que nous appelons aujourd'hui narcissisme³⁴⁹ », l'impératif catégorique kantien et ses invitations à l'autonomie rationnelle serait « en vérité acquise au prix d'une douloureuse intériorisation des contraintes du capitalisme naissant³⁵⁰ ». Après avoir auparavant signalé que « le narcissisme est un des traits caractéristiques de la forme-sujet moderne³⁵¹ », Jappe associe ensuite, à partir d'une lecture foucauldienne, la

³⁴⁷ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.249.

³⁴⁸ A. Jappe, *La Société autophage*, op. cit., p.224.

³⁴⁹ *Ibid.*, p.35.

³⁵⁰ *Ibid.*, p.52.

³⁵¹ *Ibid.*, p.25.

répression des passions au profit de l'autodiscipline³⁵², que subissent les individus dans le courant de la modernisation, comme le principe même d'individuation au sein des catégories du capital, faisant émerger la figure du travailleur³⁵³.

Cette analyse semble porter son lot de problèmes, tant elle souhaite pouvoir expliquer toute la modernité à partir du seul capitalisme. Or, si Jappe a raison de noter la dimension solipsiste de l'épistémologie égologique ou de mettre l'accent sur la pulsion de mort sadienne pour comprendre les racines modernes du narcissisme, il semble que la constitution d'un *ethos* du travail, l'idéal de liberté par la raison, le développement du mouvement ouvrier et des nationalismes³⁵⁴ ou l'égoïsme stirnérien ne peuvent être mis sur le même plan, ni subjectif, ni logique, ni historique. D'abord, car l'austérité de l'impératif catégorique ou l'injonction à l'autodiscipline dans le cadre du travail sont, par exemple, parfaitement en contradiction avec la logique psychique du narcissisme : ils procèdent d'une subjectivation rigoureuse, quand le dernier en est précisément la dissolution. En effet, le narcissisme ne peut être considéré comme la crise finale d'un sujet moderne qui n'aurait été en fait qu'une factice subjectivité, construite sur mesure pour les besoins du calcul capitaliste : il en est surtout la négation absolue, car il nie les contraintes constitutives de tout sujet. De ce point de vue, il vaudrait mieux de se tourner vers Castoriadis pour comprendre comment peuvent s'enchevêtrer subjectivation précapitaliste et procès de production capitaliste :

le capitalisme n'a pu fonctionner que parce qu'il a hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'a pas créés et n'aurait pas pu créer lui-même : des juges incorruptibles, des fonctionnaires intègres et wébériens, des éducateurs qui se consacrent à leur vocation, des ouvriers qui ont un minimum de conscience professionnelle, etc. Ces types ne surgissent pas et ne peuvent surgir d'eux-mêmes, ils ont été créés dans des périodes historiques antérieures, par

³⁵² *Ibid.*, p.44.

³⁵³ *Ibid.*, p.45.

³⁵⁴ Reprenant une thèse d'Ernst Lohoff, Jappe fait des mouvements du XIX^e siècle se réclamant de la « classe », de la « nation », du « peuple » ou de la « race » les tenants de « méga-sujets », expressions selon lui de « la religion du sujet ». *Ibid.*, pp.58-61.

référence à des valeurs alors consacrées et incontestables : l'honnêteté, le service d'État, la transmission du savoir, la belle ouvrage, etc.³⁵⁵

C'est à ces types anthropologiques qu'appartiennent les ouvriers besogneux ou les dirigeants rationnels et consciencieux, ce dont on ne peut dire autant des néo-sujets contemporains, coïncidant de façon beaucoup plus probante avec le vide symbolique de la logique chrématistique.

Ensuite, Jappe donne un caractère purement historique au sujet : il ne serait que l'expression d'un pur rapport moderne au monde³⁵⁶. Ici, l'auteur adopte une posture nominaliste assez typique des théories critiques anti-institutionnalistes. Pourtant, certaines de ses meilleures analyses ont la qualité de mettre en relief comment le narcissisme et le capital participent d'une libération abstraite des pulsions, phénomène en lui-même représentatif de la désubjectivation contemporaine. Jappe mentionne toutefois que nous pouvons

convenir, sans pour autant être « réactionnaire », que certaines caractéristiques de notre nature biologique [...], de même que les limitations que n'importe quelle culture pose aux pulsions agressives et libidinales, se retrouvent en tout lieu et en toute époque, en toute culture et société. Ainsi, les structure de la parenté peuvent varier [...]. Toutefois, l'angoisse de la séparation d'avec la première figure maternelle, de même que quelque forme de « castration » que ce soit – l'interdiction du désir polymorphe – de la part de l'entourage, font partie, jusqu'à preuve du contraire, d'une condition humaine universelle.³⁵⁷

³⁵⁵ C. Castoriadis, « Le délabrement de l'Occident » in *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p.79.

³⁵⁶ Jappe donne un caractère historiquement spécifique au *sujet* sous prétexte que la découverte de la distinction cartésienne du S/O a lieu dans la modernité, presque comme si l'héliocentrisme avait été la mise en place du soleil au centre de l'univers. Nous ne nions cependant pas qu'il y ait bien une interprétation moderne de la subjectivité, tendanciellement scientiste, étant incompatible avec les formes culturelles-symboliques de reproduction de la société. « Le sujet n'est pas un invariant anthropologique, mais une construction culturelle, résultat d'un procès historique. Il ne s'agit pas d'une erreur d'interprétation, comme le veulent le structuralisme et la théorie des systèmes sociaux. Une différenciation nette entre le sujet (de la connaissance, de la volonté) et l'objet ne va pas de soi et n'a pas existé avant la naissance de la forme-sujet moderne, qui a installé une opposition absolue entre les deux. » A. Jappe, *op. cit.*, p.26.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.131.

Voilà là une excellente définition de l'invariant anthropologique qu'est la *logique ternaire*, qui fonde l'autre invariant anthropologique qu'est la *subjectivation*, donc la constitution humaine du *sujet*. Et c'est cette logique ternaire, que portait encore le politico-institutionnel sous la modernité, qui distingue le sujet moderne du néo-sujet postmoderne, de même qu'il distingue la société comme totalité symbolique du capitalisme comme totalisation abstraite et illimitée.

3.2.7 Misère de la médiation scolaire : démocratisme et refus de l'autorité du savoir

Alors que nous avons replongé au cœur de la logique du capital, centre de la régulation automatique propre à ce que Freitag nomme le *décisionnel-opérationnel*, c'est-à-dire un dispositif systémique sans verticalité symbolique concrète, afin de pouvoir expliciter comment cette formation sociale doit se saisir conjointement avec la généralisation de la néo-subjectivité narcissique, participant du même mouvement postmoderne de dissolution des structures ternaires constituant les sociétés, il convient maintenant de nous tourner vers les mutations de l'institution scolaire, médiation auparavant centrale de la subjectivation moderne.

Nous avons montré, plus haut, comment la famille postmoderne, par un refus d'assumer la fonction ternaire donnant corps à la structuration œdipienne de la psychè de l'enfant, participe à générer des néo-subjectivités, négatrices de toute forme de verticalité inscrivant le sujet dans les lois de l'humanité, lois se spécifiant au niveau sociétal par des médiations institutionnelles concrètes. Or, cette crise de ce que Lebrun nomme la *fonction paternelle*, figure ternaire par excellence, doit nécessairement se comprendre dans le cadre général d'une crise de la légitimité de l'autorité³⁵⁸, dont témoigne les mutations de l'école.

³⁵⁸ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.218.

Le travail du psychanalyste Jean-Pierre Lebrun sur les mutations psychiques contemporaines l'amène à diagnostiquer une « "crise des vocations" à l'humanisation³⁵⁹ », produit d'un refus collectif d'assumer toute place d'autorité. S'inscrivant selon notre perspective dans le procès postmoderne de dissolution des structures institutionnelles de la société, la nouvelle logique du système scolaire est à cet égard représentative de cette mutation anthropologique, en amoindrissant toute forme de hiérarchie. À l'instar des transformations au sein de la famille dont nous avons déjà fait état plus haut, les nouvelles philosophies pédagogiques pénétrant l'école tendent toujours plus à favoriser un rapport d'égal à égal avec l'enfant, amenant à nier la différence de place qui sépare l'enfant et l'adulte. Délégitimé dans sa fonction de tiers³⁶⁰ au sein du système social narcissique, l'éducateur se meut en simple « accompagnateur³⁶¹ » d'un enfant censé s'autodévelopper. En adoptant une posture permissive et en adhérant au « culte de l'authenticité³⁶² », l'école postmoderne participe au renforcement de la toute-puissance infantile, en refusant d'assumer une autorité éducatrice qui inviterait l'enfant à sortir de lui-même, afin de le libérer de l'esclavage de ses pulsions. En radicale opposition à l'idéal moderne de liberté, passant par l'apprentissage rigoureux d'une discipline agissant comme condition à l'autonomie et par la soumission aux lois impersonnelles de la raison, faisant advenir le *sujet libre*, le dispositif postmoderne d'éducation refuse de voir l'humanisation comme un procès, ce qui a comme effet de renforcer la tyrannie narcissique, rongant l'individu de l'intérieur et le condamnant à l'immédiateté. Cette démission de l'autorité du maître, qui avait comme fonction d'instituer le sujet dans une société donnée comme dans l'universel de la raison, n'abolit cependant pas la domination, mais plutôt la renforce. En effet, ce sont les thérapeutes et autres experts en cheminement particulier, symptômes de la dissolution du pouvoir au détriment du contrôle, qui prendront en

³⁵⁹ *Ibid.*, p.224.

³⁶⁰ *Ibid.*, p.206.

³⁶¹ *Ibid.*, p.218

³⁶² Ch. Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., p.211.

charge les monades narcissiques non-subjectivées en les soumettant notamment à la médicalisation³⁶³.

Comme nous l'avons déjà souligné, il faut saisir la crise postmoderne de l'autorité dans un sens large, abolissant le surplomb qu'exerçait encore dans la modernité la *culture classique*. Dans *La culture du narcissisme*, Christopher Lasch faisait état de la « décadence du système éducatif³⁶⁴ » au sein de la société américaine, phénomène explicatif, parmi d'autres, d'une régression psychique. En refusant d'admettre que « les critères d'excellence intellectuelle sont, par nature, élitistes³⁶⁵ », l'école contemporaine participe à niveler la société par le bas, délestant l'éducation de toute fonction civilisatrice. En effet, parallèlement à « l'individualisation » de la société et à la soumission toujours plus grande des institutions scolaires aux demandes du marché, la verticalité du contenu éducatif se trouve attaquée par la mutation narcissique, ce qui produit selon Lasch les résultats suivants :

l'abaissement régulier des niveaux intellectuels au nom de slogans progressistes tels que « une éducation appropriée aux temps modernes » ; l'abandon des langues étrangères ; le recul de l'histoire en faveur des « problèmes sociaux » ; la renonciation à toute discipline intellectuelle, souvent rendue nécessaire par le besoin de mettre en vigueur des formes de disciplines plus rudimentaires, ne serait-ce que pour maintenir un minimum de sécurité dans l'établissement.³⁶⁶

Ces phénomènes sont tous représentatifs d'une démission de l'institution d'assumer une hiérarchie de valeurs, ainsi qu'une conception de l'éducation qui irait au-delà de la non-intervention. L'école contemporaine, qui abandonne les classiques, opère un profond nivellement relativiste, dissolvant la verticalité d'un certain idéal humaniste qui donnait sens à des distinctions fondamentales (vrai/faux, laid/beau, juste/injuste etc.) et inscrivait le sujet dans un monde de références communes par le legs d'un

³⁶³ Le *ritalin* étant le médicament le plus caractéristique de l'apaisement biochimique momentané d'un enfant coincé dans sa toute-jouissance. Voir D. Auclair, *La bio-logique du nouveau management à l'école*, Québec, Nota Bene, 2016.

³⁶⁴ Ch. Lasch, *op. cit.*, p.166.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p.184.

héritage culturel. Fondamental à une société moderne s'étant émancipée du dogme religieux, le caractère transcendantal des œuvres canoniques continuait de faire rayonner un idéal humaniste ainsi qu'une certaine conception du Bien commun, éléments essentiels pour l'exercice de la citoyenneté et l'inscription dans une société et une civilisation particulière, et dont le caractère particulier n'est que l'ancrage à tout universalisme réel.

Cet esprit d'indifférenciation traversant l'école s'apparente à ce que Lebrun nomme le « démocratisation³⁶⁷ », c'est-à-dire la passion postmoderne de l'horizontalité, confondant toute forme d'autorité avec la domination³⁶⁸. Homogénéisant toutes les productions culturelles sous la forme de l'abstraction marchande, la culture de masse peut pénétrer l'école et participer à éjecter des œuvres classiques anciennes et arides, sous prétexte qu'elles ne « parlent pas à l'élève contemporain ». Gilles Labelle, en commentant un article de Jappe sur la dissolution capitaliste de la culture, note que

la soumission de plus en plus directe de la culture à la logique marchande, qui, outre d'ouvrir un nouvel espace de valorisation au capital, a l'avantage pour celui-ci de détruire la valeur concrète des œuvres au profit de leur valeur d'échange (sur le marché), de sorte qu'elles ne se prêtent plus à une « éducation du goût », mais plutôt à une appréciation purement subjective suivant les « préférences » de chacun (relativisme généralisé) pour qui tout ce qui apparaît dans le monde est également disponible à titre de marchandise à consommer (Beethoven ou Britney Spears, *Andrei Roublev* ou *Emmanuelle* : « chacun ses goûts »).³⁶⁹

S'inscrivant dans la seule logique du capital, dont la société de consommation est la manifestation empirique, les œuvres de la culture, dont l'école devrait être une des introductrices principales, sont soumises au libre-service des néo-sujets narcissiques, qui évidemment n'ont pas l'initiation nécessaire pour arriver à un jugement critique, que cette même école n'a plus les moyens de développer. Sans éducation soumettant

³⁶⁷ J.-P. Lebrun, *ibid.*, p.111.

³⁶⁸ Il s'agit un des points centraux des philosophies critiques postmodernes, qui nous commenterons plus loin.

³⁶⁹ G. Labelle, « "Sérialité" ou "totalité" ? Ontologies du social, capitalisme et socialisme », in E. Martin et M. Ouellet, *La tyrannie de la valeur*, op. cit., p.108.

le jeune aux règles de la raison, de la grammaire et de la logique, l'élève ne peut sortir de l'appréciation circonstancielle de ses pulsions, constamment excitées par l'univers plus sensoriel des marchandises. Par ailleurs, comme le souligne Lasch, l'éducation transformée en marchandise s'adapte à ses élèves narcissiques, où « "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 immédiate.³⁷⁰ »

Dépourvue de synthèse symbolique, l'éducation est soumise au marché et à la culture managériale, et le néo-sujet dépourvu de sens critique comme de monde commun dans lequel s'inscrire n'a d'autre option que de faire concorder sa toute-jouissance avec les besoins de l'entreprise privée, programme dont se charge les organisations du capitalisme postmoderne.

3.2.8 Contrat et réseaux : les « communautés de déni » du capitalisme cybernétique

L'impuissance de l'école à transmettre un bagage civilisationnel transcendantal, formant le terreau d'une nation de citoyens rationnels, est nécessairement le produit d'un système social ayant éjecté la légitimité du pouvoir, faisant tenir debout les institutions. Le relativisme libéral, qui horizontalise toute normativité surplombante et relègue le discours de valeurs à l'opinion privée, exprime bien cette dissolution tendancielle de l'entité *société* comme totalité symbolique sous l'empire postmoderne de la globalisation capitaliste.

Cette nouvelle régulation sociale prend la forme, selon Freitag, d'un « méga-réseau continu³⁷¹ », qui détruit « toute possibilité de connaissance synthétique et donc véritablement partageable » et où « toute chose se trouve décomposée en une multitude

³⁷⁰ Ch. Lasch, *ibid.*, p.193.

³⁷¹ M. Freitag, « La société informatique et le respect des formes », in *Le Naufrage de l'Université*, *op. cit.*, p.197.

de variables déjà entrelacée dans un "système"³⁷² ». Fonctionnant sur le mode de la gouvernance cybernétique, le système de réseaux, toujours branché sur la valorisation capitaliste, ne connaît pas de lien social apriorique instituant le sujet dans une communauté de sens. Or, de quelle façon, dans ce système, les individus entrent en « contact » ?

« Le projet de la globalisation, écrit Supiot, est celui d'un Marché total, peuplé de particules contractantes n'ayant entre elles de relation que fondées sur le calcul d'intérêt. Ce calcul, sous l'égide duquel on contracte, tend ainsi à occuper la place jadis dévolue à la Loi comme référence normative.³⁷³ » Si les sujets sous ce mode de reproduction se trouvent réduits à n'être que des machines calculatrices, propre à un monde tendant à l'administration numérique intégrale, il ressort également de ce dispositif une anthropologie de l'intérêt, issue d'une conception purement propriétaire du lien social. Agrégat de monades renfermées sur leur pur intérêt privé, le contrat est la seule catégorie à même de réunir le séparé.

Sous le joug de l'*ultralibéralisme*³⁷⁴, La gouvernance postmoderne carbure au contractualisme, déliant le contrat de son Tiers garant en le réduisant « à une opération binaire entre deux sujets³⁷⁵ ». Cet espace en deux dimensions³⁷⁶ voit triompher les « réseaux d'allégeance³⁷⁷ » participant d'une *reféodalisation* de la société, où « les distinctions du privé et du public se brouillent.³⁷⁸ » En effet, l'indifférenciation qualitative du social sous l'empire du nombre dénude les subjectivités de leur poids culturo-institutionnel pour les réduire en pures puissances, amenées à s'allier suivant les flux circonstanciels de l'opérationnalité marchande.

³⁷² *Ibid.*, p.199.

³⁷³ A. Supiot, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015, p.15.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.160.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.161.

³⁷⁶ Supiot réalise un parallèle convaincant avec le *Flatland* d'Abbott, soit un monde linéaire et plat vidé de toute hétéronomie. *Ibid.*, p.161.

³⁷⁷ *Ibid.*, p.295.

³⁷⁸ *Ibid.*, p.307.

C'est donc le néo-sujet que nous retrouvons ici, comme monade toute-jouissante réduite à « l'intérêt » de sa pulsionnalité. En effet, comme être ontologiquement affranchi des médiations qui le rattachait à la société, la néo-subjectivité ne peut nouer des relations que sur le mode éphémère de l'*association*, placée hors de l'égide du Tiers et n'exprimant qu'une conjugaison circonstancielle d'intérêts convergents. Rencontre de *volontés pures*, détachées de tout horizon symbolique, la forme-contrat postmoderne représente un simulacre de lien social, embrayant nécessairement à partir d'une conception marchande de la totalisation, au sein de laquelle « il n'existe plus qu'un rassemblement d'individus *entousés* », qui n'ont que comme seul « projet commun l'évitement de la subjectivation.³⁷⁹ » En effet, comme l'analyse Lebrun, le système des réseaux incarne un nouveau régime immanent, qui « ne se soutient plus sur un ordre préétabli qui transmet des règles, mais un ordre qui doit émerger des partenaires eux-mêmes.³⁸⁰ » Alors que le néo-sujet se fantasme autofondé, ses interactions improvisées sont censées générer le « social », lui-même réduit à la seule *performance*, c'est-à-dire ne sachant durer au-delà de l'instant de la « rencontre ».

Étrangère à toute Référence ternaire soutenant la subjectivation symbolique, « [n]otre société, écrit Dufour, est donc en train d'inventer un nouveau type d'agrégat social mettant en jeu une combinaison d'égoïsme et de grégarité.³⁸¹ » Troupeaux d'*égo-grégaires* reliés par les industries culturelles³⁸², voilà comment s'agrègent les néo-sujets privés de lien social apriorique, invités à jouir en groupe *immédiatement* des fruits du système de consommation, partitionnés en « communautés culturelles post-politiques exprimant des styles de vie particuliers.³⁸³ » Cet *entouement*³⁸⁴, c'est-à-dire cet mise en agrégat des monades néo-subjectives, représente pour Lebrun des

³⁷⁹ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.420.

³⁸⁰ *Ibid.*, p.151.

³⁸¹ D.-R. Dufour, *Le Divin Marché*, op. cit., p.31.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ M. Ouellet, « L'empire de la communication ». *Liberté*, décembre 2017, p.25.

³⁸⁴ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.174.

« communautés de dénis³⁸⁵ », soit des groupes affinitaires superficiels, ne partageant qu'un goût particulier pour une façon ou une autre d'éviter le *principe de réalité* (les *gamers*, les amateurs de musique *heavy metal*, les collectionneurs de cartes de sport, les *backpackers*, etc.).

Nous avons noté que le contractualisme de réseaux est l'expression d'une régulation purement opérationnelle d'un social livré au *Marché total*, où la forme-Capital est la seule « instance » totalisante de la pratique. Ce type de système s'appuie nécessairement sur une néo-subjectivité, c'est-à-dire un individu délié d'appartenances dont le tissu était composé de médiations socio-symboliques, renvoyant à une Référence fondatrice. Au sein de cette conjoncture propre au capitalisme néolibéral, il est aisé de comprendre la dominance de la figure de l'entrepreneur de soi, faisant perdurer l'illusion solipsiste de totale indépendance qu'incarne dans la culture américaine le *self-made man*, pourtant produit d'une société où les néo-sujets narcissiques ont constamment à être pris en charge dans un système de contrôle thérapeutique, incapables qu'ils sont d'authentique autonomie, ayant à s'apprendre à travers le soutien sur l'Altérité. L'entrepreneur néolibéral maintient l'imaginaire d'une société sans Autre, où la liberté ne s'appuie sur rien et où règne la *pléonexie*³⁸⁶ : « être son propre travailleur et son propre actionnaire, "performer" sans limite et jouir sans entraves des fruits de son accumulation, tel est l'imaginaire de la condition néosubjective.³⁸⁷ »

D'avoir mis l'accent sur la mise en réseaux et le contractualisme comme perversion libérale de l'être-en-société nous permet de considérer maintenant deux tendances fondamentales illustrant ce mouvement postmoderne de désubjectivation : la mutation du politique en juridisme régulateur et la captation technologique de l'agir social. Ces

³⁸⁵ *Ibid.*, p.286.

³⁸⁶ Voir notamment D.-R. Dufour, *Pléonexie*, Paris, Le bord de l'eau, 2015. La thèse de Dufour rapproche toute-jouissance et désir d'accumulation pour comprendre la critique de l'hybris chez les Grecs, logique mortifère pour la vie en commun.

³⁸⁷ P. Dardot et Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La découverte, 2010, p.453.

deux tendances se conjuguent, et c'est ce vers quoi nous nous tournerons pour les deux prochains points.

3.2.9 Multiculturalisme et droit à la différence : régulation postpolitique des néo-sujets

Nous avons vu, plus haut, comment la dissolution du pouvoir dans la régulation décisionnelle-opérationnelle constituait le nœud d'une révolution anthropologique, ne donnant plus le primat à la médiation symbolique comme instance de reproduction du social. Ainsi, la mutation postmoderne est donc une dissolution du politique, qui agissait comme structure instituée de pouvoir, centrale pour les sociétés modernes.

Cet éclatement de la verticalité du pouvoir, qui inscrivait le sujet dans une totalité politique sur laquelle il avait une prise, en tant que *citoyen*, transforme le social en régime horizontal, où l'appartenance à toute forme de groupe ou communauté s'émancipe de la médiation institutionnelle qui soutenait la société. La dissolution du caractère transcendantal du politique tend donc à renvoyer les subjectivités sur leurs déterminations empiriques et personnelles, marqueurs identitaires leur donnant une place dans les flux d'atomes sociaux, ce que Jacques Beauchemin nomme la « société des identités³⁸⁸ ».

Déliés d'un sujet politique surplombant, les individus investissent essentiellement le droit privé pour manifester leur existence sociale, ne s'ancrant plus dans l'universalisme des institutions, mais plutôt dans l'abstraction d'une liberté libérale conçue sur le mode de « *droits naturels* qui sont détenus de manière originelle et inconditionnelle par les individus³⁸⁹ ». Il convient donc, selon Freitag, de se tourner vers les mutations du droit dans le système social postmoderne³⁹⁰, afin de comprendre

³⁸⁸ J. Beauchemin, *La société des identités*, op. cit.

³⁸⁹ M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2011, p.191.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.281.

la forme régulatoire post-politique de la société et le rapport qu'elle entretient avec les subjectivités.

Suivant la mutation technico-économique des institutions, c'est la conception anglo-saxonne du droit, « empiriste et pragmatiste », qui s'impose comme forme typique du cadre légal des sociétés contemporaines, dont les « chartes de droits³⁹¹ » fournissent le modèle le plus achevé. Expression du moment libéral de la modernité, cette tradition juridique s'oppose à l'universalisme républicain, qui conservait l'idéalisme des Droits de l'Homme à l'intérieur des institutions qui fondaient la figure du citoyen. Dans la postmodernité, le droit libéral devient l'ultime régulateur des interactions humaines, à partir d'une anthropologie individualiste faisant l'impasse sur le caractère ternaire de la Loi. En effet, Freitag note que

[I]es nouveaux droits 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 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 circonstancielle entre les individus, les organisations et tout ce qui subsiste en fait de la puissance publique et des pouvoirs d'État.³⁹²

L'espace social ayant été purgé de synthèse institutionnelle, le système juridique s'impose comme un ensemble procédural voué à arbitrer les relations interindividuelles. Dissolution de l'universel surplombant qu'est censé incarner la Loi, le juridisme postmoderne intègre le modèle du marché et propose des solutions pragmatiques circonstancielle, toujours ajustées à une collection de cas particuliers. Ce nouveau système se pose comme un « régime de négociations permanentes³⁹³ » entre une pluralité de sujets réduits à n'être que des puissances privées, porteuses de liberté abstraite.

³⁹¹ *Ibid.*, p.284.

³⁹² *Ibid.*, p.292.

³⁹³ J. Beauchemin, *La société des identités*, *op. cit.*, p.138.

Au sein de cette conjoncture, où l'appartenance n'est pas médiatisée par un Tiers juridico-politique (État-nation), les néo-subjectivités sont amenées à se cogner les unes contre les autres, en l'absence d'un pouvoir instituant le lieu du monde commun. En effet, sans la fonction subjectivante du politique, qui faisait des sujets les héritiers d'un espace public social-historique à investir, les individus contemporains sont plutôt invités à manifester leurs particularités narcissiques, en calquant leurs revendications sur le lobbyisme. À travers un système de gestion d'intérêts, le droit devient l'instrument de la toute-puissance infantile de néo-sujets incapables d'imaginer que la fonction ternaire des institutions vienne limiter leur *droit à la différence*.

Sur les ruines du politique fleurit donc un *narcissisme de masse*³⁹⁴, où les particularismes identitaires ne se soutiennent plus sur des institutions et une culture politique garantes d'un monde partagé³⁹⁵, transcendant les différences, mais expriment plutôt l'autoréférentialité d'un système s'homogénéisant sur le mode de la privatisation. À partir de chartes de droits et libertés réduites à la jurisprudence, « la référence à l'universel de la loi devient de nature purement négative : elle prend la forme de l'interdiction de toute discrimination³⁹⁶ ». Si effectivement les discriminations ethniques, religieuses, etc. sont contraires à l'esprit universaliste dont devait se revendiquer la loi au sein d'une société moderne, sa mutation postmoderne opère à partir d'une lecture essentialiste et abstraite de la liberté, où sont mises sur le même plan une collection d'identités particulières « égalisées » selon la qualité de « personne morale », attribuée autant à une grande entreprise que n'importe quel autre sujet de droit.

³⁹⁴ P. Legendre, *Instituer l'animal humain, op. cit.*, p.147.

³⁹⁵ S'il est vrai que le sujet-femme n'est pas une identité particulière (il représente la moitié de la population), le féminisme incarne cependant dans l'histoire un mouvement ayant su élargir des actualisations trop restreintes de la citoyenneté, en prenant appui sur le caractère universaliste des institutions d'une société se réclamant de l'égalité et de la liberté. De ce point de vue, il exprime donc tout le contraire de la logique postmoderne qu'est l'identitarisme de masse, car il se subjectivise à partir de l'universalisme politique.

³⁹⁶ M. Freitag, *L'abîme de la liberté, op. cit.*, p.290.

Ainsi, nous pouvons assister à une formidable inflation des « droits à » dans ce qu'il peut rester de l'espace public : droit de polluer pour les entreprises, « droit à l'enfant » pour les parents stériles et les couples gais et lesbiens, droit d'être « authentique » dans le cadre de l'exercice d'une fonction donc d'être exempté de porter l'uniforme, etc. Cette rhétorique, puisant souvent dans le registre victimaire, exprime dans sa logique un droit de se soustraire à la normativité commune, où la liberté abstraite du néo-sujet est montée au pinacle, en tant que droit de jouir sans entraves de sa « folle solitude³⁹⁷ ».

Affranchis de subjectivation politique, les individus se recomposent en communautés purement empiriques se faisant concurrence les unes les autres, où l'expression revendicatrice prend la forme d'un groupe de pression, défendant les intérêts de ses membres. Groupes religieux, communautés d'orientation sexuelle particulière, corps de métiers, néo-tribus de loisirs, personnes atteintes d'un handicap, agglutinement de personnes prônant tel mode de vie ou diasporas ethniques représentent autant de vecteurs identitaires apolitiques pouvant vouloir imposer leur normativité à tous les membres de la société, en s'armant juridiquement pour la guerre de tous contre tous³⁹⁸. À partir des procédures pragmatiques de gestion des néo-subjectivités, le droit limité à la non-discrimination permet de donner lieu à une surenchère de poursuites judiciaires contre ce qui reproduit des normativités considérées coupables d'atténuer leur droit à l'authenticité. En effet, ce que l'essayiste Philippe Muray nommait déjà « l'envie du pénal³⁹⁹ » trouve son paroxysme dans la société contemporaine où, pour prendre des exemples du domaine artistique, il est possible d'enclencher une demande d'interdiction du conte *La Belle au bois dormant* des programmes scolaires sous prétexte de mettre en scène un acte présumé de prédation sexuelle⁴⁰⁰, ou de militer pour

³⁹⁷ O. Rey, *Une folle solitude*, op. cit.

³⁹⁸ Jean-Claude Michéa parle d'ailleurs de « guerre de tous contre tous par avocats interposés ». *Le loup dans la bergerie*, Paris, Climats, 2018, p.82.

³⁹⁹ Ph. Muray, « L'envie du pénal », in *Essais*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p.741.

⁴⁰⁰ Une avocate britannique avait en effet entamé une demande d'interdiction de ce conte notamment repris par Disney, car il nierait l'éthique du consentement, laissant entendre aux enfants qu'un homme peut embrasser une femme quand elle dort. « Belle au bois dormant : "Le bisou n'est pas consenti" », 20

que soit annulée à la Sorbonne un pièce de théâtre d'Eschyle, coupable, selon divers groupes de défense de la diversité, de banaliser le « blackface » et donc de reprendre des codes « racistes » et « colonialistes » en utilisant des masques antiques représentant des individus à la peau noire⁴⁰¹. C'est l'hypersensibilité des groupements narcissiques et victimaires qui se manifeste ici, où la refonte complète du monde selon leurs envies immédiates apparaît comme la seule solution à même de réparer la blessure infligée à l'ego archaïque qu'est le rappel que la réalité sociale-historique est bien distincte de leur « moi », tout inconfort apparaissant comme une insupportable menace de désagrégation de leur être. N'être pas partout correspondant selon eux à n'être nulle part, l'histoire et l'art doivent être reconstruits selon la sensibilité des Narcisses, quand ce n'est pas le principe même de norme qui doit être attaqué, nécessairement négateur de la pure empiricité du néo-sujet replié sur des caractéristiques superficielles, dont témoigne notamment la recrudescence des suprémacismes racistes, notamment « blanc⁴⁰² », preuve d'un appauvrissement de la subjectivation institutionnelle, qui fournissait aux sujets une identité transcendant, par des catégories civiques, les termes ethniques.

Le *multiculturalisme*, que Slavoj Žižek décrit comme « l'idéologie hégémonique du capitalisme global⁴⁰³ », est bien le mode post-politique de gestion d'un système social peuplé de monades isolées réagrégées en communautés, 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'universalité.⁴⁰⁴ » En effet, cette configuration sans ligne de fond politique participe de la même dissolution marchande

minutes, 28/11/2017, <https://www.20min.ch/ro/news/suisse/story/Belle-au-bois-dormant---Le-bisou-n-est-pas-consenti--24655661>, page consultée le 12 août 2019.

⁴⁰¹ « Débat sur le "blackface" en France après l'annulation d'une pièce à la Sorbonne », *Le Soleil*, 28/03/2019, <https://www.lesoleil.com/arts/theatre/debat-sur-le-blackface-en-france-apres-lannulation-dune-piece-a-la-sorbonne-62d15355f51695b2cc487ca0346f9027>, page consultée le 12 août 2019.

⁴⁰² « Aux États-Unis, le suprémacisme blanc nourrit la violence », *Radio-Canada*, 4/08/2019, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1248037/attentat-fusillade-etats-unis-supremacisme-blanc-violence>, page consultée le 12 août 2019.

⁴⁰³ S. Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2004, p.17

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.73.

du *commun*, privant les néo-sujets de cette médiation les enracinant dans le monde. Expression même de la dissolution de la société, il ne se trouve plus d'intégration dans celle-ci à travers une culture commune partagée, qui trouve une transcription émancipatrice dans des institutions.

3.2.10 Toute-puissance infantile et magie de la technologie

Si la société politique s'est muée en agrégat de groupements identitaires, la technologie joue quant à elle un rôle crucial dans la reproduction postmoderne des néo-subjectivités, à travers l'immanence de ses flux. La mutation capitaliste qu'a été la Révolution industrielle a soumis toujours plus les hommes à la technique, technique qui s'érige elle-même, comme le souligne Günther Anders, en « Sujet⁴⁰⁵ ». Sous la forme du *machinisme*, la technique s'encastrait directement dans la logique du Capital, subordonnant *réellement* l'homme au procès de production de la valeur⁴⁰⁶, procès voué à la révolution permanente, afin de générer toujours plus de « survaleur relative⁴⁰⁷ ».

Le monde du Capital est le monde de l'industrie, comme système automatisé de surproduction abreuvant le Marché total, où la technologie érige les lois « naturelles » de l'*accélération*⁴⁰⁸ constante de son mouvement. Le mode de reproduction décisionnel-opérationnel incarne ce devenir-monde technocapitaliste, carburant à l'innovation. Système de réseaux, c'est l'imaginaire computationnel qui affirme maintenant sa suprématie, la médiation socio-symbolique se dissolvant ou plutôt prenant la forme du branchement direct sur le mouvement du capital, s'adaptant constamment à son procès autoréférentiel.

⁴⁰⁵ G. Anders, *L'Obsolescence de l'Homme*, tome II, Paris, Fario, 2011, p.9.

⁴⁰⁶ Voir K. Marx, « La Machinerie et la grande industrie », in *Le Capital*, *op. cit.*, pp. 416-567.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 351-361.

⁴⁰⁸ Voir H. Rosa, *Accélération*, Paris, La Découverte, 2013.

C'est au sein de cet univers ultra-technologique qu'évolue le néo-sujet : multiplication des écrans, avions de ligne, réseaux « sociaux », électro-ménagers, TGV, jeux vidéo, intelligence artificielle, caméras de surveillance, téléphones mobiles, cartes à puce, GPS, drones, etc. Ces éléments, d'apparence disparate, incarnent tous à leur façon l'accélération contemporaine par la technologie, qui tend à distordre d'antiques rapports au réel. En effet, les enfants du XXI^e siècle arrivent dans un univers où très peu de choses semblent résister aux limites de la nature, et où l'effort tend à apparaître comme un exercice propre à des époques antérieures, moins avancées techniquement.

Parmi les phénomènes sociaux pouvant renforcer la personnalité narcissique, Lasch pointe une certaine « vision faustienne de la technologie » propre à l'Occident moderne⁴⁰⁹ qui, si elle a « permis tant de percées extraordinaires⁴¹⁰ », peut maintenir par le fait même l'illusion de totale domination sur l'environnement. Car effectivement, la technologie peut participer « [d']une révolte collective contre les limitations de la condition humaine⁴¹¹ », ce qui est le produit, au niveau psychique, d'une conservation de l'individu dans le fantasme narcissique d'un monde en parfaite adéquation avec ses envies, virtuellement illimitées. Caractéristique de la toute-puissance infantile, cet engoutissement total de l'environnement trouve dans la technologie le dispositif idéal pour sauvegarder le sentiment d'autarcie originelle propre à la chaleur intra-utérine, reproduisant, par son immédiateté, ce stade primitif de la vie humaine. Comme l'analyse Jappe, les technologies du quotidien, introduites par la société de consommation, permettent aux individus de faire « en permanence l'expérience d'un pouvoir énorme qui n'est pas le résultat d'un compromis individuel avec la réalité, mais qui présente tous les traits de la magie : il suffit d'appuyer sur un bouton.⁴¹² » De la machine à laver aux filtres à photos sur les téléphones portables, les sujets contemporains sont amenés à jouir constamment de l'instantanéité, effaçant l'effort ou

⁴⁰⁹ Ch. Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., p.301.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² A. Jappe, *La société autophage*, op. cit., p.120.

la maîtrise technique individuelle. En effet, l'univers technologique s'érige (ou plutôt s'étend) comme un immense cosmos où tout se trouve à portée de doigt de l'individu : allumer la lumière, cuisiner (micro-ondes un plat préparé), se chauffer, écrire (avec un correcteur automatique), faire un vidéo (avec un téléphone portable), s'orienter (avec *Google Map*), entrer en contact visuel avec quelqu'un d'un autre continent (avec *Skype*), etc. Les objets du monde apparaissent comme à la totale disposition du sujet, contrairement aux épreuves d'autrefois : la coupe du bois de chauffage implique parfois la résistance de la bûche, trouver le Nord nécessite un apprentissage en forêt, rédiger sans faute ne peut se faire sans la longue et (parfois) douloureuse intériorisation de toutes les règles syntaxiques, grammaticales et orthographiques de la langue française, etc. Toutes ces épreuves, parfois tortueuses et qui, dans certains cas, peuvent effectivement paraître aliénantes (Kropotkine notait déjà le caractère émancipateur de l'ancêtre du lave-vaisselle dans *La Conquête du Pain*⁴¹³), exprimaient et expriment cependant des médiations spécifiques du rapport de l'homme au réel, imprimant dans sa psychè la conscience qu'il y a bien une séparation, une distance entre lui et le reste du monde, distance qui est habitée par l'univers symbolique, comme corpus de représentations pénétrant à même la matérialité de la nature. C'est cette distance qui est, comme le note Pierre Legendre à la suite de Freud, la civilisation de la pulsionalité humaine⁴¹⁴, mais qui se trouve niée dans le fantasme d'immédiateté technologique, dont « l'internet des objets » (IdO) se trouve à incarner l'expression paroxystique d'une régression narcissique à l'échelle sociale. En effet, l'IdO est un phénomène typiquement technocapitaliste, qui consiste, comme le note André Mondoux, en « l'interconnexion des objets de la vie courante (des cafetières aux réfrigérateurs en passant par les montres, tous aussi "intelligents" les uns que les autres) à des dynamiques généralisées de circulation de données⁴¹⁵ ». Cette interconnexion, qui ne

⁴¹³ Principalement pour des raisons féministes : émanciper les femmes de « l'esclavage domestique ». P. Kropotkine, *La Conquête du Pain*, Paris, Sextant, 2006, pp.154-159.

⁴¹⁴ P. Legendre, *Instituer l'animal humain*, op. cit., p.188.

⁴¹⁵ A. Mondoux, « Internet des objets : épistémologie d'une démocratie sans société » in A. Mondoux, M. Ménard (dir.), *Big Data et société*, Montréal, PUQ, 2018, p.188.

fait que reconduire à un niveau plus aigu la promesse technologique d'immanence océanique, entrelaçant immédiatement sujet et objet, est précisément la négation radicale de la « médiation symbolique de type transcendantale⁴¹⁶ », car tel que l'écrit Mondoux,

[l]'IdO, au contraire, se veut une fusion avec le « réel », alors accessible par la médiation – posée comme neutre – de la technique, où les données « brutes » permettent de nous dispenser de l'épreuve platonicienne de l'écart et de l'altérité. Non seulement cette synthèse serait achevée, mais elle serait immanente au réel et, finalement, affranchie du travail individuel pour devenir « systémique ».⁴¹⁷

La « médiation » de la technique s'interpose face à la subjectivation, subjectivation qui implique primordialement, comme nous l'avons vu, la différenciation du moi et du monde, et le « consentement » aux lois du langage, comportant nécessairement l'expérience de la perte, ce à quoi s'oppose le système social hyper-technologique. Mais c'est ici que le « discours de la science⁴¹⁸ », ou plus précisément celui de la *technoscience*⁴¹⁹, participe de ce renforcement du déni de la réalité. Car en effet, cette logique discursive a la particularité de ne se soutenir sur aucune ternarité, elle fonctionne sur un registre binaire⁴²⁰ la situant hors du symbolique et de la subjectivation : elle est purement « opératoire⁴²¹ ». C'est dire qu'elle ne comporte pas en elle l'*Interdit*, et que sans soutien sur un Tiers orientant les pratiques individuelles et sociales, la logique technico-scientifique permet « d'entretenir la croyance que "tout est possible" ou que "rien n'est impossible"⁴²² », donc permet d'envisager virtuellement la transgression des tabous structuraux que sont l'inceste et le meurtre (qui ne sont par ailleurs pas reconnus comme des transgressions pour l'être non-

⁴¹⁶ *Ibid.*, p.195.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite, op. cit.*, p.68.

⁴¹⁹ Qui incarne, comme l'écrit justement Lebrun, « la soumission de la science à ce qui constitue l'essence de la technique ». *Ibid.*, p.84.

⁴²⁰ Lebrun reprend par ailleurs cette lecture de Gilbert Hottois. *Ibid.*, p.128.

⁴²¹ *Ibid.*, p.129.

⁴²² *Ibid.*, p.149.

subjectivé⁴²³). Ainsi, cette logique peut déboucher sur la barbarie si elle n'est pas contenue à l'intérieur d'une verticalité symbolique donnant la primauté à certaines valeurs sur d'autres : le bureaucratisme d'un Eichmann, dirigeant rationnellement des Juifs vers les camps de la mort, en est l'expression la plus frappante. Mais pour ce qui est du Narcisse contemporain, c'est surtout cette rétention dans ce « *no man's land*⁴²⁴ » qu'est le monde virtuel qui désinscrit la subjectivité d'une constitution à travers la limite, propre à la condition humaine.

Nous faisons état plus haut de l'importance des dispositifs technologiques dans la société contemporaine, afin de saisir comment ceux-ci renforcent le sentiment de toute-puissance narcissique. Car en effet, si le fait de relever l'omniprésence de ces technologies (réseaux sociaux, téléphones et ordinateurs mobiles, etc.) peut sembler de prime abord un lieu commun, leur effet « révolutionnaire » sur la psyché de l'homme contemporain doit être considéré dans le cadre général de la mutation anthropologique technocapitaliste :

[I]es médias sociaux, les outils de mobilité comme les téléphones intelligents et les tablettes mobiles participent en fait de la reproduction du capitalisme globalisé en libérant les contraintes spatiales et temporelles qui leur permettent maintenant de s'exprimer de manière ubiquitaire.⁴²⁵

Les marchandises technologiques sont effectivement l'expression de la culture du capitalisme postmoderne, générant des subjectivités mobiles et flexibles adaptées aux besoins du marché global. Par le fait même, ce sentiment d'ubiquité que procure le fait de pouvoir rejoindre n'importe qui en tout temps, ou celui d'avoir l'impression d'exister dans les yeux des autres 24h sur 24 en investissant la toile de ses « exploits » filmés ou de ses photos personnelles renforce l'illusion de toute-puissance de la néo-subjectivité narcissique. Cela dit, comme le souligne avec justesse Jappe, « la condition de l'homme narcissique relève [...] de la dialectique de la toute-puissance et de

⁴²³ Ce point précis sera abordé plus bas.

⁴²⁴ *Ibid.*, p.151.

⁴²⁵ M. Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, op. cit., p.179

l'impuissance⁴²⁶ », et la privation même momentanée de ces branchements (lors d'une promenade dans les bois ou à l'occasion de toute perte de réseau) peut provoquer chez le néo-sujet un sentiment de détresse totale, dévoilant l'ultra-dépendance à des objets agissant comme le sein maternel auprès du nouveau-né. C'est bien là le propre de la technophilie narcissique : l'augmentation pour « l'homme diminué⁴²⁷ », car ne développant jamais d'autonomie réelle en apprenant à se débrouiller seul, ou ayant compris, grâce aux sagesses populaires, qu'*exister* ne signifie pas être partout à la fois et de saturer tous les écrans, mais plutôt *habiter le monde*, réellement quelque part.

L'introduction des techniques de procréation assistée est, quant à elle, tout aussi révélatrice du rapport qu'entretient le néo-sujet avec les technologies. Suivant la rhétorique du « droit à l'enfant », des individus contemporains aux prises avec des limites biologiques (stérilité) ou d'orientation sexuelle n'hésitent pas à recourir aux services de mères porteuses⁴²⁸ ou de donneurs de sperme pour assurer génétiquement leur descendance, considéré comme un droit naturel. Exprimant l'incapacité narcissique de voir des faits de nature, parfois tragiques, se mettre sur le chemin des envies du sujet, la toute-puissance technologique a la mission de défoncer ces ultimes remparts entravant le « tout est possible » perpétuel. Mais aussi, comme le soutient Olivier Rey, il y a derrière cette volonté de mobiliser l'insémination artificielle une mutation symbolique : « faire advenir un individu en s'affranchissant de la sexualité.⁴²⁹ » En soumettant le fantasmé « droit à l'enfant » à l'administration technoscientifique, se boucle paradoxalement le seul héritage, celui qui relie le démiurgique « parent » et sa progéniture : le sentiment d'auto-engendrement. Car en

⁴²⁶ A. Jappe, *La société autophage*, op. cit., p.120.

⁴²⁷ Dans un court essai, Olivier Rey montre notamment comment le fantasme transhumaniste contemporain participe également de cette illusion de toute-puissance narcissique : « La technique la plus sophistiquée mise au service du plus archaïque, le couplage monstrueux de la surpuissance et de l'infantilisme, la figure hideuse de l'immature surarmé ». O. Rey, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, 2018, Desclée de Brouwer, p.88.

⁴²⁸ H. Pilon-Larose, « Mère porteuse : Joël Legendre se défend », La Presse, 27/04/2014, <https://www.lapresse.ca/actualites/201404/27/01-4761382-mere-porteuse-joel-legendre-se-defend.php>, page consultée le 13 août 2019.

⁴²⁹ O. Rey, *Une folle solitude*, op. cit., p.194.

effet, la dissociation du caractère nécessairement sexuel de la reproduction, reproduisant par ailleurs la « *sexion*⁴³⁰ » du genre humain, n'est-elle pas la dissociation de l'humain du principe généalogique qui le fonde, ternarité que ne peut porter justement la science binaire ? Le statut de l'humain change donc à son origine, l'enfant, en faisant justement triompher l'infantilisme généralisé.

C'est tout d'abord le statut de la naissance qui est bouleversé (après celui de la mort, aujourd'hui méconnaissable en termes proprement humains). Insémination artificielle sous toutes ses formes, contrôle et manipulation génétiques partout, se profile la substitution au destin naturel d'un destin artificiel de la naissance. Liquidation à terme d'une genèse [sic] familiale et sexuée, d'un engendrement psychique et biologique. C'est la fin de l'enfant comme porteur non seulement de la dualité d'un homme et d'une femme, mais de celle d'un passé et d'un futur, qui seule crée une mémoire. Du coup, l'enfant devient opérationnel, une performance technique et une projection identitaire une prothèse miniature plutôt qu'un « autre » véritable. Une sorte de sous-produit d'un dédoublement incestueux, proche au fond de la scissiparité des protozoaires, et conçu comme une excroissance idéale à votre image.⁴³¹

3.2.11 La logique gauchiste du narcissisme technocapitaliste

Nous voyons peu à peu comment le technocapitalisme postmoderne génère des néo-sujets narcissiques, dispensés de la subjectivation trouvant sa légitimité dans un Tiers faisant autorité. La mise à mal de cette médiation, qui est une condition à l'humanisation, nous la trouvons par ses plus féroces manifestations dans le gauchisme⁴³² ou libéralisme⁴³³ culturels, participant de la radicalisation du mouvement désymbolisant du capital.

⁴³⁰ Voir D.-R. Dufour, *Le Divin Marché*, op. cit., p.75.

⁴³¹ J. Baudrillard, « Le continent noir de l'enfance », *Libération*, 1995, https://www.liberation.fr/tribune/1995/10/16/le-continent-noir-de-l-enfance_145495, page consultée le 13/08/19

⁴³² J.-P. Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La découverte, 2006, p.20.

⁴³³ J.-C. Michéa, *La double pensée*, op. cit., p.13.

L'œuvre de Jean-Claude Michéa s'est acharnée à dévoiler « l'unité du libéralisme⁴³⁴ », où se conjuguent, comme une même abstraction de la concrétude, *libéralisme économique* (l'économisme ambiant, souvent catégorisé à « droite ») et *libéralisme culturel* (la contestation élargie des médiations socio-culturelles *déjà-là*, associée à la « gauche »). En effet, il convient de saisir la logique d'ensemble commune à ces deux expressions du libéralisme, que les oppositions binaires ne savent dialectiser : un même refus des normativités faisant perdurer un monde commun au-delà de la révolution permanente qu'incarne justement le technocapitalisme. En chérissant le même culte de la fuite en avant travestie en « progrès », se tiennent donc main dans la main les gardiens du temple capitaliste et un bon nombre de ceux qui se prétendent de sa critique, quand celle-ci a comme mission, tel que l'écrit Michéa, de « combattre tous les symptômes de la fièvre "identitaire"⁴³⁵ (c'est-à-dire, en d'autres termes, tous les signes d'une vie collective enracinée dans une culture particulière) et de célébrer à l'infini la transgression de toutes les limites morales et culturelles léguées par les générations antérieures⁴³⁶ ».

En effet, le libéralisme culturel, symptôme du gauchisme, se caractérise comme le refus catégorique d'accepter toute anthropologie logique minimale, donnant corps à une conception moindrement substantielle de l'homme et de sa nature symbolique s'exprimant dans des formes socio-historiques, négation anthropologique prenant les traits d'une ontologie renversée qui permet de refuser systématiquement, comme autant de dispositifs arbitraires, les médiations culturelles et institutionnelles *déjà-là*. Relativisme généralisé, le libéralisme culturel statue tel un nouveau dogme le droit pour les tribus de monades isolées de modifier les cultures au gré de leurs envies, celles-ci étant vidées de leur fonction anthropologique qu'est de donner de la permanence au monde commun, en subjectivant des individus à l'intérieur d'une société concrète. Le

⁴³⁴ J.-C. Michéa, *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p.11.

⁴³⁵ Quand celle-ci incarne pour ses critiques la « domination » blanche et occidentale contemporaine qui serait exercée sur les minorités des sociétés libérales.

⁴³⁶ J.-C. Michéa, *Le complexe d'Orphée*, Paris, 2011, p.28.

geste « déconstructeur » est à cet égard représentatif de ce mépris des médiations, souvent effectivement historiques (l'historique étant d'ailleurs le propre de l'homme) : déconstruction du genre et du sexe, de la famille, de l'école, de l'État, de la religion, du langage, de la nation, etc., bref, tout ce qui fait tenir ensemble la société comme totalité symbolique se trouve balayé d'un revers de main comme autant de systèmes oppresseurs⁴³⁷ d'une liberté considérée de façon purement abstraite. Suivant une *métaphysique de l'arrachement*⁴³⁸, la posture du gauchisme culturel apparaît comme un refus systémique de toute forme de ternarité, renforçant par le fait même le repli néo-subjectif tout comme la domination technocapitaliste, dialectiquement reliés. Comme le souligne J.-F. Filion, la gauche contemporaine accepte les prémices de « l'anti-institutionnalisme libéral⁴³⁹ » qu'est lui-même le mouvement systémique du capital, dont « le génie [...] consiste à pouvoir ériger un système impersonnel d'oppression au nom de la liberté individuelle garantie par le droit de propriété.⁴⁴⁰ » Or, c'est précisément en prenant comme donnée ontologique l'abstraction libérale, abstraction représentant la vidange sociétale et subjective qu'incarne l'ordre technocapitaliste, que le gauchisme culturel se déploie, comme négation pavlovienne de toutes les médiations résistant encore à l'immanence décisionnelle-opérationnelle. De ce point de vue, elle incarne le volet « innovation sociale » de la révolution capitaliste, débloquent toutes les limites au dévoilement intégral du sujet automate, présent sur toutes les scènes de l'existant. C'est ce que constatait avec lucidité Jaime Semprun, dans *L'abîme se repeuple* :

[v]éritable avant-garde de l'adaptation, le gauchisme [...] a donc prôné à peu près toutes les simulations qui font maintenant la monnaie courante des comportements aliénés. Au nom de la lutte contre la routine et l'ennui, il

⁴³⁷ Nous renvoyons ici à la critique de Stéphane Vibert des théories postmodernes du pouvoir, théories qui par leur libéralisme intégral incarnent une « socioanthropologie potestative », pour laquelle l'être-en-société se réduit à une collection de rapports de force. S. Vibert, « Le bain acide des relations de pouvoir : critique de la socioanthropologie potestative », *Revue du MAUSS*, 2016, pp.287-303.

⁴³⁸ Voir J.-C. Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Paris, Climats, 2008, pp.87-96.

⁴³⁹ J.-F. Filion, « Supprimer l'abîme de la liberté négative : le besoin d'une deuxième négation chez Michel Freitag », in D. Dagenais (dir.) *La liberté à l'épreuve de l'histoire, op. cit.*, p.151.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p.149.

dénonçait tout effort soutenu, toute appropriation, nécessairement patiente, de capacités réelles : l'excellence subjective devait, comme la révolution, être instantanée. Au nom de la critique d'un passé mort et de son poids sur le présent, il s'en prenait à toute tradition et même à toute transmission d'un passé historique. Au nom de la révolte contre les conventions, il installait la brutalité et le mépris dans les rapports humains. Au nom de la liberté des conduites, il se débarrassait de la responsabilité, de la conséquence, de la suite dans les idées. Au nom du refus de l'autorité, il refusait toute connaissance exacte et même toute vérité objective [...]. Bref, il travaillait à liquider toutes les composantes du caractère qui, en structurant le monde propre de chacun, l'aidaient à se défendre des propagandes et des hallucinations marchandes.⁴⁴¹

Ici se rejoignent encore de façon plus explicite néo-subjectivité et abstraction libérale comme caractéristiques définitoires du gauchisme postmoderne, pour lequel la libération passe par la négation des formes de subjectivation. S'inscrivant dans un certain « esprit 68 », il s'agit de prôner l'horizontalité et l'autonomie⁴⁴² (mais délestée du poids de ce qui la permet), desquelles doit émerger un nouvel ordre spontané, enfin arraché des chaînes des hiérarchies et autorités du passé, passé dont il faut faire *table rase*. Or, ce sont principalement ces « valeurs » qui seront la pierre angulaire de la modernisation managériale, comme l'analyse Le Goff⁴⁴³, ou qui incarnera le *nouvel esprit du capitalisme* selon Boltanski et Chiapello, néocapitalisme carburant à une « critique artiste » qui, comme critique dépolitisée, comprend la liberté comme « *émancipation* par rapport à toute forme de *détermination* susceptible de limiter la définition de soi et l'autoréalisation des *individus*.⁴⁴⁴ » Loin d'être une simple contingence historique, ce culte gauchiste de l'immédiateté et de la déliaison individuelle s'inscrit véritablement dans la structure logique du capital, dissolvant de toutes les mises à distance symboliques permettant au sujet de ne pas se lancer continuellement dans ses flux.

Et plus il était spontanéiste, plus le gauchisme faisait la publicité de la limitation de la conscience aux sensations immédiates et, en contribuant au discrédit des

⁴⁴¹ J. Semprun, *L'abîme se repeuple*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 1997, pp.71-72.

⁴⁴² J.-P. Le Goff, *La barbarie douce*, Paris, La découverte, 2003, pp.73-76.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.76.

⁴⁴⁴ L. Boltanski et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011, p.578.

médiations par lesquelles se constituent les individus, les préparaient au genre de réflexes qu'allait exiger d'eux l'emballement de la machinerie économique.⁴⁴⁵

Car c'est effectivement par un appauvrissement psychique célébré comme une libération que le spontanéisme gauchiste participe à générer des néo-subjectivités grégaires et conformistes, ne connaissant que l'adaptation au mouvement moderniste d'autovalorisation.

Selon Lebrun, ce libéralisme culturel s'embourbe dans une profonde « confusion⁴⁴⁶ », qui « refuse de distinguer fin de la transcendance et fin du transcendantal⁴⁴⁷ », ce qui renvoie finalement à l'incapacité de saisir la différence entre la *fonction anthropologique* de la subjectivation, donc du tiers et de la médiation, et les *formes historiques* dans lesquelles celle-ci s'incarne. Si la première, qui est le terreau du symbolique, doit être conservée comme une logique anthropologique sur laquelle on ne peut (et surtout ne doit pas) agir, les secondes ne sont absolument pas immuables et peuvent mériter d'être dépassées, du moment qu'on sait reconnaître la nécessité de la fonction ternaire pour le sujet. Pour illustrer son propos, Lebrun prend l'exemple de la critique légitime du patriarcat, en prenant soin de saisir l'aspect dual de cette structure familiale, contrairement à beaucoup de ses contempteurs contemporains :

[s]i faire coïncider différence des sexes et différence des places a servi à ce que, dans l'Imaginaire social, soit transmise la nécessité de la perte qu'implique le langage, ce qu'il faut, désormais, ce n'est pas réclamer la dissolution de la hiérarchie mais trouver une autre façon de la prendre en compte, tel que la différence des sexes n'aura plus à être utilisée dans le social pour transmettre l'irréductibilité de la différence des places. [...] Il s'agit de sortir du collapsus entre différence des sexes et supériorité des mâles, pas de se débarrasser de toute différence et de toute hiérarchie.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ J. Semprun, *L'abîme se repeuple*, op. cit., p.67.

⁴⁴⁶ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.154.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.190. Ce qui nous permet ici de distinguer le *transcendantal* du symbolique et la transcendance de la *religion*.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.164.

En effet, si le patriarcat représente un système familial opérant un type précis de socialisation, où le caractère vertical de la différence des places fusionne directement avec la différence sexuelle, posant donc une hiérarchie entre le masculin et le féminin, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit *ontologiquement* lié au principe de subjectivation. La confusion commune entre la hiérarchie de la différence des places, qui est inhérente à l'animal humain du fait d'un caractère néoténique faisant de lui un être ayant besoin d'être subjectivé, et la hiérarchie patriarcale, typique d'une façon historique d'envisager la socialité entre hommes et femmes, participe de fait à radicaliser des oppositions binaires entre partisans réactionnaires des oppressions antérieures et critiques ennemis de la subjectivation. Car effectivement, les nostalgiques des hiérarchies d'antan, pouvant être associés à la droite, et les promoteurs (de gauche) de la dissolution de toutes les hiérarchies, partagent finalement le même postulat initial : le patriarcat incarne la forme structurelle de la différence des places. Il s'agit donc, en faisant preuve de raisonnement dialectique, de dépasser ces oppositions embrayant sur le mauvais socle, en refusant le relativisme des uns par la défense de la logique de la subjectivation, tout en sachant reconnaître la légitimité de la critique des structures d'oppression (patriarcat, mais nous pourrions ajouter le colonialisme ou la domination capitaliste) contre le « conservatisme » des autres.

Cet engluement dans la négation du principe même de subjectivation, nous la trouvons sous ses formulations les plus radicales dans la philosophie postmoderne, carburant à la déconstruction de tout le monde existant. Dans *L'Anti-Œdipe*, classique de la *French Theory* et dont le titre est particulièrement évocateur, Deleuze et Guattari entendent dépasser la psychanalyse par la *schizo-analyse*, la première incarnant la réduction du désir au manque. Le *complexe d'Œdipe* représente, chez ces auteurs souhaitant réaliser une critique du capitalisme⁴⁴⁹, la répression du désir et des « flux » des « machines désirantes⁴⁵⁰ » que sont (selon eux) les êtres humains. Comme critiques radicaux de la

⁴⁴⁹ L'ouvrage, premier volet de deux tomes, est sous-titré *Capitalisme et schizophrénie*.

⁴⁵⁰ G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p.9.

psychanalyse, faisant de la castration et de la rencontre avec le Tiers le cœur de la subjectivation, Deleuze et Guattari refusent cette « science bourgeoise » agente de la structure familiale, qui maintient « l'humanité européenne sous le joug de papamaman⁴⁵¹ » et réduit ainsi l'immanence désirante des « corps sans organe » à la rencontre transcendante avec l'instance phallique. Face à cela, le caractère politique⁴⁵² de l'épistémologie deleuzo-guattarienne propose une *schizo-analyse* qui a « pour tâche négative » de « défamiliariser, désœdipianiser, décastrer, déphalliciser, défaire théâtre, rêve et fantasme, décoder, déterritorialiser⁴⁵³ » pour que le processus des machines désirantes se libère en flux. Contre la répression névrotique que produit l'Œdipe, « jamais on n'ira assez loin dans la déterritorialisation, dans le décodage des flux⁴⁵⁴ ». D'où la mise de l'avant des figures de *schizophrène* et de *nomade*, archétypes de la liberté deleuzienne.

Il ne saurait y avoir de description plus raffinée de la logique que revêt le néo-sujet dans la société postmoderne. En effet, c'est par un refus structurel du Tiers (ici incarné par l'Œdipe) et du nécessaire consentement à sa verticalité qui inscrit le sujet dans les lois de l'humanité, que se pose la critique deleuzo-guattarienne, en tant qu'elle incarne la promotion d'un flux de désir illimité qui n'est en fait que jouissance inhérente à la toute-puissance infantile. En effet, c'est en ne sachant distinguer *jouissance* et *désir*⁴⁵⁵ qu'opère la posture anti-oédipienne, ne participant finalement qu'à un appel à la libération de la pulsion primitive et sans objet, celle de l'homme non-subjectivé.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.61.

⁴⁵² Même s'ils le nient. *Ibid.*, p.460.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.462.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Distinction lacanienne qui est d'ailleurs au centre de l'ouvrage *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix* de Charles Melman, où le désir, comme sublimation de la jouissance par l'intégration de la limite posée par l'Autre, n'est finalement jamais atteint par le néo-sujet.

3.2.12 La perversion contre la société

« Les barbares, écrit Semprun, ne viennent pas d'une lointaine et archaïque périphérie de l'abondance marchande, mais de son centre même.⁴⁵⁶ » Ces barbares, ce ne sont pas les tribus de la préhistoire, mais des individus postmodernes, dénués de subjectivation, ayant le profil psychique des héros deleuziens.

Il est le propre du système décisionnel-opérationnel, nous l'avons vu, de ne pas produire de subjectivation prenant racine dans la verticalité du symbolique. Ce nouveau régime de l'immanence marchande, qui fait triompher le néo-sujet narcissique, Dufour le résume à partir de cette opposition : si la « Cité classique⁴⁵⁷ » est « *une Cité qui obéit à des lois créées par des hommes pour échapper aux lois de la nature*⁴⁵⁸ », la « Cité perverse » contemporaine, elle, est « *une Cité qui s'emploie à remettre au premier plan les lois de la nature*.⁴⁵⁹ » En effet, quand la société ne se fonde plus sur un pouvoir institué, permettant d'asseoir le « règne de la loi⁴⁶⁰ », ce sont celles de la nature qui reprennent le dessus, précisément dans un système social régulé par de seules⁴⁶¹ « procédures de contrôle impersonnelles⁴⁶² » toujours circonstanciées et particulières, où les pratiques individuelles ne trouvent plus d'instance commune subjectivant leur action, étant reléguées dans la toute-jouissance présymbolique. Ainsi, cette nouvelle subjectivité a comme spécificité d'agir toujours à l'extérieur de la Référence à la loi, de la logique ternaire du symbolique dont la structuration œdipienne se voyait garante.

Cette désinscription logique de la loi commune pousse le néo-sujet à se déployer dans le monde comme *hybris*, où son mouvement l'amène à « s'abstraire [...] toujours

⁴⁵⁶ J. Semprun, *L'abîme se repeuple*, op. cit., p.37.

⁴⁵⁷ Qui incarne évidemment les idéaux de la Grèce antique et de la démocratie athénienne, mais dont l'influence se matérialisera dans nombre d'institutions politiques modernes.

⁴⁵⁸ D.-R. Dufour, *La Cité perverse*, Paris, Denoël, 2009, p.333.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.334.

⁴⁶⁰ A. Supiot, *La Gouvernance par les nombres*, op. cit., p.66

⁴⁶¹ Quoiqu'extrêmement présentes et envahissantes dans la vie des individus.

⁴⁶² M. Freitag, *L'oubli de la société*, op. cit., p.116.

davantage du tissu social et de la normativité qui le régit⁴⁶³ », étant foncièrement étranger aux médiations constitutives de la Cité. *Œdipe-Roi* est à cet égard l'illustration la plus puissante de cette sortie des rails du symbolique, où sont commis (sans même le savoir) l'inceste et le meurtre du père, transgression des deux tabous structurants l'ordre de la Cité, comme l'ordre humain lui-même.

Or, il semble que la postmodernité libérale, gestionnaire de la toute-jouissance des néo-sujets, soit à même de proposer, littéralement, des voies de sortie de la Loi : en 2014, « le conseil d'Éthique allemand propose de dépénaliser les relations sexuelles consenties entre frère et sœur adultes⁴⁶⁴ ». Certains objecteront qu'il ne s'agit que d'un cas isolé, non destiné à arriver réellement. Pourtant, c'est précisément le fait que la transgression du tabou, sur lequel s'appuie l'humanisation⁴⁶⁵, puisse être négociable qui vient déstabiliser l'armature dogmatique de l'*anthropos*. Charles Péguy disait que

[t]out l'avilissement du monde moderne, c'est-à-dire toute la mise à bas prix du monde moderne, vient de ce que le monde moderne a considéré comme négociables des valeurs que le monde chrétien et le monde antique ont considéré comme non négociables. Et cette universelle négociation fait cet universel avilissement.⁴⁶⁶

En effet, ce que Michéa pointe comme la « neutralité axiologique⁴⁶⁷ » de la société libérale, représente l'éjection principielle de toute valeur transcendantale sachant s'élever *au-dessus* de la rationalité calculatrice propre au négoce total, où l'abstraction généralisée des contenus symboliques, éthiques et moraux amène à leur effritement en autant d'opinions individuelles sur la façon de vivre une vie. En cela, l'anti-idéologie

⁴⁶³ G. Labelle, « Comment se pose le problème de la liberté dans *L'abîme de la liberté?* », *op. cit.*, p.24.

⁴⁶⁴ « Allemagne: l'inceste entre frère et sœur bientôt toléré? », BFMTV, 25/09/2014, <https://www.bfmtv.com/international/allemande-vers-une-depenalisation-de-l-inceste-entre-frere-et-soeur-836315.html>, page consultée le 16 août 2019.

⁴⁶⁵ Mais même chez les primates, où est évitée l'inceste *in praesentia*. Ceux-ci incarnant les racines biologiques de l'homme. Voir B. Chapais, *Liens de sang*, Montréal, Boréal, 2015.

⁴⁶⁶ Ch. Péguy, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne » (1914), Université Paris-Sorbonne, Labex Obvil, 2016 http://obvil.sorbonne-universite.site/corpus/critique/peguy_note-descartes, page consultée le 16 août 2019.

⁴⁶⁷ J.-C. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, *op. cit.*, p.100.

libérale-scientiste, refusant le caractère transcendantal de la vie commune, est surtout l'idéologie « anti-tabou⁴⁶⁸ », celle qui fait triompher le « droit » à chacun de rester englué dans une toute-puissance infantile encore étrangère à la normativité de la Loi.

Ces façons atomisées de vivre une vie, à l'extérieur de toute subjectivation, renforcent comme sont l'expression, selon Lebrun, d'une généralisation de la perversion⁴⁶⁹. Coincé dans l'immédiateté « jouissive » d'un monde sans Tiers, le néo-sujet ne connaît que la « perversion polymorphe⁴⁷⁰ », faute de rencontre avec l'Altérité « castratrice » lui permettant de placer sa pratique sous l'égide du symbolique. Cette « perversion polymorphe », ne connaissant aucune limite, est l'expression psychique du « *tout est possible*⁴⁷¹ » postmoderne, où la pulsionnalité primitive du sujet n'arrive pas à être refoulée, constituant son surmoi. Ainsi, le néo-sujet vit encore dans l'antichambre du symbolique, où l'Interdit donne une orientation à son action, et dénie toute nécessité de la perte⁴⁷² comme refuse toute limitation de ses envies.

La spécificité du néo-sujet tient donc, comme il a déjà été souligné, de son inaptitude à la vie en société, produit lui-même d'une forme de régime social, technocapitaliste, systémique et libéral. Sa logique perverse, à comprendre comme une disposition structurelle à agir, de façon purement non-réflexive, hors des normativités communes fondant la structure symbolique des sociétés, en fait l'incarnation subjective la plus parfaite du mouvement du capital, illimité et marchant à la toute-jouissance technologique et libérale-libertaire. Il convient maintenant d'en considérer brièvement quelques-unes de ses funestes manifestations empiriques, dont nous avons déjà donné un aperçu en jetant un coup d'œil du côté de l'aveuglement libéral face à la dimension nécessairement dogmatique du tabou de l'inceste, aveuglement donnant finalement la

⁴⁶⁸ P. Legendre, *De la Société comme Texte*, Paris, Fayard, 2001, p.33.

⁴⁶⁹ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p.309.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.312.

⁴⁷¹ P. Legendre, *op. cit.*, p.168.

⁴⁷² Ce que Lebrun, à la suite de Lacan, nomme la « forclusion », fonctionnant comme une « abolition symbolique ». *Ibid.*, p.321.

primauté à la toute-jouissance infantile a-symbolique sur toutes les normativités culturelles, morales et institutionnelles.

Si la perversion libérale est la libération généralisée de la pulsionnalité, le « tueur en série » représente quant à lui la figure extrême du néo-sujet esclave d'une toute-puissance infantile qui vient à bout de l'Interdit. Effectivement le produit de cette formation sociale⁴⁷³, le tueur en série se laisse aller au meurtre pour le meurtre lui-même, de façon purement autoréférentielle, expression de pulsions agressives sans objet car non sublimées, donc non symbolisées. De ce trajet mortifère, sans finalité, ne subsiste que des personnes tuées, augmentant comme on augmente un capital, c'est-à-dire en faisant abstraction de la vie elle-même, nécessairement terrassée. Jappe, inspiré par Robert Kurz, voit en effet dans cette « pulsion de mort » postmoderne la plus précise expression de la logique du capitalisme. Encore plus explicite sous la figure de l'*amok*⁴⁷⁴, soit le tueur de masse, cette subjectivité narcissique détruit le monde qui l'entoure puis s'autodétruit, comme la valeur détruit la terre entière, l'entraînant dans son mortifère mouvement de dévalorisation⁴⁷⁵. Formes de « violence autotélique⁴⁷⁶ », les massacres de masse qui pullulent dans l'Occident contemporain, dont les variantes vont du *school shooting* à l'attentat raciste, expriment un vide profond faisant écho au système social postmoderne comme au sujet-type qu'il génère, soit un « moi minimal, [...] un moi de plus en plus vidé de tout contenu⁴⁷⁷ ». Acte souvent longuement médité

⁴⁷³ D.-R. Dufour signalait qu'on relevait statistiquement aux États-Unis, « entre 1900 et 1959, une moyenne de deux " tueurs en série " par an dans tous les pays. À partir de 1969, les autorités comptaient 6 cas par an. Dans les années 1970, ce nombre a triplé. C'est à cette époque qu'on a dû créer un terme, celui de "serial killer", pour désigner cette réalité. Depuis 1985, on signale une moyenne de trois tueurs en série par mois. Le nombre de tueurs en série aux États-Unis avoisinerait aujourd'hui les 500, qu'ils soient en sommeil ou en activité. » Ceci est répertorié en 2009, ce qui a pu augmenter depuis, si l'on en croit à l'augmentation des tueries de masse aux USA. D.-R. Dufour, *La Cité perverse, op. cit.*, p.387., recueillant des informations issues du site www.tueursenserie.org.

⁴⁷⁴ A. Jappe, *La société autophage, op. cit.*, p.186.

⁴⁷⁵ Il est en effet le propre de la logique du capital que de se dévaloriser systématiquement, cause de l'injection perpétuelle de nouvelles technologies de production (ce que Marx nomme le « capital mort »). Voir notamment E. Lohoff et N. Trenkle, *La grande dévalorisation*, Fécamp, Post-éditions, 2014.

⁴⁷⁶ Jappe reprend le terme du sociologue allemand Jan Reemtsma. A. Jappe, *La société autophage, op. cit.*, p.183.

⁴⁷⁷ Lasch in Ch. Lasch et C. Castoriadis *La culture de l'égoïsme*, Paris, Climats, 2012, p.16.

froidement avant le « grand soir », le profil typique de l'*amok* est celui d'un jeune homme peu sociable ayant passé beaucoup de temps à s'enfermer à jouer aux jeux vidéo⁴⁷⁸. Ressentant un profond sentiment de vide intérieur, le tueur semble mu par une volonté de s'inscrire de façon perverse dans le monde en amenant avec lui plusieurs personnes dont il ne saura distinguer l'extériorité par rapport à lui. L'acte se termine généralement par le suicide du tueur, s'il ne croule pas sous les balles des policiers. Cette *pulsion de mort*, cet élan est selon Freud « une tendance cosmique à la décomposition et au retour au calme de la matière inorganique⁴⁷⁹ », qui est caractéristique du narcissisme. Se terminant dans l'autodestruction du sujet comme pour le mouvement capitaliste, la généralisation de ces tueries, elle, tend à ouvrir le bal à un concours de *kills* (comme on dit dans le langage des communautés virtuelles), permettant d'ouvrir la logique concurrentielle à ce type de funestes activités. Comme nous l'avons auparavant mentionné, il s'agit d'acte ayant fait l'objet « d'un calcul, d'une lente maturation⁴⁸⁰ » souvent savamment réfléchi quant aux stratégies utilisées pour mener à bien son geste. Cela rappelle la reprise par Robert Kurz de la citation du capitaine Achab dans *Moby Dick*, comme allégorie du capitalisme : « tous mes moyens sont rationnels, seule la fin poursuivie est folle⁴⁸¹ ».

La tuerie de masse est probablement la manifestation la plus radicale d'un nihilisme postmoderne faisant la part belle à la perversion, comme abandon des sujets à leurs pulsions, mortifères en puissance. Mais comme nous l'avons déjà vu en ce qui a trait à la société de consommation, la saturation publicitaire des restes de l'espace public participe également à chatouiller constamment la part libidinale des individus, produisant un monde social obscène et pornographique, rappelant l'univers sadien.

⁴⁷⁸ A. Jappe, *La société autophage*, op. cit., p.187.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p.184.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.187.

⁴⁸¹ R. Kurz, « Économie totalitaire et paranoïa de la peur », in *Avis aux naufragés*, Paris, Lignes, 2005, p.66.

L'*obscène* est ce qui montre ce qui se trouve à l'extérieur de la scène, il renvoie à ce qui devrait être invisible. Or, le monde sans Tiers, sans transcendance, est nécessairement un monde sans théâtralité⁴⁸², sans scène qui distinguerait le visible de l'invisible, et sur laquelle se fonde les distinctions entre sphère publique et sphère privée. Il devient donc monde obscène, où la Transparence domine les sujets comme une loi immanente au réel. Pour Baudrillard, « l'obscène est la fin de toute scène », il marque le règne d'une « hypervisibilité des choses », qui est aussi « l'imminence de leur fin, le signe de l'apocalypse.⁴⁸³ » L'espace publicitaire postmoderne est effectivement ce lieu de l'*hypervisibilité*, vidé de toute forme d'érotisme dialectisant le manifeste du caché : il est succession d'images pornographiques fonctionnant sur l'impératif de jouissance immédiate, forçant le sujet à succomber instantanément à ses pulsions. En ce sens, l'inflation d'images pornographiques s'annonce comme la *mobilisation totale*⁴⁸⁴, sous la domination de l'empire marchand, des néo-sujets combattant pour la jouissance brute, arrachée à toutes les architectures civilisationnelles qui lui donnait une orientation.

La pornographie, comme régime culturel postmoderne, renvoie à beaucoup plus qu'à la sexualité : elle est de façon générale l'expression de la suppression du désir par la jouissance, l'effacement de la subjectivité par la pulsionnalité archaïque. Elle incarne la domination sociale et psychique d'un « vouloir-voir plutôt qu'un voir, un vouloir jouir-de-voir⁴⁸⁵ » qui se manifeste dans le voyeurisme morbide d'une société panoptique, où les néo-sujets peuvent espionner sur les réseaux sociaux d'autres néo-sujets qui s'exposent sans réserve (ce qu'on appelle le *stalking*), où les expositions du Dr. Von Hagens font des millions d'entrées en présentant la mise en scène de corps morts comme des œuvres d'arts, et où se télécharge en masse les vidéos d'exécutions de l'État islamique ou de Luca Rocco Magnotta. Elle est le spectacle sans grâce d'un

⁴⁸² P. Legendre, *De la Société comme Texte*, op. cit., p.26.

⁴⁸³ J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983, p.77.

⁴⁸⁴ E. Jünger, « La mobilisation totale » in *L'État universel*, Paris, Gallimard, 1990.

⁴⁸⁵ Jean-Luc Nancy cité dans J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.274.

monde qui ne se soutient plus sur ce qui pouvait le rendre humain, c'est-à-dire réellement *subjectif*. Face à cette barbarie généralisée, il ne reste que la surveillance globale d'une société de contrôle, immanente et horizontale, carburant aux formules thérapeutiques, car il s'agit bien, pour les administrateurs en sarrau qui s'assoient dans des chaises de gouverneurs, d'être « au chevet d'une société malade⁴⁸⁶ ».

⁴⁸⁶ Ch. Lasch, *Un refuge dans ce monde impitoyable*, Paris, François Bourin, 2012, p.277.

CONCLUSION

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.

C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, 1995.

En introduction de ce mémoire, nous soulignons un paradoxe, synthétisant, à sa façon, les contradictions de l'époque : la société contemporaine, où se voit sacralisée la figure de l'individu et de son autodétermination subjective, n'est pas une société de *sujets*, compris dans le sens plein du terme. En effet, l'hyper-subjectivisme postmoderne est surtout la conséquence « identitaire » de la mise à mal des institutions garantes de la subjectivation, le produit de ce que Jean-Pierre Lebrun nomme une « crise des vocations à l'humanisation⁴⁸⁷ ».

Dany-Robert Dufour, dans un ouvrage consacré à cette question, remet justement en cause les thèses qui stipulent la prépondérance de l'individualisme au sein de

⁴⁸⁷ J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p.224.

l'Occident contemporain, le propre d'une confusion entre personnalité égoïste et sujet individué⁴⁸⁸. En effet,

l'égoïste cherche avant tout la satisfaction de ses pulsions alors que l'individu veut au contraire être capable de délibérer sur les intimations de ses pulsions afin de pouvoir vivre libre de les réfréner ou de les assumer en les convertissant en une forme symbolique viable.⁴⁸⁹

Si l'*égoïste*, figure typique de la postmodernité, représente la subjectivité maintenue dans la toute-jouissance infantile (qui fut désignée dans ce travail comme « néo-sujet »), où ne règne que des pulsions ayant vocation à être toujours immédiatement satisfaites, l'*individu* est quant à lui le véritable *sujet social*, celui qui reconnaît son arrimage au monde et à la culture, et qui a les outils symboliques nécessaires pour orienter sa pratique. Il est le sujet que la régulation technolibérale contemporaine ne produit justement pas : l'individu libre de penser par lui-même et de poser des actes singuliers, car s'étant approprié les objets de la civilisation, en assumant une condition humaine inscrite dans une continuité social-historique surplombée par la logique transcendantale du symbolique.

Car le sujet ne peut exister sans société, la totalité synthétique dans laquelle il s'inscrit. La société est la structure particulière d'une condition universelle, elle est un *universum* concret⁴⁹⁰, dont les médiations symboliques représentent la voie proprement humaine de l'accès au monde. La concrétude des cultures particulières peuplant la Terre, qui s'incarnent comme une pluralité de totalités symboliques inscrites dans le continuum de divers héritages historiques, prend nécessairement une forme subjective, qui comme *volonté générale* ou *esprit d'un peuple*, relie dialectiquement subjectivités individuelles et grand Sujet les fondant.

Notre récit commençait avec la naissance de l'animal humain, néoténique ; il s'achève avec la mort du tueur en série, narcissique. Si la condition humaine est marquée par la

⁴⁸⁸ D.-R. Dufour, *L'individu qui vient*, op. cit.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p.36.

⁴⁹⁰ M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit., p.402.

mortalité, elle l'est aussi par l'Interdit du meurtre, ce qui, dans ses manifestations les plus extrêmes, est nié par l'économie psychique postmoderne, caractérisée par une méconnaissance radicale du principe de réalité. Car si le spectre de la mort est constitutif pour le sujet humain, la non-reconnaissance de cet Interdit fondamental est quant à elle caractéristique de la « désubjectivation », manifestant une faille profonde dans l'intériorisation de ce qui forme un sujet « maître de lui-même ».

Il s'agissait, dans ce travail, de réaliser un parcours de la subjectivité, jusqu'au fantasme de l'autofondation. Alors que nous tracions d'abord les contours du sujet, dans ce qui le constitue ontologiquement, notre arrêt sur les formes de la subjectivation dans la modernité politique nous a permis de voir comment s'incarne dans des structures institutionnelles concrètes la logique ternaire, tissant ensemble subjectivité et société. La mutation postmoderne de la société, opère quant à elle un renversement anthropologique de taille : elle dispense les hommes de la rencontre « civilisatrice » avec le Tiers symbolique, qui en instituant la limite pose les bases de la subjectivation, en invitant l'*infans* à sortir de l'indifférenciation propre au narcissisme primitif. Ainsi, s'est précisée une profonde adéquation entre néo-sujet narcissique et logique technocapitaliste, opérant les deux à partir d'une autoréférentialité virtuellement sans limite, foncièrement indifférentes aux formes de médiations socio-symboliques qui ne s'inscrivent pas directement dans leur circuit. La dissolution de la société comme de la subjectivité s'exprime donc comme *hybris* dans la régulation décisionnelle-opérationnelle, comme démesure niant catégoriquement les limites culturelles et institutionnelles qui agissent comme gardiennes du monde de l'homme, en réduisant les sujets en de pures machines à pulsions vouées à « jouir » immédiatement des objets de consommation du capitalisme libéral-libertaire⁴⁹¹.

⁴⁹¹ M. Clouscard, *Néo-fascisme et idéologie du désir*, Paris, Delga, 2013.

En dégagant le caractère ontologique du sujet humain, qui réside dans une « dialectique de la liberté⁴⁹² », nous avons pu comprendre comment la critique institutionnaliste de Freitag comme de Lasch et des néo-lacaniens pointe la « logique libérale » comme la source d'une forme spécifiquement postmoderne d'aliénation pour l'animal humain, où une « liberté abstraite⁴⁹³ » montée au pinacle ne se trouve qu'à être la traduction d'une dissolution des institutions agissant comme médiations symboliques. La néo-subjectivité est donc amenée à fusionner immédiatement avec le « monde », en faisant l'économie de toute inscription sociale. Or, l'anti-idéologie qu'est le libéralisme soulève un problème socio-anthropologique majeur : il s'agit de vivre dans l'illusion que le sujet humain est fait pour l'immédiateté. Pourtant, comme nous l'avons vu, l'homme est un *parlêtre*, qui accède au monde grâce à la représentation, mettant à distance l'instantanéité du présent par les médiations fondamentales que sont le langage, la culture et les institutions. L'interdit de l'inceste fournissant le noyau de la constitution subjective comme de la socialité, il forme le sujet à la nécessité de la perte pour s'inscrire dans le procès d'humanisation⁴⁹⁴. Structurant la psyché sociale, ce renoncement à la fusion immédiate avec le monde enclenche le processus de différenciation, qui donnera corps à la subjectivité, en prenant appui sur les formes particulières comme universelles de la culture.

La « civilisation » technocapitaliste radicalise donc certaines apories des sociétés modernes, en déracinant l'universalisme abstrait (Science, Raison, Progrès, Liberté, Égalité, etc.) des institutions concrètes agissant comme points d'ancrage réellement émancipateurs. C'est le Capital qui prend les commandes de la régulation sociale dans

⁴⁹² Thème central de l'ouvrage collectif *Les racines de la liberté*, où il est question d'étudier, à partir de la sensibilité orwellienne « anarchiste tory », les penseurs des fondements socio-anthropologiques de toute liberté authentique, contre les abstractions libérales. G. Labelle, É. Martin et S. Vibert, *Les racines de la liberté*, Québec, Nota Bene, 2014.

⁴⁹³ G. Labelle et É. Martin, « Introduction. De l'anarchisme tory aux racines de la liberté », *ibid.*, p.6.

⁴⁹⁴ Voir J.-P. Lebrun, *La condition humaine n'est pas sans conditions*, *op. cit.*

la postmodernité, exonérant la subjectivité des limites culturelles et institutionnelles lui permettant d’habiter le monde.

Christopher Lasch souligne, dans une œuvre représentant une sorte de testament socio-philosophique, *Le Seul et Vrai Paradis*, qu’il s’agit essentiellement pour la critique sociale de renouer avec « le sens des limites⁴⁹⁵ », propre, selon lui, à l’éthique de la petite bourgeoisie américaine, mais qui peut avoir une traduction politique, en réinvestissant une « tradition républicaine [qui] persistait, notamment au XIX^e siècle, à soutenir un idéal de société décente radicalement différent que celui que mettait en avant le libéralisme.⁴⁹⁶ » Cette sensibilité bien orwellienne⁴⁹⁷, qui sait saisir le caractère émancipateur des limites, s’inscrit effectivement dans une conception « néorépublicaine⁴⁹⁸ » du lien social, qui caractérise aussi la sociologie philosophique de Michel Freitag. En effet, ces sociologie critiques défendent toutes deux les idéaux modernes de démocratie et d’autodétermination politique, mais qui, comme l’écrit Stéphane Vibert à propos de la pensée politique freitagienne, savent « reconnait[re] et int[égrer] dialectiquement l’ancrage culturel et historique des idéaux abstraits.⁴⁹⁹ » C’est donc en défendant les structures institutionnelles (nécessairement arrimées à un cadre culturel et national particulier) qui permettent de créer un véritable espace public démocratique, que ces pensées critiques soucieuses de la limite dépassent les apories des oppositions binaires entre repli particulariste et cosmopolitisme abstrait⁵⁰⁰. Il s’agit en effet de renouer avec le politique comme conscience réflexive et assomption de la

⁴⁹⁵ Ch. Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis*, Paris, Flammarion, 2006, p.19. Ce postulat influencera vraisemblablement le philosophe libertaire Renaud Garcia pour son plus récent ouvrage *Le sens des limites*, Paris, L’échappée, 2018.

⁴⁹⁶ Ch. Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis*, op. cit., p.18.

⁴⁹⁷ Comprendre ici dans le sens de la sensibilité politique d’Orwell (un socialisme ancré dans la décence ordinaire), et non des dystopies qu’il a pu imaginer dans son œuvre littéraire, incarnant justement son exact opposé.

⁴⁹⁸ S. Vibert, « Démocratie, universalisme et droit à la différence. Le néorépublicanisme de Michel Freitag », in D. Dagenais (dir.), *La liberté à l’épreuve de l’histoire*, op. cit.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.126.

⁵⁰⁰ Voir notamment J. Y. Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme*, Montréal, Québec Amérique, 2019. L’imaginaire cosmopolitique se précisant comme un utopisme refusant la concrétude des formes institutionnelles au nom d’un universel foncièrement abstrait.

logique ternaire, en orientant « à hauteur d'homme » le devenir des sociétés, et en permettant de constituer pour celles-ci une subjectivité à même de porter les responsabilités de la *praxis*.

Notre construction de l'idéaltype moderne impliquait de prendre certaines libertés sur la réalité historique, pour fonder une typologie logique. En effet, ce travail se donnait comme tâche, comme nous l'avons souligné en introduction, de saisir les lignes de fond qui traversent et synthétisent un type particulier de reproduction sociétale. C'est à partir de ces prémices que nous avons refusé les thèses marxistes traditionnelles comme économicistes, faisant du capitalisme le centre névralgique du monde moderne, en montrant comment la modernité politique synthétise l'agir sociétal dans des structures institutionnelles ne baignant pas immédiatement dans l'abstraction marchande. Ainsi, le sujet-citoyen se dévoilait comme le type anthropologique de la modernité politique, forme rattachant la subjectivité aux institutions sociétales.

C'est aussi comme type particulier de la régulation sociale, se déployant dans le monde contemporain, que nous avons exposé la théorie freitagienne de la postmodernité décisionnelle-opérationnelle, de laquelle a pu découler le néo-sujet narcissique. Il convient de réitérer ici une nuance importante : si la logique technocapitaliste, spécificatrice de la mutation postmoderne, tend à dominer les sociétés contemporaines, nous ne soutenons pas qu'elle ait colonisé toutes les sphères du monde social. En effet, nos sociétés sont traversées par des forces contradictoires, alors que subsistent encore aussi bien des institutions politiques modernes que des terreaux de cultures traditionnelles. Ces formes continuent de faire vivre des pluralités de rapports au monde, encore ancrés dans le symbolique, et laissent envisager des lieux à investir pour que se réalise la liberté humaine.

Par le fait même, si le néo-sujet narcissique incarne la logique subjective de la mutation postmoderne, tous n'appartiennent pas à cette catégorie dans la société contemporaine. Le Tiers symbolique, l'éducation ou la reconnaissance d'autrui existent heureusement

encore, permettant à beaucoup de sentir toujours héritiers d'une continuité historique particulière comme universelle, à plusieurs de cesser de vivre dans le regard des autres et de cultiver la simplicité, à d'autres de sacrifier certaines de leurs envies immédiates pour leurs enfants. Les exemples de vertus quotidiennes, manifestant une certaine pérennité des sagesses populaires⁵⁰¹ reconnaissant le caractère social de l'homme, ne manquent pas, mais il convient de prendre conscience de leur fragilité, à la lumière bien peu rayonnante de la généralisation de la personnalité narcissique au sein des sociétés contemporaines.

Nous ne prétendons pas non plus avoir fait un tour d'horizon exhaustif de cette « nouvelle économie psychique ». Aurait pu être abordé plus en profondeur, par exemple, le rapport entre néo-subjectivité et nouvelles expressions de contrôle social, s'exprimant dans la forme thérapeutique que prend l'État postmoderne, de même que la tension juridique entre le *sujet de droit* et la déssubjectivation clinique⁵⁰². Également, nous aurions pu traiter de l'importance de la consommation de stupéfiants au sein de ce dispositif social, ou comment les pratiques artistiques se transforment sous la « gouverne » du néo-sujet narcissique. À bien des égards, tout un travail reste à faire pour broser le portrait le plus complet des nouvelles formes de la psyché sociale. Avec l'aide d'un bon nombre d'auteurs, nous en avons tracé certains contours.

Finalement, le caractère critique qu'a pu adopter cette étude des mutations de la subjectivité, prenait appui, comme nous l'avons écrit à plusieurs reprises, sur une anthropologie qui comprend ontologiquement l'homme comme un être de médiations. En dévoilant les fondements sociaux de la liberté subjective, comment ceux-ci sont assumés puis oubliés, nous constatons comment les prétentions postmodernes à l'autofondation, carburant au libéralisme intégral, relèvent du pur fantasme, celui de

⁵⁰¹ Ce que George Orwell nommait la *common decency*, sens de la limite qu'il voyait bien dans l'honnêteté, la générosité et la modestie qui caractérisait selon lui le peuple ouvrier anglais. Voir G. Orwell, *Le quai de Wigan*, Paris, 10/18, 2000 et J.-C. Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, *op. cit.*

⁵⁰² Ce qui est étudié dans l'ouvrage de Christian Saint-Germain, *Le nouveau sujet du droit criminel*, Montréal, Liber, 2014.

venir à bout de la société, donc des racines de l'homme. Or, comme l'écrit avec justesse Freitag, « le sujet ne peut pas s'émanciper en même temps de tous ses ancrages particuliers sans se dépouiller de son humanité intime et de tout ce qui en elle et à travers elle lui est accessible et appropriable de manière concrète.⁵⁰³ » Face à ce danger, celui qu'est le gouffre du narcissisme postmoderne, il convient donc de voir dans la pluralité des appartenances communautaires les réservoirs éthiques qui donnent un héritage, un sens et une responsabilité aux subjectivités, et de prendre conscience, individuellement comme collectivement, du caractère émancipateur des limites institutionnelles, afin d'aspirer à l'authentique autonomie, celle qui a les moyens de rendre le monde *réellement* humain.

⁵⁰³ M. Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit., p.382.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles

- ADORNO, Theodor, *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Allia, 2007.
- ALAIN, *Propos sur l'éducation*, Paris, PUF, 1932.
- ANDERS, Günther, *L'Obsolescence de l'Homme*, tome II, Paris, Fario, 2011.
- ARENDT, Hannah, « La crise de l'éducation » in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, 1983.
- ARISTOTE, *La Politique*, Paris, Vrin, 2014.
- AUCLAIR, David, *La bio-logique du nouveau management à l'école*, Québec, Nota Bene, 2016.
- BAUDRILLARD, Jean, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983.
- BAUDRILLARD, Jean, « Le continent noir de l'enfance », *Libération*, 1995, https://www.liberation.fr/tribune/1995/10/16/le-continent-noir-de-l-enfance_145495, page consultée le 13/08/19.
- BEAUCHEMIN, Jacques, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2007.
- BOLTANSKI Luc et Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques I. Le langage*, Paris, Minuit, 1972.
- CASSIRER, Ernst, *Essai sur l'Homme*, Paris, Minuit, 1975.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.
- CHAPPAIS, Bernard, *Liens de sang*, Montréal, Boréal, 2015.
- CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 2011.
- CLOUSCARD, Michel, *Le capitalisme de la séduction*, Paris, Delga, 2006.
- CLOUSCARD, Michel, *Néofascisme et idéologie du désir*, Paris, Delga, 2013.
- DAGENAIS, Daniel, *La fin de la famille moderne*, Québec, PUL, 2000.
- DAGENAIS, Daniel (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Éditions Liber, 2017.

- DARDOT Pierre et Christian LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte, 2009.
- DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.
- DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.
- DUFOUR, Dany-Robert, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990.
- DUFOUR, Dany-Robert, *On achève bien les hommes*, Paris, Denoël, 2005.
- DUFOUR, Dany-Robert, *Le Divin Marché*, Paris, Denoël, 2007.
- DUFOUR, Dany-Robert, *La Cité perverse*, Paris, Denoël, 2009.
- DUFOUR, Dany-Robert, *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Paris, Denoël, 2011.
- DUFOUR, Dany-Robert, *Le Délire occidental*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2014.
- DUFOUR, Dany-Robert, *Pléonexie*, Paris, Le bord de l'eau, 2015.
- DUMONT, Fernand, *Le lieu de l'homme*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2014.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2003.
- DURKHEIM, Émile, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1922.
- DURKHEIM, Émile, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950.
- DURKHEIM, Émile, « L'individualisme et les intellectuels », in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970.
- DURKHEIM, Émile, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012.
- ELIAS, Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.
- ELIAS, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Levy, 2003.
- EHRENBERG, Alain, *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- FILION, Jean-François, *Sociologie dialectique*, Québec, Nota bene, 2006.
- FILION, Jean-François, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, 2014, 109-130
- FREITAG, Michel, *Le naufrage de l'université*, Québec/Paris, Nuit blanche/La Découverte, 1995.

- FREITAG, Michel, « Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme en sociologie. » in CÔTÉ, Jean-François (dir.), *Individualismes et Individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, pp. 263-326.
- FREITAG, Michel, « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale », in *Cahiers de recherche sociologique*, 1999, pp. 181-217.
- FREITAG, Michel, *L'oubli de la société*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002.
- FREITAG, Michel, *L'impasse de la globalisation*, Montréal, Écosociété, 2008.
- FREITAG, Michel, *Introduction à une théorie générale du symbolique. Dialectique et société, vol. II*, Montréal, Liber, 2011.
- FREITAG, Michel, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Éditions Liber, 2011.
- FREITAG, Michel, *Culture, pouvoir, contrôle. Dialectique et société, vol. III*, Montréal, Liber, 2013.
- FREITAG, Michel, *Genèse du politique*, Montréal, Liber, 2016.
- FREITAG, Michel, « Une théorie pour la nation », in *Nation, ville, architecture*, Montréal, Liber, 2018.
- FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 2004.
- FREUD, Sigmund, *Le Malaise dans la culture*, Paris, Flammarion, 2010.
- FREUD, Sigmund, *L'homme aux rats*, Paris, Payot, 2010.
- FREUD, Sigmund, *Pour introduire le narcissisme*. Paris, Payot, 2012.
- FROMM, Erich, *La peur de la liberté*, Parangon, 2007.
- GARCIA, Renaud, *Le désert de la critique*, Paris, L'échappée, 2015.
- GARCIA, Le sens des limites, Paris, L'échappée, 2018.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- GAUCHET, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- GAUCHET, Marcel, *Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017.
- GUÉNON, René, *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946.
- HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998.
- JAPPE, Anselm. *La société autophage*, Paris, La Découverte, 2017.
- JAPPE, Anselm, *Les aventures de la marchandise*, Paris, La Découverte, 2017.

- JÜNGER, Ernst, « La mobilisation totale » in *L'État universel*, Paris, Gallimard, 1990.
- KANT, Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2004.
- KERVÉGAN, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt*, Paris, PUF, 2005.
- KROPOTKINE, Pierre, *La Conquête du Pain*, Paris, Sextant, 2006.
- KURZ, Robert, *Avis aux naufragés*, Paris, Lignes-Léo-Scheer, 2005.
- LABELLE, Gilles et Daniel TANGUAY (dir.), *Vers une démocratie désenchantée? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Montréal, Fides, 2013.
- LABELLE, Gilles, MARTIN, Éric et Stéphane VIBERT (dir.), *Les racines de la liberté*, Québec, Nota Bene, 2014.
- LACAN, Jacques, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005.
- LACAN, Jacques, *Écrits I*, Paris, Seuil, 2014.
- LASCH, Christopher, *Culture de masse ou culture populaire?*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2001.
- LASCH, Christopher, *Le Seul et Vrai Paradis*, Paris, Flammarion, 2006.
- LASCH, Christopher, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006.
- LASCH, Christopher, *Le Moi assiégé*, Paris, Climats, 2008.
- LASCH, Christopher, *Un refuge dans ce monde impitoyable*, Paris, Bourin, 2012.
- LASCH, Christopher et Cornelius CASTORIADIS, *La culture de l'égoïsme*, Paris, Climats, 2012.
- LEBRUN, Jean-Pierre, *La condition humaine n'est pas sans conditions*, Paris, Denoël, 2010.
- LEBRUN, Jean-Pierre, « Une crise de l'humanisation », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2013/1.
- LEBRUN, Jean-Pierre, *La perversion ordinaire*, Paris, Flammarion, 2015.
- LEBRUN, Jean-Pierre, *Un monde sans limite*, Toulouse, Érès, 2016.
- LEGENDRE, Pierre, *Le crime du caporal Lortie*, Paris, Flammarion, 2000.
- LEGENDRE, Pierre, *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris, Milles et une nuits, 2000.
- LEGENDRE, Pierre, *De la société comme texte*, Paris, Fayard, 2001.

- LEGENDRE, Pierre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Paris, Mille et une nuits, 2004.
- LEGENDRE, Pierre, *Dominium Mundi : L'empire du management*, Paris, Milles et une nuits, 2007.
- LEGENDRE, Pierre, *Instituer l'animal humain*, Paris, Fayard, 2017.
- LEGENDRE, Pierre et Alexandra PAPAGEORGIOU-LEGENDRE, *Filiation : Fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1990.
- LE GOFF, Jean-Pierre, *La barbarie douce*, Paris, La Découverte, 2003.
- LE GOFF, Jean-Pierre, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La Découverte, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, EHESS, 2017.
- LOHOFF, Ernst et Norbert TRENKLE, *La grande dévalorisation*, Fécamp, Post-éditions, 2014.
- MARCUSE, Herbert, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963.
- MARTIN Éric et Maxime OUELLET (dir.), *La tyrannie de la valeur*, Montréal, Écosociété, 2014.
- MARX, Karl, *Sur la question juive*, La Fabrique, Paris, 2006.
- MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Paris, Éditions sociales, 2011.
- MARX, Karl, *Le Capital (Livre I)*, Paris, PUF, 2014.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974.
- MATTÉI, Jean-François, *L'homme dévasté*, Paris, Grasset, 2014.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, *L'origine du capitalisme*, Montréal, Lux Éditeur, 2009.
- MELMAN, Charles, *L'Homme sans gravité*, Paris, Denoël, 2005.
- MELMAN, Charles, *Lacan élève effronté et impitoyable de Freud*, Toulouse, Érès, 2018.
- MICHÉA, Jean-Claude, *Orwell, anarchiste tory*, Paris, Climats, 2008.
- MICHÉA, Jean-Claude, *La double pensée*, Paris, Flammarion, 2008.
- MICHÉA, Jean-Claude, *L'empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, 2010.

- MICHÉA, Jean-Claude, *Le complexe d'Orphée*, Paris, Flammarion, 2011.
- MICHÉA, Jean-Claude, *Le loup dans la bergerie*, Paris, Climats, 2018.
- MONDOUX, André, « Internet des objets : épistémologie d'une démocratie sans société » in A. Mondoux, M. Ménard (dir.), *Big Data et société*, Montréal, PUQ, 2018.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois, I*, Paris, Gallimard, 1995.
- MURAY, Philippe, *Essais*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- OUELLET, Maxime, *La révolution culturelle du capital*, Montréal, Écosociété, 2016.
- OUELLET, Maxime, « L'empire de la communication ». *Liberté*, décembre 2017.
- ORWELL, George, *Le quai de Wigan*, Paris, 10/18, 2000.
- PASOLINI, Pier Paolo, *Lettres luthériennes*, Paris, Seuil, 2000.
- PÉGUY, Charles, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne » (1914), Université Paris-Sorbonne, Labex Obvil, 2016, http://obvil.sorbonne-universite.site/corpus/critique/peguy_note-descartes, page consultée le 16 août 2019.
- POSTONE, Moïse. *Temps, travail et domination sociale*. Paris, Mille et une nuits, 2009.
- RAPPIN, Baptiste, *Au fondement du management*, Nice, Ovadia, 2014.
- REICH, Wilhelm, « Matérialisme dialectique et psychanalyse », in *La crise sexuelle*, Paris, Éditions sociales, 1933.
- REY, Olivier, *Une folle solitude*, Paris, Seuil, 2006.
- REY, Olivier, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.
- ROUSSEL, Louis, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989.
- ROSA, Hartmut, *Accélération*, Paris, La Découverte, 2013.
- SAINT-GERMAIN, Christian, *Le nouveau sujet du droit criminel*, Montréal, Liber, 2014.
- SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
- SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 2003.
- SEMPRUN, Jaime, *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 1993.
- SEMPRUN, Jaime, *L'abîme se repeuple*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 1997.

SOHN-RETHEL, Alfred, *La pensée-marchandise*, Bellecombes-en-Bauge, éditions du Croquant, 2010.

SPENCER, Herbert, *L'individu contre l'État*, Paris, Manucius, 2008.

SUPIOT, Alain, *Homo juridicus*, Paris, Seuil, 2009.

SUPIOT, Alain, *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, *Sept leçons sur le cosmopolitisme*, Montréal, Québec Amérique, 2019.

VIBERT, Stéphane, « Le bain acide des relations de pouvoir : critique de la socioanthropologie potestative », *Revue du MAUSS*, 2016, pp.287-303.

WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

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

YONNET, Paul, *Le recul de la mort*, Paris, Gallimard, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2004.

Sources numériques :

« L'ALI », <https://www.freud-lacan.com/l-ali>, *Association lacanienne internationale*, page consultée le 30 août 2019.

« Allemagne: l'inceste entre frère et soeur bientôt toléré? », *BFMTV*, 25/09/2014, <https://www.bfmtv.com/international/allemande-vers-une-depenalisation-de-l-inceste-entre-frere-et-soeur-836315.html>, page consultée le 16 août 2019.

« La société n'existe pas », *Manière de voir*, juin-juillet 2017. <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/153/A/57545>, [page consultée le 28 août 2019].

« Belle au bois dormant : "Le bisou n'est pas consenti" », *20 minutes*, 28/11/2017, <https://www.20min.ch/ro/news/suisse/story/Belle-au-bois-dormant---Le-bisou-n-est-pas-consenti--24655661>, page consultée le 12 août 2019.

« Débat sur le "blackface" en France après l'annulation d'une pièce à la Sorbonne », *Le Soleil*, 28/03/2019, <https://www.lesoleil.com/arts/theatre/debat-sur-le-blackface-en-france-apres-lannulation-dune-piece-a-la-sorbonne-62d15355f51695b2cc487ca0346f9027>, page consultée le 12 août 2019.

« Aux États-Unis, le suprémacisme blanc nourrit la violence », *Radio-Canada*, 04/08/2019, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1248037/attentat-fusillade-etats-unis-supremacisme-blanc-violence>, page consultée le 12 août 2019.

PILON-LAROSE, Hugo, « Mère porteuse : Joël Legendre se défend », *La Presse*, 27/04/2014, <https://www.lapresse.ca/actualites/201404/27/01-4761382-mere-porteuse-joel-legendre-se-defend.php>, page consultée le 13 août 2019.