

# Cahiers SOCIÉTÉ

| n° 5 | 2023

---

## Le néo-sujet et son contrôle

*Responsables du numéro : David Auclair et Olivier Bélanger-Duchesneau*

---

| **Introduction** | Olivier Bélanger-Duchesneau et David Auclair

| **L'état-limite, maladie d'époque** | Jean-Pierre Lebrun

| **« La casse du sujet » dans l'œuvre de Pierre Legendre** | Baptiste Rappin

| **Du sujet politique au néo-sujet narcissique** | Olivier Bélanger-Duchesneau

| **Les dynamiques de l'infantilisation contre l'autorité scolaire** |  
Dominique Ottavi

| **Discours progressiste et crise des institutions éducatives** | David Auclair

| **Auto-autorité et gestion psychosociologique des métiers relationnels** |  
Michel Parazelli et Isabelle Ruelland

| **Les sémantiques historiques du suicide dans la tradition occidentale** |  
Daniel Dagenais

| **La construction nazie d'un *safe space* racial** | Jean-François Filion

| **Passion du signifiant ou empire des signes ?** | Anne Élane Cliche

| **Le Maître et l'Esclave** | Dany-Robert Dufour

| **Biais de langage – Espaces poétiques** | Vicky Montambault

| **Biais de langage – Façons de parler** | Nicole Malinconi

| **Hors-thème – La controverse Freitag-Gauchet, ou de la catégorie du  
temps dans l'hétéronomie** | Clément Morier

| **Recension – *Soi-même comme un roi. Essai sur les dérives identitaires*  
d'Élisabeth Roudinesco** | Janice Trinh

| **Note critique – Réflexion sur la subjectivité numérique à partir d'Éric Sadin** |  
Maxime Ouellet

| **FORUM | Hydro-Québec sous Michael Sabia et la transition écologique  
au Québec** | Panélistes : Pierre Dubuc, Normand Mousseau, Martine Ouellet et  
Pierre-Olivier Pineau

Collectif  
SOCIÉTÉ

## **Les Cahiers SOCIÉTÉ sont publiés par le Collectif SOCIÉTÉ**

Les Cahiers Société sont une revue internationale à comité de lecture paraissant annuellement. Ils font suite à la revue *Société*, publiée au Québec à partir de 1987 dans le cadre des activités du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité (GIEP) et de celles du Collectif *Société*. Ils se proposent de favoriser la réflexion théorique sur les transformations fondamentales qui affectent les sociétés contemporaines ; de prendre au sérieux le sentiment d'une rupture par rapport au mode de développement des sociétés modernes ; de débattre des enjeux normatifs qu'implique le passage à une postmodernité où se jouera, selon ce que nous pourrons en comprendre et choisirons d'en reprendre, le sens de la modernité de même que la signification des voies divergentes selon lesquelles il est question maintenant d'être sa postérité.

### **Directeur**

Daniel Dagenais

### **Secrétaire à la rédaction**

Gilles Labelle

### **Comité de rédaction**

Daniel Dagenais

Éric N. Duhaime

Gilles Gagné

Gilles Labelle

François L'Italien

Eric Martin

Maxime Ouellet

Stéphane Vibert

### **Comité scientifique**

Alain Caillé

Philippe Chaniel

Catherine Colliot-Thélène †

Jean-François Côté

Pierre Dardot

Vincent Descombes

Franck Fischbach

Marcel Gauchet

Bruno Karsenti

Jean-François Kervégan

Sophie Klimis

Christian Laval

Rolande Pinard

Mélanie Plouviez

Marie-Andrée Ricard

Frédéric Vandenberghe

Jean Vioulac

### **Contact**

[cahiers@collectifsociete.com](mailto:cahiers@collectifsociete.com)

[www.collectifsociete.com](http://www.collectifsociete.com)

### **Graphisme et mise en page**

[manonandre.ca/](http://manonandre.ca/)

2023

ISSN 2562-5373 (imprimé)

ISSN 2562-5381 (en ligne)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2023

# Table des matières

<b>Introduction</b>	
Olivier Bélanger-Duchesneau et David Auclair _____	5
<b>L'état-limite, maladie d'époque</b>	
Jean-Pierre Lebrun _____	19
<b>« La casse du sujet » dans l'œuvre de Pierre Legendre : une exploration de la désobjectivation à l'époque du nihilisme technique et managérial</b>	
Baptiste Rappin _____	47
<b>Du sujet politique au néo-sujet narcissique : la crise postmoderne de la citoyenneté</b>	
Olivier Bélanger-Duchesneau _____	67
<b>Les dynamiques de l'infantilisation contre l'autorité scolaire</b>	
Dominique Ottavi _____	103
<b>Discours progressiste et crise des institutions éducatives : l'<i>Horizon 2030</i> de l'UNESCO contre le sujet</b>	
David Auclair _____	121
<b>Auto-autorité et gestion psychosociologique des métiers relationnels</b>	
Michel Parazelli et Isabelle Ruelland _____	145
<b>Les sémantiques historiques du suicide dans la tradition occidentale</b>	
Daniel Dagenais _____	177
<b>La construction nazie d'un <i>safe space</i> racial : le prototype d'une communauté de déni postmoderne</b>	
Jean-François Filion _____	207
<b>Passion du signifiant ou empire des signes ?</b>	
Anne Élane Cliche _____	229
<b>Le Maître et l'Esclave : le moment de conclure</b>	
Dany-Robert Dufour _____	249
<b>Biais de langage – Espaces poétiques</b>	
Vicky Montambault _____	277
<b>Biais de langage – Façons de parler</b>	
Nicole Malinconi _____	281

<b>  Hors-thème – La controverse Freitag-Gauchet, ou de la catégorie du temps dans l’hétéronomie. Une mise en perspective par la sociologie dialectique  </b>	
Clément Morier _____	289
<b>  Recension – <i>Soi-même comme un roi. Essai sur les dérives identitaires</i> d’Élisabeth Roudinesco  </b>	
Janice Trinh _____	313
<b>  Note critique – Réflexion sur la subjectivité numérique à partir d’Éric Sadin  </b>	
Maxime Ouellet _____	321
<b>  FORUM  </b>	
<b>Hydro-Québec sous Michael Sabia et la transition écologique au Québec</b>	
Panélistes : Pierre Dubuc, Normand Mousseau, Martine Ouellet et Pierre-Olivier Pineau _____	329
<b>  Résumés des articles  </b> _____	363

*In Memoriam*  
*Nathalie Freitag (1964-2023)*

*Il y a presque un an déjà, au moment d'amorcer la production du présent numéro, Nathalie Freitag nous a contactés pour nous dire qu'elle ne pourrait plus réviser les articles de la revue, comme à l'habitude. « Je ne vais pas bien », s'est-elle contentée de dire avec sa réserve habituelle. En prenant ainsi les devants pour nous avertir qu'on ne pourrait compter sur elle, elle entrevoyait déjà sa fin, nous laissant interloqués. Et effectivement, une affection pulmonaire devait l'emporter en septembre 2023.*

*Nathalie, la fille de Michel Freitag et d'Aloyse Du Pasquier, était notre collaboratrice de longue date. La mémoire peine à retrouver le moment où s'est amorcée notre collaboration. Témoin distante de nos échanges à la maison familiale, elle s'est pour ainsi dire coulée peu à peu dans nos travaux, jusqu'à devenir notre réviseuse attitrée. Son professionnalisme nous conférait la liberté de nous concentrer sur notre propos en toute confiance de ce qu'elle allait rectifier prose, citations et références. Toujours prompte à se questionner sur ces choix éditoriaux, elle avait pourtant raison neuf fois sur dix. De plus, sa perspicacité théorique l'autorisait à détecter les cas où la maladresse syntaxique d'une proposition découlait en fait d'une ambiguïté de l'idée.*

*Nathalie a œuvré comme réviseuse linguistique pour maintes maisons d'édition au Québec. Elle faisait partie de ce club sélect des relecteurs qui appartient pleinement au monde des Humanités où l'on tente de faire cheminer des idées pour éclairer des choix civilisationnels. Elle était avec nous.*

*Elle était là depuis toujours et nous manquera à jamais. Que nos plus chaleureuses pensées accompagnent sa famille et ses amis.*

La Rédaction



# | Introduction

Le numéro précédent des *Cahiers Société* proposait une véritable radiographie d'une configuration idéologique fondamentale des sociétés postmodernes, celle de la *déconstruction*. Expression saillante d'un rapport au monde qui pose comme une émancipation le geste de démolition de toutes les architectures symboliques donnant corps aux sociétés, cette entreprise philosophique, comme le rappelaient avec justesse les responsables de ce dossier en introduction<sup>1</sup>, ne devait pas se limiter à représenter d'obscures théorisations élaborées sur des campus à l'abri de la vie ordinaire, mais être considérée comme la manifestation idéologique la plus éloquente d'une époque malmenant les médiations culturelles et institutionnelles qui fondent la société.

La présente livraison des *Cahiers*, intitulée « Le néo-sujet et son contrôle », poursuit ce travail d'investigation des causes comme des effets de cette dynamique postmoderne, en portant la focale sur le type de subjectivité émanant d'un monde qui instaure comme idéal normatif négatif le fait de s'arracher à toute forme d'institution constitutive de la vie sociale. En effet, si l'ère postmoderne représente, tel que l'a analysée avec acuité Michel Freitag, une mutation fondamentale de l'être-en-société, c'est qu'elle favorise une soumission généralisée de l'agir social à la logique *technico-économique*, soit une régulation cybernétique qui éjecte *a priori* le caractère transcendantal de l'univers symbolique au profit des codages de la globalisation capitaliste, des modes de gouvernance et des technosciences.

Le rouleau compresseur de la Technique et du Capital poursuivant sa course effrénée, dont le caractère autoréférentiel se manifeste via l'hégémonie des idéologies scientistes et libérales, quel type de subjectivité peut réussir malgré tout à fleurir, sur le sol aride de ce *désert du sens* ? Le sociologue et historien Christopher Lasch suggérait une réponse dès 1979, dans des États-Unis à l'avant-garde du processus de postmodernisation du social, lorsqu'il écrivait sur le triomphe d'une nouvelle « culture du narcissisme<sup>2</sup> », dont la spécificité réside dans une constante invitation à renvoyer immédiatement à soi-même, générant un véritable culte du moi. Enfant de la déliaison produite par un mode de régulation technocapitaliste qui ne reconnaît plus la verticalité des institutions, le narcissique tel que l'analysait le penseur états-unien, établissant sa subjectivité et sa prétendue authenticité intrinsèque

---

1. Gilles Labelle, Daniel Dagenais et Samie Pagé-Quirion, « Introduction », *Cahiers Société*, n° 4, « De la *French Theory* à la déconstruction du monde », 2022.

2. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2006.

comme seul critère de légitimité, avait ceci de particulier qu'il n'incarnait pourtant pas la figure américaine idéalisée de l'individu fort et libre, qui affirme de façon virile sa marque dans le monde, mais plutôt un être fragile, aux prises avec de profonds problèmes d'insécurité et traumatisé par ses propres pulsions agressives, virtuellement incontrôlables. Moment régressif de la personnalité, le narcissisme devenait donc selon Lasch la condition subjective idéaltypique sous le capitalisme de consommation, les marchandises se substituant à l'autorité traditionnelle comme agent de « socialisation », agissant comme de nouveaux « objets transitionnels » qui reproduisent le réconfort du ventre maternel, plongeant par le fait même le sujet dans l'illusion qu'il ne doit pas grandir. Ainsi, le narcissique se révélerait moins l'individualité triomphante d'un capitalisme axé sur une morale protestante prédominante en Amérique du Nord, mais bien la manifestation subjective d'un système techno-marchand qui sape les institutions collectives que sont la famille, l'école et la citoyenneté, au bénéfice des grandes organisations capitalistes qui dominent la société. Le Nom-du-père lacanien, qui inscrivait le sujet dans l'ordre de la *filiation*<sup>3</sup>, se voit délogé par les marques de commerce des multinationales (Coca-Cola, Nike, Apple, Netflix, etc.), fournissant une identité de remplacement à l'*ego-grégaire*<sup>4</sup>.

Dépourvu du *surmoi* qui porte en lui, tel que le soulignait Freud, les fruits de la civilisation<sup>5</sup>, l'individu contemporain normaliserait une condition pathologique, car plutôt que d'affirmer sa singularité (toujours médiatisée par les *formes* socio-symboliques), il resterait prisonnier de son moi le plus archaïque. En effet, Lasch prenait bien soin de rappeler que Narcisse, dans la mythologie antique, se noie dans le cours d'eau qui lui reflétait son visage non pas parce qu'il tombe amoureux de lui-même, mais plutôt, car il « ne parvient pas à reconnaître sa propre image reflétée, puisqu'il ne conçoit pas qu'il existe une différence entre lui-même et son environnement<sup>6</sup> ».

Coincé à l'état présymbolique d'indifférenciation<sup>7</sup>, le Narcisse postmoderne est donc un sujet qui s'avère bloqué à un stade infantile du développement de la personnalité, le rendant particulièrement vulnérable à la propagande publicitaire<sup>8</sup>, mais aussi à la démagogie en tout genre (populiste, fondamentaliste, identitaire, techno-

3. Voir Alexandra Papageorgiou-Legendre, « Fondement généalogique de la psychanalyse » dans Pierre Legendre, *Filiation. Leçons IV, suite 2*, Paris, Fayard, 1996, p. 19-175.

4. Dany-Robert Dufour, *Le divin marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2012.

5. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Payot, 2010.

6. Christopher Lasch, *op. cit.*, p. 298.

7. Celui qui marque à l'origine sa condition néoténique. Voir Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Minuit, 1963 et sa stimulante actualisation à la croisée de la philosophie et de la psychanalyse par Dany-Robert Dufour dans *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005.

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



progressiste) et à l'idéologie scientiste, cette dernière naturalisant ses troubles psychiques et sociaux afin de mieux le rendre esclave de l'expertise thérapeutique.

Subjectivité dominée par ses pulsions, donc n'ayant pas réalisé de processus d'individuation/subjectivation, le narcissique est sécrété par un système structurellement hostile à la fonction symbolique, le rendant paradoxalement plus *adapté* pour se mouvoir dans les flux constamment changeants de l'économie néolibérale. « Mobile », « flexible », bref, *sans gravité*<sup>9</sup>. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Anselm Jappe que l'individu narcissique serait la manifestation la plus éloquente de la logique du Capital, sujet automate qui éjecterait toute forme de subjectivité authentiquement humaine pour servir une dynamique profondément autoréférentielle et concordant structurellement avec sa pulsion de mort<sup>10</sup>.

## Sociologie critique de la (néo)subjectivité postmoderne

Une certaine sociologie française avait eu le mérite, Gilles Lipovetsky en tête, de tracer les contours, dès les années 1980, d'un nouveau type de subjectivité qui s'enracine dans un stade inédit de l'individualisme démocratique en Occident<sup>11</sup>. Figure contemporaine, cet individu délié était considéré comme l'expression d'une ère « hypermoderne » et « hyperdémocratique », tel le produit achevé d'un processus qui inquiétait déjà le lucide aristocrate Tocqueville lors de son voyage en Amérique au XIX<sup>e</sup> siècle. Or, cette analyse, bien que pertinente, avait besoin d'être posée dans une perspective plus large. Tel que nous le mentionnions plus haut, il serait trompeur de considérer Narcisse comme l'achèvement d'une utopie individualiste, n'étant pas en mesure d'en soutenir la charge : ses caractéristiques en font plutôt l'émanation d'un système radicalement objectiviste, laissant peu de place à la volonté humaine. Ici se dévoile donc toute la contradiction de la postmodernité technolibérale, foncièrement inapte à l'éthique démocratique comme à l'individualisme dont pouvait parler un sociologue institutionnaliste comme Durkheim<sup>12</sup>. Sans individuation reconnaissant

---

9. Charles Melman, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix. Entretiens avec Jean-Pierre Lebrun*, Paris, Denoël, 2002.

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

11. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, et *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992. Plus tardivement, les travaux de Marcel Gauchet sur les ressorts de l'individualisme démocratique (*La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002) s'inscrivent aussi globalement dans cette perspective toquevillienne. Il est important de noter, par ailleurs, les études classiques (et prémonitoires) menées aux États-Unis dès 1950 (!) par David Riesman (*La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964), mais aussi celles de Daniel Bell (*Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979) et de Richard Sennett (*Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979) dans les années 1970, ayant influencé tant leur compatriote Christopher Lasch que Gilles Lipovetsky outre-Atlantique.

12. Voir notamment Émile Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels » dans *Sociologie politique*, Paris, PUF, 2020.

les fondements symboliques, culturels et politiques d'une société concrète, il n'y a pas de sujet véritable. Tel que le note Freitag :

Un 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<sup>13</sup>.

C'est de cet acabit que nous pouvons considérer la « subjectivité » contemporaine, flottante et autocentrée à l'extrême, car incapable de s'inscrire dans un ensemble plus large (primordialement la société politique). Elle se trouve dépourvue de cadres institutionnels garants de la subjectivation, ce qui a comme effet de l'enfermer dans son Moi. En découle une individualité réduite au *style*, anxieuse et en quête de « coach de vie », qui cherche sans fin des attaches identitaires plongeant ses racines dans son essence individuelle supposée, de même qu'une recherche de reconnaissance immédiate de son « authenticité », renforcée par un capitalisme cybernétique produisant une constante injonction à se présenter comme entrepreneur de soi. Cet individu représente moins, comme à un stade antérieur du capitalisme, un travailleur salarié pour des talents, des services, même des compétences, qu'une *personnalité*, qu'il est question de vendre telle une marchandise. La mise en scène de soi, visible au possible sur toutes les plateformes de réseaux sociaux, s'affirme comme valeur en tant que telle. D'où une inévitable « fatigue d'être soi » dont a rendu compte Alain Ehrenberg il y a plusieurs années<sup>14</sup>.

Afin de porter un éclairage sur les troubles psychiques prépondérants qu'il est à même de constater dans sa pratique clinique, le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun a développé une théorie de la subjectivité<sup>15</sup>, considérant que les sociétés postmodernes sont aux prises avec une « perversion ordinaire<sup>16</sup> ». Dans sa difficulté manifeste à accepter la dimension positive et réflexive de l'autorité en éducation, à se considérer comme membre d'une communauté politique à l'égard de laquelle il a des responsabilités, à résister aux sirènes de la consommation, des modes et du caractère tentaculaire de la domination technologique sur sa vie, ce *néo-sujet* est la figure pathologique d'un environnement social qui refuse structurellement de poser des limites, et incarne donc celui ou celle qui n'a pas rencontré le tiers symbolique ayant la

---

13. Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008, p. 365.

14. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

15. D'abord dans un ouvrage liminaire publié à la fin des années 1990 : *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Toulouse, Érès, 1997.

16. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Flammarion, 2015.

charge de lui apprendre à soutenir le manque, à assumer la séparation, condition de la différenciation<sup>17</sup>. En effet, le tiers agit pour la psyché comme représentation symbolique, l'instituteur d'un *principe de réalité* qui implique pour le petit d'homme de renoncer à la *toute-jouissance* infantile, et donc de consentir aux *lois du langage*<sup>18</sup>.

Or, cette grille de lecture de la néo-subjectivité, instruite par une psychanalyse freudo-lacanienne ayant également inspiré un penseur de haute voltige tel que Pierre Legendre, s'accorde particulièrement bien, comme l'ont déjà montré quelques rapprochements préliminaires, avec la sociologie de Michel Freitag. C'est à une proposition d'articulation entre ces deux perspectives théoriques que ce numéro thématique est consacré, dans certains articles de façon explicite, dans d'autres en creusant des questions qui touchent directement à l'état contemporain de la subjectivité et des conditions anthropologiques de sa formation. Le point saillant qui rend possible cette mise en relation loge tant dans des considérations ontologiques communes (une reconnaissance de la nécessité de *l'institution symbolique de la subjectivité*, pour paraphraser Claude Lefort) qu'une certaine lecture des transformations fondamentales qui marquent le social à l'ère dite postmoderne, soit l'hypothèse d'une « mutation anthropologique » : en bref, que l'individu contemporain sortirait des rails du sens.

On sait que la sociologie dialectique de Freitag distingue qualitativement – et de façon critique – les sociétés modernes des systèmes sociaux postmodernes. En effet, c'est véritablement à l'ère contemporaine que se met en place un processus général de dislocation des fondements symboliques de la société, où la régulation décisionnelle-opérationnelle des systèmes sociaux sape la structure politico-institutionnelle qui donnait une armature aux démocraties modernes, et ce, malgré les insuffisances de son anthropologie individualiste. Car si la modernité s'avère effectivement la période qui place l'Individu comme figure centrale du devenir humain, au détriment de la volonté divine, elle restait cependant encastrée dans un cadre politique donné, historiquement assumé par l'État national. La postmodernité, qui s'affirme comme la généralisation de la globalisation capitaliste à toutes les sphères du social, représente de son côté le procès totalitaire de dissolution des instances culturelles, symboliques et institutionnelles qui assuraient la socialisation des sujets. Mutation rampante, la régulation technocapitaliste postmoderne se révèle être la dynamique régressive de désinstitutionnalisation de l'agir social, produisant par le fait même un type humain particulier. C'est là que nous retrouvons Narcisse, tel un individu hors sol, se fantasmant totalement *autoconstruit*.

---

17. Cette exclusion de la figure du tiers produisant selon le psychanalyste une « clinique de l'incestuel ». Jean-Pierre Lebrun, *Un immonde sans limite. 25 ans après Un monde sans limite*, Toulouse, Érès, 2020, p. 99-110.

18. La Loi fondamentale qui spécifie la nature symbolique de l'humain, que Lacan qualifie d'ailleurs de *parlêtre*. Voir Jean-Pierre Lebrun, « Ce que parler implique » dans *La perversion ordinaire, op. cit.*, p. 53-95. Voir également Jean-Claude Quentel, *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997.

Devant ce type d'individualité, il y a moins institution de la subjectivation qu'une prolifération de sous-systèmes qui proposent de réaliser une gestion constante, *a posteriori* et circonstancielle des dégâts générés par cette anomie sociale, où entrent en collision permanente ces sujets insularisés<sup>19</sup>, au sein d'un univers technologique qui recompose sous le mode de la simulation le fantasme de toute-puissance infantile<sup>20</sup>. D'où une « extension des domaines du contrôle<sup>21</sup> », réponse tentaculaire à la dissolution du pouvoir sous le joug de la globalisation, où les instances de surveillance<sup>22</sup> ont la tâche ardue (mais toujours plus totalisante) de gérer les problèmes causés par les passions non sublimées d'une société qui banaliserait la perversion. Des incivilités ordinaires des mégapoles aux tueries de masse, en passant par la générale incapacité contemporaine à accepter des limites (temporelles, géographiques, physiques, écologiques, etc.), la nouvelle subjectivité participerait à justifier un ordre sécuritaire et un capitalisme de surveillance épiant de façon continue ses comportements, jusqu'à être en mesure, via le conditionnement algorithmique et une certaine psychologie béhavioriste (le *nudging*), de les prédire<sup>23</sup>. L'école programmée, suivant une pareille psychologie comportementaliste, s'avère également l'exemple abouti de ce formatage des existences et du langage, et ce, dès le plus jeune âge.

## La liberté abstraite du néo-sujet et la dialectique de l'institution

Une des caractéristiques les plus saillantes de la nouvelle subjectivité est le fait qu'elle se présente comme une quête d'« émancipation », principalement des liens traditionnels qui brideraient son authenticité. En effet, la rhétorique de cet individualisme contemporain reprend plusieurs des grandes lignes d'un certain discours

---

19. Tels des Robinson sur autant d'îles individuelles, qui représentent d'ailleurs, selon Marx, l'erreur anthropologique sur laquelle repose toute la pensée économique moderne.

20. C'est l'un des effets de l'environnement technologique contemporain que de produire le sentiment chez l'individu de se croire en mesure de réaliser sans effort la majorité de ses envies, du moment qu'il possède les moyens de payer : traverser en avion un continent pour aller dans un tout-inclus, réaliser des calculs complexes avec son téléphone intelligent, faire venir de l'Inde un produit rare avec Amazon, etc. De la honte prométhéenne de Günther Anders, où l'homme ressent son incomplétude vis-à-vis de la « perfection de la technique », nous passerions à un optimisme aveugle vis-à-vis de ses capacités à rendre l'humain mieux adapté.

21. Gilles Gagné, « L'extension du domaine des contrôles. Essai sur les concepts élémentaires de la transition postmoderne », *Cahiers Société*, n° 3, « La désorganisation postmoderne des sociétés », 2021, p. 123-188.

22. Mécanismes de surveillance insidieux qui peuvent se manifester – et suivant la logomachie à la mode de la « bienveillance » – dès le plus jeune âge au sein des systèmes éducatifs, où s'érigent des tests de contrôles qui ciblent les « compétences émotionnelles » de l'enfant, produisant par le fait même un paradoxal processus de rationalisation de tout l'existant.

23. Voir notamment « La démocratie des coups de coude » dans Roland Gori, *La fabrique de nos servitudes*, Paris, Les liens qui libèrent, 2023, p. 75-91.

progressiste moderne, qui entend venir à bout des dominations archaïques (et bien réelles) entravant la libération de l'humanité (patriarcat, colonialisme, racisme, etc.), mais porté du point de vue de la subjectivité isolée et à l'échelle de *tous les rapports sociaux*, comme si les *liens* étaient forgés dans l'acier des *chaînes*. Suivant une anthropologie individualiste et libérale qui ne dit pas son nom, la vision du monde narcissique carbure à une déliaison systématique recherchant immédiatement à poser son action dans le monde, sans contenu symbolique qui en orienterait le sens. En découle une conception « abstraite » de la liberté, appauvrie, car refusant tout ancrage qu'offre la *médiation*, tant culturelle que politique. « Abstraite » du commun, elle devient liberté de se rendre étranger aux lois de la cité<sup>24</sup>.

De ce point de vue, l'« émancipation » se voit revendiquée sans finalité propre, et prend la forme d'un *procès sans sujet*, qui affirme finalement en creux que l'individu n'est véritablement lui-même qu'*hors de la société*.

Cette dynamique précise le type d'aliénation qui marque la nouvelle subjectivité, dont la coloration est inédite : c'est en fait en agitant le drapeau de la libération que cette figure se voit reprojétée de façon plus insidieuse dans les filets du Capital. En effet, il n'est de système plus hostile aux principes de la subjectivation que le système technocapitaliste, qui réduit le social à un univers en deux dimensions où se rencontrent circonstanciellement des particules élémentaires contractantes<sup>25</sup>. Dans ce cas, plus de tiers symbolique, mais la régulation quantitativiste du Marché total.

Cette liberté abstraite (liberté de « s'abstraire ») du néo-sujet propose une conception appauvrie de la liberté, car dépourvue de sens comme de réflexivité, se limitant à se présenter en refus généralisé des règles élémentaires de la socialité, portée par la fonction symbolique du tiers. Elle permet de dévoiler la « dialectique de la liberté », mais précisément dans sa manifestation négative, narcissique : elle s'affirme toute-puissance monadique, rejet sans concession de l'autorité instituée, mais se révèle impuissance concrète vis-à-vis des difficultés, conflits, résistances, accrochages. Insurmontables, les écueils qui apparaissent effectivement sur le parcours du néo-sujet se présentent comme autant d'agressions abominables adressées contre son être, ce qui justifie par le fait même le repli défensif sur son moi. D'où la prolifération de la figure tant médiatisée de l'« enfant roi », expression de sens commun qui décrit assez justement l'état subjectif de la tyrannie narcissique, auquel on pourra fournir des prothèses pour son immaturité de fait, telle l'intelligence artificielle,

---

24. Voir Gilles Labelle, « Comment se pose la question de la liberté dans *L'abîme de la liberté ?* » dans Daniel Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017, p. 15-34, et bien sûr Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011.

25. Voit notamment les travaux d'Alain Supiot : *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au Marché total*, Paris, Seuil, 2010, et *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.

suivant la même logique qui veut que le fantasme transhumaniste comble le vide intérieur de l'individu diminué<sup>26</sup>.

Ces insuffisances anthropologiques logent pourtant au cœur de l'idéologie libérale, qui règne sans partage dans le technocapitalisme postmoderne. La juriste Muriel Fabre-Magnan, dans un ouvrage récent au joli titre, souligne avec justesse que le libéralisme contemporain constitue un angle mort pour penser la liberté.

La rhétorique des droits à et du libre choix qui domine le discours actuel, écrit-elle, n'est en réalité pas la plus à même de préserver les conditions qui en sont la garantie. On peut même voir, d'un point de vue très technique, par quels engrenages elle sape progressivement les bases nécessaires à son respect. La liberté n'est pas donnée, mais doit être instituée et soutenue<sup>27</sup>.

Bref, est rappelé le fait fondamental, pour reprendre un intitulé élégamment formulé d'un livre de Jean-Pierre Lebrun, que « la condition humaine n'est pas sans conditions<sup>28</sup> ».

\*\*\*

Cette édition des *Cahiers* propose donc une lecture de l'ampleur des mutations sociales actuelles sous l'angle de la thèse d'une *crise de la subjectivation*, afin d'ouvrir sur une analyse de la condition du sujet sous la postmodernité décisionnelle-opérationnelle.

Dans un article qui sert d'introduction à ce dossier, Jean-Pierre Lebrun se propose de définir les grandes lignes d'un trouble psychique prépondérant de l'ère actuelle, « l'état-limite », après avoir brossé le portrait de la transformation fondamentale affectant les sociétés libérales contemporaines, soit cette fameuse crise de la subjectivation. Reprenant l'analyse de Freud pour l'actualiser à son époque, le psychanalyste lacanien mobilise les bases de sa théorie sociale de la subjectivité pour dresser le constat que, si la névrose pouvait incarner la maladie d'époque de la Vienne bourgeoise du début du xx<sup>e</sup> siècle, le « nouveau malaise dans la civilisation » résiderait plutôt dans l'absence de structure imposée à l'individu contemporain, générant la généralisation du trouble de la personnalité (sans) limite<sup>29</sup>.

---

26. Ce déni du tiers symbolique sous la régulation néolibérale du social fait d'ailleurs dire au regretté psychanalyste Moustapha Safouan, dans son dernier ouvrage, que l'on voit poindre une « civilisation post-œdipienne ». Moustapha Safouan, *La civilisation post-œdipienne*, Paris, Hermann, 2018.

27. Muriel Fabre-Magnan, *L'institution de la liberté*, Paris, PUF, 2023, p. 41-42.

28. Jean-Pierre Lebrun, *La condition humaine n'est pas sans conditions. Entretiens avec Vincent Flamand*, Paris, Denoël, 2010. Voir aussi à ce sujet Gilles Labelle, Éric Martin et Stéphane Vibert (dir.), *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Québec, Nota Bene, 2013.

29. L'analyse de Lebrun souligne notamment la différence entre *liberté* (instituée) et *licence* (des pulsions), rappelant la distinction de Pierre Vadeboncoeur dans son pamphlet *L'humanité improvisée* (Montréal, Bellarmin, 2000), dirigé contre le nihilisme postmoderne. D'ailleurs, pour une étude intéressante de ce

Baptiste Rappin présente ensuite la question centrale de la crise du sujet dans l'œuvre du regretté juriste et psychanalyste Pierre Legendre, disparu en 2023. Proposant une véritable synthèse de cette pensée foisonnante, Rappin précise avec Legendre, figure essentielle de la critique d'inspiration lacanienne de la désubjectivation, suivant quel principe l'individualisme postmoderne s'affirme comme un refus radical d'assumer les fondements de l'ordre symbolique. La « casse du sujet », comme le veut la formule legendrienne, se dévoile comme la conséquence du règne du Management, instaurant un totalitarisme narcissique, qui se manifesterait dans ce que Jacques Dewitte nomme la forclusion de l'altérité dans le langage<sup>30</sup>.

Olivier Bélanger-Duchesneau, quant à lui, entend également dégager la nature de cette désubjectivation postmoderne. Il se donne pour tâche de montrer, en partant de la question du sujet politique, comment la postmodernité incarne une mutation anthropologique qui rompt avec le caractère holiste du sujet démocratique. C'est effectivement le propre d'une société libérale, virtuellement transparente à elle-même à l'ère du technocapitalisme, que de récuser les sujets collectifs que sont le « peuple », la « nation », ou la « communauté des citoyens ». Contre la société politique, le règne contemporain de l'individualisme juridique et possessif s'affirme comme l'oubli des conditions de partage d'un monde commun qui se manifeste dans l'éjection de la subjectivation par la citoyenneté. Figure classique du politique, le citoyen ne constitue plus substantiellement le sujet social, tel que le pôle républicain de la modernité démocratique avait pu le mettre de l'avant, au détriment d'un repli postmoderne sur les déterminations empiriques des individus, au point de refuser toute forme d'autorité instituée et d'encourager constamment à l'autodéfinition narcissique, suivant les dynamiques identitaires en vogue.

Difficile de ne pas y voir une perte de tout ce qui a servi à faire de l'école un *horizon*. Les articles de Dominique Ottavi et de David Auclair se penchent plus particulièrement sur la mission de l'éducation et l'évolution de son idéal normatif dans les sociétés contemporaines. Dans le cadre d'une généalogie de la philosophie pédagogique qui rompt avec la normativité logeant dans la succession des générations, le texte d'Ottavi montre à quel point une certaine idéologie a pu se former, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, autour d'une opposition entre l'enfant et l'adulte en position d'autorité. Une posture typiquement naturaliste et évolutionniste a posé en discordance un modèle dit traditionnel d'éducation à un modèle supposément actif et soucieux du bien-être du développement réel de l'enfant. Une telle perspective naturaliste voit l'autonomie du petit d'homme comme un fait de nature. Tout acte adulte qui viendrait empêcher ce développement s'inscrirait en faux avec cette essence. Selon cette

---

texte de l'essayiste québécois, voir Éric Martin, « Pierre Vadeboncoeur et la culture de la liberté » dans *Un pays en commun. Socialisme et indépendance*, Montréal, Écosociété, 2017, p. 169-188.

30. Jacques Dewitte, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Paris, Michalon, 2007, p. 18.

conception qui prend appui sur la philosophie d'Herbert Spencer, la nature ferait toujours mieux les choses que les principes qu'on lui impose. Le principe même d'une autonomie devant passer par les contraintes (et plus globalement un apprentissage) a ainsi fait place à une autonomie imaginée comme naturelle, puisqu'elle n'aurait plus rien à voir avec des interventions dirigées.

Ce programme scolaire d'une autonomie libérée des contraintes, suivant des lois dites « naturelles » du développement de l'enfant, n'est pas neutre. C'est aussi ce que montre David Auclair. En discutant des racines idéologiques de la crise de l'autorité scolaire, il insiste sur le fait que les programmes internationaux plus récents de l'UNESCO contribuent à accentuer la délégitimation des institutions scolaires et des droits socioprofessionnels des enseignants. D'ailleurs, rappelle l'auteur, au même moment où l'on voit émerger la Déclaration d'Incheon (mai 2015), apparaît aussi la Déclaration de Qingdao sur les usages des TIC (mai 2015), suivie du Consensus de Beijing sur l'Intelligence artificielle (2019). L'universalisme abstrait d'Incheon a trouvé dans l'éthique de l'adaptation propre à la globalisation néolibérale ses repères dans les industries cybernétiques. Le rêve de pouvoir permettre à chaque enfant d'apprendre à son rythme sous le regard bienveillant d'un accompagnateur prend tout son sens avec l'IA, participant à produire un continuel sentiment d'urgence entre utopie technologique et dystopie globalisée.

À partir d'une grille de lecture un peu différente des articles de ce dossier, le texte écrit par Michel Parazelli et Isabelle Ruelland entend dévoiler les logiques d'auto-autorité à l'œuvre dans les métiers relationnels, communément appelés métiers du « *care* ». Prenant appui sur la sociopsychanalyse de Gérard Mendel pour récuser la thèse de la « mutation anthropologique », les auteurs proposent une étude qui tente de rendre compte de la reconfiguration de l'autorité au sein des sociétés néolibérales, où se projette sur l'individu la pression familialiste des patrons.

Selon des thèmes différents, Daniel Dagenais et Jean-François Filion proposent de prendre un certain recul historique afin de bien saisir la juste mesure des transformations postmodernes de la subjectivité. Daniel Dagenais se donne l'ambitieuse mission de broser le tableau des significations historiques du suicide dans le monde occidental. De la Grèce antique aux systèmes sociaux postmodernes, en passant par l'Europe médiévale, l'acte de s'enlever la vie est sujet à différentes perspectives, d'une valorisation antique à la réprobation chrétienne, qui se poursuivra selon l'auteur, références à l'appui, dans la modernité, où continue de dominer une conception abstraite de l'Homme. La chose se transformera considérablement à l'ère postmoderne et c'est ici que se précise la thèse de Dagenais : on assisterait à rien de moins qu'une inédite banalisation du suicide, qui n'a rien à voir avec ses significations païennes. Produit d'une société nihiliste, le fait que le suicide ne prenne plus un caractère extraordinaire ni moral s'exprimerait le plus souvent sous la forme d'une peur de devenir adulte, condition typique de la néo-subjectivité.



De son côté, l'article de Jean-François Filion se donne comme objectif de faire un pas de côté et de prendre à bras-le-corps plusieurs paramètres de l'imaginaire nazi, afin de dégager le caractère pervers du déni de la subjectivation. Comme laboratoire pour la formation d'une subjectivité délestée des médiations symboliques et politico-institutionnelles, le nazisme encouragerait un narcissisme de masse qui trouverait dans la « race » un foyer pour abriter des individus insularisés et désocialisés. À travers un engouement aveugle pour la technologie et une idéologie social-darwiniste raciste, la mentalité nazie pourrait être considérée comme une expérience particulière de production d'une subjectivité vidée de toute substance éthique qui fonde le rapport humain à l'altérité<sup>31</sup>, baignant dans l'immanence d'un racialisme néopaïen et développant une rhétorique anti-institutionnaliste d'obédience antisémite (les Juifs étant associés à la Loi). Cette étude de la subjectivité nazie jette par ailleurs un éclairage spécifique sur le narcissisme contemporain, le produit de sociétés que Pierre Legendre qualifie de « post-hitlériennes<sup>32</sup> ».

Les mutations du rapport à la subjectivité ne se répercutent évidemment pas seulement au sein des institutions éducatives et politiques, mais aussi dans le monde de la culture. Anne Éline Cliche signe un texte qui entend justifier l'intérêt de la psychanalyse pour l'analyse littéraire, défendant l'idée que le recours à ce champ se révèle particulièrement fructueux à l'ère où la critique artistique reste dominée par les perspectives postmodernes, allant jusqu'à dénier les lois du langage. Elle propose d'appliquer cette théorie du sujet au roman *L'Africain* de Jean-Marie Gustave Le Clézio, principalement afin d'interroger les fondements de ce que les lacaniens nomment la « fonction paternelle ». Ce récit, qui se présente comme une quête des origines, posséderait la qualité de rappeler que l'animal humain est toujours « l'effet d'une parole », à une époque où triompherait « l'empire des signes », comme récusation du symbolique.

Enfin, dans une fable philosophique qui tiendra lieu de conclusion, Dany-Robert Dufour imagine un Marché, structure fondamentale de notre époque, qui serait à même de parler et de dévoiler sa logique propre : « libérer » pour mieux asservir. Le philosophe, lui-même auteur d'une œuvre considérable qui s'acharne à tracer les contours de la psyché sous le capitalisme postmoderne, mobilise effectivement dans ce texte un procédé stylistique délaissé<sup>33</sup>, afin de nous divulguer les ressorts d'une servitude proprement libérale, fonctionnant à l'exonération perverse. Dufour mobilise alors la figure imaginaire du Maître (du Marché), tel un grand Autre qui

---

31. On trouve une thèse apparentée et d'une profonde acuité dans un texte d'Emmanuel Levinas, paru dans la revue *Esprit* en 1936 (!), sur la « philosophie de l'hitlérisme ». Nous remercions Gilles Labelle pour la référence. Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages, 1997.

32. Pierre Legendre, *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris, Fayard, 1989.

33. Illustré pourtant par la gloire littéraire de grands esprits dans l'histoire : Voltaire, Diderot, Orwell, Mandeville...

émergerait des décombres, afin de montrer qu'il serait illusoire de penser sortir de la logique de la subjectivation (supposant donc un « assujettissement »), produisant une domination (de cette figure qu'il nommait déjà le « divin Marché ») qui fonctionne sur le mode de l'immanence.

Dans une section spéciale intitulée *Biais de langage*, de facture littéraire et poétique, deux autrices abordent dans une perspective non théorique plusieurs thèmes liés à cette question de la mutation de la subjectivité.

Vicky Montambault, dans trois de ses poèmes, traite globalement de cette dynamique de désymbolisation, à travers les thèmes de la maternité, du désir et du mystère des origines. Nicole Malinconi, qui signe sept courts textes dans le style du « fragment », interroge quant à elle les façons de parler contemporaines, produits d'une crise du langage qui marquerait la condition postmoderne, en rendant compte de l'appauvrissement de la capacité à *dire le monde* dans la langue de Molière. Cette fuite en avant orwellienne de la langue serait l'un des témoignages les plus criants d'une véritable perte de sens.

Dans un article complémentaire, Clément Morier s'intéresse au duel théorique entre Michel Freitag et Marcel Gauchet, plus précisément en ce qui a trait à leur divergence d'interprétation de la temporalité des sociétés archaïques dans leur anthropologie historique respective. Cette « confrontation fraternelle » (selon les mots de Freitag lui-même) entre ces deux penseurs contemporains d'envergure se situe effectivement sur le terrain du rapport au temps au sein de communautés qui ont jadis été considérées comme des sociétés « sans histoire », dans l'optique de saisir le niveau d'ouverture sur le *devenir* de ces collectivités ordonnées autour de cosmologies. C'est en intégrant les travaux de Michel Lalonde que l'auteur trouve l'éclairage nécessaire pour une compréhension renouvelée de ce rapport mythique au temps, en confrontant la sociologie dialectique de Freitag à l'ethnographie. Fort de ces données, le travail de Lalonde l'amène à prendre parti en faveur de l'interprétation freitagienne des sociétés autrefois qualifiées de « primitives », afin de suggérer, à rebours de la thèse de Gauchet sur l'hétéronomie constitutive de ces communautés, qu'il existe une certaine reconnaissance de leurs fondements normatifs, produit d'une conception *protopolitique*, donc réflexive, du temps social.

Deux recensions critiques se focalisent sur des ouvrages récents qui questionnent la place de la subjectivité et les transformations du rapport au moi dans les sociétés contemporaines. D'abord, Janice Trinh résume et commente le dernier ouvrage de l'historienne de la psychanalyse Élisabeth Roudinesco, *Soi-même comme un roi*, qui s'intéresse au nouvel âge « identitaire », marqué par les questions du genre, du colonialisme ou du nationalisme d'extrême droite. Ensuite, Maxime Ouellet propose une note critique autour de deux ouvrages récents du philosophe technocritique Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran* et *Faire sécession. Une politique de nous-mêmes*. Le premier *opus* pose un diagnostic sur l'hyperindividualisme propre à la domination

d'une idéologie « technolibérale », tandis que le second se risque à formuler une proposition politique, insuffisante selon l'auteur de la note critique. Déployant, à partir de Sadin, une réflexion sur la question de la subjectivité à l'ère numérique, l'auteur considère que, si le philosophe fait montre d'une certaine acuité dans son analyse des effets du libéralisme technologique, sa contribution à la pensée politique apporterait peu de nouvelles ressources dans les débats qui animent la gauche intellectuelle française, marquée par la recherche de « communs » encore peu identifiables. Cette chose considérée, Ouellet souligne dans sa note comment la dialectique négative de l'individu postmoderne se présente comme une articulation vide de sens entre objectivation technocapitaliste et atomisation narcissique : « Ainsi, à l'hyper-objectivisme du totalitarisme systémique correspond l'hyper-subjectivisme des identités qui réclament de manière tyrannique d'être reconnues par un système qui, dans son essence même, est indifférent à toute forme de subjectivité humaine<sup>34</sup>. »

Ce numéro se termine avec une nouvelle section pour les *Cahiers Société*, intitulée « Forum », qui aura vocation à porter, dans un style moins formel, un certain éclairage sur des questions d'intérêt public. Cette première mouture, qui est le résultat d'une discussion organisée par Gilles Gagné et Gilles Labelle, porte sur la gestion et l'avenir d'Hydro-Québec sous la présidence de Michael Sabia, et regroupe les panélistes Martine Ouellet, Pierre Dubuc, Normand Mousseau et Pierre-Olivier Pineau. Ceux-ci proposent leurs analyses sur les transformations de cette société d'État depuis sa nationalisation en 1963 sous l'impulsion de René Lévesque, alors ministre libéral. Face à la dynamique actuelle, les Québécois aspireraient-ils à être toujours « maîtres chez eux » ? À la lumière des participants et de quelques intervenants présents sur place, on constate que l'on fait face à une libéralisation accrue des ressources nationales. En effet, la privatisation tendancielle d'Hydro-Québec répond à des impératifs économiques et politiques qui n'ont plus grand-chose à voir avec la nationalisation des entreprises énergétiques, mais correspondent plutôt aux modes de gestion capitaliste des crises sociales et écologiques<sup>35</sup>.

Olivier BÉLANGER-DUCHESNEAU  
Université d'Ottawa

David AUCLAIR  
Université du Québec à Montréal

---

34. Maxime Ouellet, « Réflexion sur la subjectivité numérique à partir d'Éric Sadin ».

35. Le thème de ce Forum ouvre d'ailleurs sur le prochain numéro des *Cahiers Société*, qui devrait être consacré à la question de la crise écologique.



# L'état-limite, maladie d'époque

Jean-Pierre LEBRUN  
Psychanalyste

Dans « le monde d'hier », comme l'appelait Stefan Zweig, le monde de Freud, la psychanalyse a d'emblée, via sa manière d'entendre l'hystérie, donné sa place au sujet singulier, alors que dans ce monde-là, l'universalité s'imposait d'abord à tous au travers d'une éducation que l'on qualifiera souvent aujourd'hui d'autoritaire. Comme le disait effectivement l'instituteur d'antan, lors de la formation des rangs, « Je ne veux voir qu'une seule tête ». Mais ceci doit s'entendre de deux façons : il ne visait pas que l'alignement du rang, il exigeait aussi la nécessaire uniformité qui devait s'inscrire en chacun pour consentir aux contraintes du collectif, cela exigeant de la part du sujet, s'il voulait soutenir sa singularité, qu'il transgresse. Il est évident qu'à ce titre-là, la psychanalyse a largement contribué à mettre en question cette éducation considérée souvent de nos jours de répressive. Freud écrivait dans *Malaise dans la civilisation* en 1929 : « On a alors trouvé que l'homme est névrosé parce qu'il ne peut supporter la part de frustration que lui impose la société pour servir ses idéaux culturels, et on en a déduit que si ces exigences étaient supprimées ou très diminuées, le bonheur pourrait redevenir accessible<sup>1</sup>. »

Dans un entretien de Freud récemment découvert<sup>2</sup> qui date de 1932, et auquel Freud lui-même avait donné pour titre « Les névroses, maladie d'époque », il répond à la question que lui pose son interlocuteur : « Dans quelle mesure la crise mondiale contribue-t-elle au développement des névroses, à cette détresse sexuelle souvent évoquée ? ». Et Freud de répondre :

Je ne suis pas à l'origine de cette expression qui est devenue un slogan et qu'on attribue généralement à la psychanalyse. À mon avis, la « détresse sexuelle » s'est atténuée sur notre continent grâce à la plus grande liberté des mœurs depuis la guerre. Mais si d'un côté, il y a moins de névroses suscitées par la répression des

---

1. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Payot, 2010 [1929], p. 80.

2. Ayant pour titre « Une interview retrouvée de Sigmund Freud », reproduit dans le livre de Solal Rabinovitch, *Les paroles restent. Conversations en psychanalyse avec Nils Gascuel et Marie-Jeanne Sala*, Toulouse, Érès, 2023. D'abord parue dans la revue *Neue Freie Presse*, n° 24397, 14 août 1932, p. 21.

instincts (*Instinkte*), on constate, en revanche, une *recrudescence des névroses* de toutes sortes causées par la licence des *instincts*<sup>3</sup>.

Autrement dit, déjà en 1932, Freud voit un renversement s'opérer et je me permets d'insister simplement sur sa formulation, si d'un côté *il y a moins de névroses suscitées par la répression des instincts*, on constate en revanche *une recrudescence des névroses de toutes sortes causées par la licence des instincts*.

Ce ne serait donc plus l'excès d'idéal qui provoquerait aujourd'hui les névroses, ce serait plutôt la jouissance et l'absence de limite qui la réfrène, empêchant du coup « l'accès au désir ». Ce sont les conséquences de ce « sans limite » à l'œuvre depuis un demi-siècle dont nous devons aujourd'hui constater les effets<sup>4</sup>. C'est du coup, ainsi que l'a identifié Charles Melman, une nouvelle économie psychique (NEP) à laquelle nous avons affaire, économie organisée non plus sur le refoulement, mais sur l'exhibition de la jouissance<sup>5</sup>.

C'est pour cela que nous proposons de lire l'augmentation du nombre d'états-limites constatée désormais par de très nombreux cliniciens comme constituant la pathologie paradigmatique de notre temps. Autrement dit, la « maladie d'époque » actuelle !

Mais que désignons-nous par « états-limites » ou encore « *borderline* » ? Sans entrer ici dans le détail, disons simplement qu'il s'agit de patients qui, précisément, n'entrent pas dans les névroses classiques – hystérie et obsession –, mais pas non plus dans les psychoses comme telles, même s'ils en partagent certains traits. Les premières études qui leur ont été consacrées, nous les devons à Otto Kernberg et à Jean Bergeret en France.

Les symptômes de ces patients sont un sentiment de vide intérieur, une grande insécurité, une image de soi incertaine, une instabilité des relations affectives, une oscillation d'humeurs sans justifications identifiables, une menace de suicide fréquente, une présence de gestes auto-agressifs, une crainte permanente d'être abandonné, et surtout une pauvreté d'élaboration psychique au profit de passages à l'acte et de comportements qui court-circuitent le travail de la psyché.

Ensemble de sujets dont les symptômes ne rentrent pas entièrement dans la description des névroses, car ils comportent certains traits de la psychose sans pour

---

3. Freud cité *ibid.*, p. 110. C'est l'auteure qui souligne.

4. Cela fait plus de vingt-cinq ans que j'essaye de rendre compte des impacts des mutations de société sur la construction de la subjectivité. Pour ce faire je me suis, dès mon livre *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social* (Toulouse, Érès, 1997), laissé interpellé par la phénoménologie des états-limites, non que j'entérinais d'emblée cette appellation qui était d'ailleurs discréditée par les analystes qui se référaient à l'enseignement de Lacan, mais parce qu'il me semblait évident que la description clinique de ces états avait sa pertinence et qu'il fallait tenter d'en rendre compte.

5. Charles Melman, *L'homme sans gravité. Entretien avec Jean-Pierre Lebrun*, Paris, Denoël, 2002.

autant être vraiment psychotiques<sup>6</sup>. Ce sont de tels sujets que les cliniciens voient aujourd'hui de plus en plus souvent, et la question se pose très précisément de savoir si ce changement n'est pas étroitement lié au changement de société qui nous caractérise aujourd'hui.

## Un bouleversement civilisationnel

Qu'en est-il de ce renversement et à quoi nous renvoie-t-il ? Disons d'emblée que nous pouvons corrélérer ce retournement à la mutation profonde de l'organisation sociale qui nous a atteints depuis un demi-siècle. Nous sommes en effet passés avec le monde d'hier et son exigence d'universalité à un monde désormais centré sur l'individualité d'un chacun, la chose allant de pair avec une évolution de la société qui a commencé il y a plusieurs siècles. La remise en question de l'ordre établi a débuté dès l'émergence de la science, et particulièrement depuis que celle-ci s'est constituée en discipline opérante aux alentours du xvi<sup>e</sup> siècle.

Ce renversement a été très bien repéré par Marcel Gauchet lorsqu'il écrit – je donne deux ou trois de ses formules qui disent clairement ce que cette mutation implique :

Nous aurons assisté au cours de ces quarante dernières années à la naissance de la société des individus, dans la plénitude de la notion. Non pas simplement une société caractérisée par le comportement individualiste de ses membres, mais une société qui se définit en théorie et en pratique comme composée d'individus et qui fonctionne de part en part sur la base de cette individualisation. Ou pour le dire en termes qui en font ressortir davantage encore le paradoxe constitutif, une société qui produit les individus qui la produisent. Tel est l'événement civilisationnel dont nous avons à prendre la mesure<sup>7</sup>.

Plus loin, il ajoute : « Ce ne sont pas tant les individus qui s'affirment comme tels de leur propre chef que leur société qui les enjoint de se considérer et de se mobiliser comme tels. (...) Il y va d'une inversion de la logique qui a présidé depuis toujours à l'établissement des sociétés<sup>8</sup>. »

Effectivement, ce renversement aboutit à penser qu'une société pourrait n'être constituée que par la présence côte à côte de ses membres, sans que ne doive exister

---

6. Nous pouvons renvoyer à ce sujet au livre récent de Roland Chemama et Christian Hoffmann (dir.), *Que nous apprennent les cas-limites ?*, Toulouse, Érès, 2023.

7. Marcel Gauchet, « À la découverte de la société des individus », *Le Débat*, 2020/3, n° 210, p. 155.

8. *Ibid.*, p. 161.

une instance qui les surplombe. Cela rejoint ce que Freud situait déjà très bien lorsqu'il écrivait dans son *Malaise* :

Une bonne partie de la lutte de l'humanité tourne autour de la tâche de trouver un compromis acceptable – c'est-à-dire, qui permette le bonheur – entre ces prétentions individuelles et les exigences collectives : un des problèmes du sort de l'homme est de savoir si ce compromis est accessible par une certaine organisation de la civilisation ou si les besoins personnels et sociaux sont incompatibles<sup>9</sup>.

Nous devons donc prendre en compte que nous sommes face à un changement de société qui ne s'est effectivement concrétisé que depuis quelques dizaines d'années, même s'il est à l'œuvre depuis cinq siècles.

Pour saisir les enjeux de ce changement, nous pouvons encore suivre Marcel Gauchet lorsqu'il parle de *l'avènement de la démocratie*<sup>10</sup> comme du renversement accompli de l'hétéronomie en autonomie.

Par hétéronomie, il faut entendre la dépendance de l'ordre humain envers un fondement qui lui était extérieur, en l'occurrence divin. Pendant plusieurs siècles, c'était en effet l'Autre divin qui définissait le programme de la société ; la religion constituait ainsi le paradigme du mode de structuration de la collectivité humaine. À ce titre, la religion n'était pas tant croyance individuelle que manière d'être d'une société conçue pour indiquer sa place à tout qui en faisait partie.

La religion était d'abord de ce fait, *autorité* hiérarchique, *altérité* d'essence entre les êtres – par exemple, les aristocrates et les autres, les possédants et les prolétaires – et *antériorité* temporelle calquée sur l'extériorité surnaturelle du fondement divin et transmise par la suite des générations. Ces trois dimensions avaient donc d'emblée leur place dans le modèle religieux et allaient implicitement de soi ; nous allons devoir constater qu'il n'en est plus de même dans ce qui est devenu la société des individus.

C'est, en effet, le modèle religieux d'organisation collective qui va être renversé par l'avènement de la démocratie ; celui-ci va désigner proprement

ce processus qui a renversé point par point les rouages de l'hétéronomie, en donnant naissance à un autre mode de structuration des communautés humaines qu'il est possible de nommer à bon droit « autonome ». L'avènement de la démocratie se confond, en d'autres termes, avec la sortie de la religion comprise comme elle

---

9. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 93-94.

10. Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, quatre volumes, Paris, Gallimard, 2007-2017.



doit l'être, c'est-à-dire non pas simplement comme prise de distance vis-à-vis des croyances religieuses, mais comme rupture avec l'organisation religieuse du monde<sup>11</sup>.

Autonomie, parce que c'est désormais à partir de nous-mêmes que nous organisons la vie collective, et non plus à partir d'une transcendance divine. Néanmoins, mettons d'emblée en évidence le point délicat : cette nouvelle architecture ne pourra pour autant prétendre se débarrasser de toute transcendance, car les instances sociopolitiques qui ont charge de gouverner sont, elles aussi, contraintes à reprendre une place en surplomb, *un point fixe* désormais *endogène*, comme l'appelle Jean-Pierre Dupuy<sup>12</sup>, pour autant qu'elles prétendent toujours faire lien social, et cela, même si cette prévalence n'a plus la légitimité exogène que lui donnait, de près ou de loin, la souveraineté de Dieu. Mais l'ensemble est toujours davantage que la somme des parties et il reste propre aux humains de devoir se représenter l'autorité qui les gouverne.

Mais avec un tel renversement, les lois non écrites qui font cortège à ce que nous devons au fait de parler, *autorité, altérité et antériorité*, s'en sont retrouvées ébranlées : la première n'a plus spontanément la même légitimité, voire n'en a même plus du tout ; la seconde se voit remplacée par *l'égalité des conditions*, trait majeur des démocraties qu'avait déjà bien mis en évidence la sagacité de Tocqueville, et la troisième qui impliquait la temporalité de la tradition se voit remplacée par l'importance accordée au seul présent, ce qu'on appelle précisément aujourd'hui le présentisme.

De plus, pour prendre la mesure de la mutation qui nous atteint, il nous faut percevoir que ce n'est que depuis les quarante dernières années, que l'avènement de la démocratie comme mode autonome d'organisation sociale a pu, en se concrétisant, effacer pour de bon l'empreinte hétéronome et s'en dégager complètement.

En effet, comme l'écrit Marcel Gauchet, « ce que l'opposition terme à terme des traits de la structuration hétéronome et de la structuration autonome tend à faire oublier, c'est le mélange des deux qui a prévalu longtemps, puisque l'organisation autonome s'est forgée à l'intérieur du cadre hétéronome<sup>13</sup> ». Autrement dit, de l'âge classique jusqu'après la Seconde Guerre mondiale – cinq siècles –, ce qui a prévalu, c'est un régime *mixte, hybride* dans lequel l'autonomie était peut-être le programme à réaliser, mais il fallait toujours que cette autonomie s'arrache à l'hétéronomie. Moyennant quoi, cette dernière restait toujours bel et bien présente et continuait d'être ce à partir de quoi l'autonomie devait être conquise. Autrement dit, jusqu'il y a peu, les deux régimes – hétéronomie et autonomie – coexistaient.

---

11. Marcel Gauchet, « Pourquoi l'avènement de la démocratie ? », *Le Débat*, 2017/1, n°193, p. 184.

12. Jean-Pierre Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992.

13. Marcel Gauchet, « Pourquoi l'avènement de la démocratie ? », *loc. cit.*, p. 186.

En conséquence de quoi, on pouvait constater un équilibre entre les revendications individuelles et les exigences civilisationnelles évoquées par Freud. Mais le modèle de l'autonomie se présente désormais comme un *nouveau monde*, né de lui-même, sans plus rien devoir à l'hétéronomie d'hier, pouvant se penser comme auto-construit, générant de ce fait une nouvelle « hégémonie culturelle » pour reprendre le terme judicieux de Gramsci.

« Ce qui subsistait d'empreinte hétéronome dans le fonctionnement collectif s'est brutalement évanoui, en libérant un remodelage en règle de chacun de ses rouages. (...) Découronnement du politique, ascension du droit, prise de pouvoir par l'économie, autant d'expressions de ce séisme structurel dont a surgi un paysage social et politique inédit<sup>14</sup>. » Ce sont les spécificités de cette nouvelle donne – ses avantages et ses inconvénients – qu'il nous faut faire apparaître en ce moment d'émergence de ce nouveau monde où, bien évidemment, ce sont principalement ses mirages qui sont montés en épingle.

Une telle lecture rend compte à la fois de cette révolution extrêmement profonde, même si c'est insidieusement et à bas bruit qu'elle s'est accomplie quasiment à notre insu, que de l'ampleur du changement qui s'est ainsi introduit dans notre conception implicite du monde, donnant sa pertinence à l'expression utilisée par plusieurs de « mutation anthropologique ». C'est d'ailleurs dans ce contexte que la transgression change de statut puisqu'il n'y a du coup plus aucune hétéronomie à transgresser.

Ce sont donc bien nos implicites qui en ont été transformés : avec l'avènement de la démocratie, entendue comme son parachèvement libéré de toute marque d'hétéronomie, nous sommes passés d'un monde qui se concevait comme vertical, tel une pyramide, avec la place d'un sommet – je l'appelle « place d'exception » –, d'emblée reconnue comme légitime pour exercer l'autorité, à un monde qui se perçoit et se représente désormais comme horizontal, en réseau, sans plus aucun bien-fondé pour une quelconque place différente des autres qui menacerait aussitôt de légitimer l'inégalité.

Dans le même mouvement, s'est alors évanouie la prévalence reconnue à l'ensemble, au « tous », au « Un » auquel chacun pouvait, dans le monde d'hier, se référer ; c'est en revanche la prévalence donnée à chacun, – à chaque *un* –, c'est-à-dire d'abord à l'individu, contraint ensuite au « vivre-ensemble », comme il est souvent dit aujourd'hui.

Autrement dit encore, la mutation opérée par l'évolution sociétale nous a menés d'un lien social hétéronome et prévalent, organisé sur le modèle de la religion (mais impliquant aussi bien le patriarcat et la domination masculine), à une société de l'individu où c'est ce dernier qui est prévalent. Pour reprendre la formule heureuse

---

14. *Ibid.*, p. 192.

d'Olivier Rey, hier, le « Je » était le singulier du « Nous », désormais le « Nous » est devenu le pluriel des « Je »<sup>15</sup>.

C'est précisément ce « bouleversement civilisationnel », ce « renversement » que désigne Marcel Gauchet lorsqu'il parle « d'une société qui produit les individus qui la produisent<sup>16</sup> ».

## Conséquences sur la vie collective

Cela pose évidemment d'entrée de jeu problème, car l'effet nouveau de ce dispositif de la société des individus, c'est qu'il s'agit d'une société qui se soumet entièrement à la prévalence des individus qui la constitue. Moyennant quoi, se trouve rompu l'équilibre dont parlait Freud entre revendications individuelles et exigences civilisationnelles. Désormais, ce sont les premières qui prévalent au point même que les secondes paraissent d'emblée et à tort comme des empêchements au développement de la singularité d'un chacun. Cela nous demande donc de retrouver, pour reprendre le terme de Freud, « un compromis acceptable ». Ne pas prendre en compte que la mutation, le renversement que nous avons ainsi décrit est source de difficultés nouvelles est à l'origine de l'impasse dans laquelle se trouve aujourd'hui la vie collective, impasse dont nous sommes encore loin de vouloir prendre la mesure.

Par exemple, cette promotion de la revendication individuelle implique un ensemble de conséquences qui sont à l'œuvre depuis près d'un demi-siècle essentiellement dans le champ de l'éducation. On a pu ainsi croire et valoriser – aujourd'hui, on le réclame même – la possible « autodétermination » de l'enfant ; on laisse alors l'enfant croire qu'il peut choisir, qu'il pourrait vraiment avoir le choix, ou pas, de consentir au collectif.

Dès lors, la prévalence reconnue à l'individu, à son droit ou à son intérêt équivaut concrètement à récuser implicitement ce que chaque individu continue de devoir à la vie collective. S'ensuit que, mine de rien, c'est lui qui a implicitement la légitimité de faire la loi à la Loi.

Ainsi, par exemple, il n'y a plus à s'étonner que l'individu revendique de pouvoir choisir son genre et cela même indépendamment de son sexe anatomique. Ce choix, comme nous le savons, est la conséquence de son seul ressenti et donc ne peut dès lors plus trouver aucune limite qui lui serait signifiée et qu'il lui faudrait intégrer. Ce choix que l'enfant pourrait ainsi faire est alors un choix comme celui qu'il ferait au marché, à un moment où n'a pas encore été inscrit pour lui que choisir implique de

---

15. Olivier Rey, *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris, Stock, 2016, p. 62.

16. Marcel Gauchet, « À la découverte de la société des individus », *loc. cit.*, p. 155.

renoncer à ce qu'il n'a pas choisi ; autrement dit, l'enfant est invité à un choix sans deuil, à devoir faire du tout possible, alors qu'en fait, pour reprendre la référence à l'enseignement de Lacan, le choix du sujet ne se pose jamais qu'en termes de « la bourse ou la vie », c'est-à-dire qu'il comporte toujours une perte, mais, en déniait l'irréductible de celle-ci, s'ensuit la persistance en toute légitimité d'un refus, d'un refus que la toute-jouissance soit perdue et reconnue comme impossible.

Il s'agit dès lors d'une auto-organisation qui n'a plus à disposition l'autorité du collectif pour s'imposer aux individus qui la constituent, puisque ce sont en fin du compte, ces derniers qui font ladite société.

Il faut pourtant tout de même entendre que cette société des individus, produite par les individus eux-mêmes, a beau faire prévaloir la valeur de chacun, c'est quand même toujours la société qui permet cette prévalence ! Il y a, en quelque sorte, une illusion et une méconnaissance dans ce qu'il faut bien alors appeler une idéologie, si on laisse l'individu penser qu'il pourrait s'être affranchi de la contrainte du collectif, puisque contrairement à ce qu'il occulte, il est toujours dépendant de ce que le social se soit désormais organisé en tant que société des individus.

Cela a toute une série de conséquences qu'il s'agit justement d'identifier parce qu'elles concernent, à travers l'éducation, la construction de l'appareil psychique. C'est d'ailleurs dans ce nouveau contexte que pour l'enfant, c'est comme si « grandir », ainsi que je l'ai écrit dans mon dernier ouvrage<sup>17</sup>, n'était plus au programme et que, *a contrario*, on peut aujourd'hui invoquer « l'autodétermination de l'enfant ». Certes cette autodétermination peut être entendue comme un objectif louable et légitime ; cela reste à envisager comme un progrès que chacun puisse assurer son autonomie et puisse s'autodéterminer, mais penser que l'enfant serait d'emblée autonome, qu'il trouverait spontanément en lui les ressources nécessaires pour ce faire, c'est un propos qui est loin d'aller de soi, contrairement à ce que les militants de la parentalité positive veulent faire entendre.

Ainsi pour confirmer qu'avec les revendications actuelles des transgenres, rien ne permet d'avancer qu'il s'agit d'une vraie émancipation. On peut tout aussi bien penser qu'il ne s'agit que d'une revendication individuelle qui profite de l'idéologie ambiante pour vouloir s'imposer à tous. Autrement dit, qu'il ne s'agit rien d'autre que d'une exigence de la toute-puissance infantile inentamée par l'éducation qui s'impose désormais comme rigoureusement légitime.

---

17. Jean-Pierre Lebrun, *Les couleurs de l'inceste. Se dépendre du maternel*, Toulouse, Érès, 2023.

## Conséquences sur la construction de la subjectivité

Revenons en effet à ce que cela implique effectivement pour le développement psychique de chacun. Dès ses débuts dans la vie, l'être parlant – la parole étant définitoire de l'être humain – est divisé entre deux façons de se satisfaire, deux modes de « jouissance ». La première façon de jouir dépend de la présence d'un objet réel et se modèle sur les premiers besoins du nouveau-né : il faut à ce dernier un objet réel – le lait – qui lui sera apporté par un premier autre secourable, habituellement la mère. La seconde façon est d'emblée limitée – et en cela toujours quelque peu décevante –, car elle passe par la parole et par le langage et se trouve donc en dépendance d'un système symbolique qui fera tiers : l'objet n'y est plus un objet réel, il n'est alors plus *qu'un semblant d'objet*.

Or, cette seconde modalité doit finir par l'emporter sur la première dans la construction subjective. C'est même le destin obligé de l'être parlant, lequel doit se contenter de cette satisfaction langagière, toujours en-deçà de la satisfaction totale fantasmée comme perdue alors qu'elle n'a jamais été là. Autrement dit, le propre de l'être parlant, c'est d'avoir à faire le deuil de la satisfaction complète, alias de la toute-puissance narcissique de l'enfant, et faire ce deuil implique pour chaque enfant – *in-fans*, non encore parlant – un vrai travail psychique.

Toute la question est alors de savoir comment se fait ce travail de deuil, comment se met en place ce mode de jouissance limitée qui s'avère compatible avec le fait de parler et de désirer, autrement dit avec l'humanisation ? On avait l'habitude de penser avec l'œdipe que trois facteurs, le père, la mère et le sujet, suffisaient pour parvenir à intégrer cette contrainte propre à l'être parlant. D'abord la perte de la satisfaction symbiotique mère-enfant, chaque mère devant consentir à renoncer à faire de son enfant ce qui ne ferait que la prolonger, ensuite la façon dont le tiers – le plus souvent paternel – contribue à faire accepter à l'enfant cette perte de jouissance saturante, enfin la manière dont l'enfant va lui-même consentir – ou pas – à faire le travail psychique pour que cette perte s'inscrive dans sa réalité psychique.

Mais, suite au bouleversement anthropologique que nous venons de décrire, il nous faudra ajouter aujourd'hui un quatrième facteur, à savoir la façon dont « l'autorité collective » – le social – soutient (ou pas) ce trajet, car c'est cet appui qui viendra donner (ou pas) sa légitimité à celui ou celle qui a la charge de faire accepter cette contrainte à l'enfant.

Il est en effet indispensable que le père ou quiconque occupe cette place pour l'enfant ne soit pas seulement dépendant de la parole maternelle qui le reconnaît à cette place ; il a en effet besoin de pouvoir dire « autrement » que la mère et indiquer par là même à l'enfant qu'il est possible de se déprendre de la toute-puissance de l'Autre maternel.

Il ne sera pas difficile de saisir en quoi le changement de société que nous venons de décrire certes trop rapidement, entraînera évidemment des conséquences

déterminantes sur la façon dont s'assurera la transmission de ce travail de deuil à faire qui s'avère, quant à lui, irréductible du fait même qu'il relève de l'humanisation.

Car, dans les cas où la perte ne s'inscrit pas suffisamment, voire ne s'inscrit pas du tout, le sujet restera tributaire de l'exigence, qui peut aller jusqu'au ravage, d'une satisfaction sans limite. Ce seront alors des alternances de rapprochement et d'éloignement par rapport à l'objet réel de satisfaction qui vont organiser son existence, dès lors marquée par l'instabilité, les scénarios concrets pouvant être en l'occurrence très diversifiés. C'est bien sûr ce que l'on devine à l'œuvre chez le toxicomane, mais c'est aussi ce que l'on peut supposer chez l'abandonnique ou précisément chez ceux qu'on appelle états-limites fautes, comme nous l'avons dit, de pouvoir les situer clairement comme névroses ou psychoses.

C'est lorsque la recherche de jouissance fait obstacle à l'élaboration du désir, quand l'envie est confondue avec le désir, quand le passage à l'acte se substitue à l'élaboration psychique et à l'échange de paroles, que les analystes postfreudiens parlent d'états-limites. Lacan avait néanmoins parlé de cas *borderline* pour l'homme aux loups<sup>18</sup>. Charles Melman de son côté a parlé d'une *nouvelle économie psychique*<sup>19</sup>, les collègues de l'École de la Cause freudienne de *psychose ordinaire*<sup>20</sup>, une autre collègue, Suzanne Ginestet-Delbreil<sup>21</sup>, tire profit de ce que Lacan a évoqué avec *les non-dupes qui errent*, moi-même j'ai parlé ailleurs de *néo-sujets*<sup>22</sup>, de *sujets des limbes* et de *mèreversion*.

D'autres, au contraire, mais ils sont aujourd'hui de plus en plus rares, refusent catégoriquement de voir autre chose dans cette évolution que des changements dans la demande, dans la façon dont on s'adresse au psychanalyste, et soutiennent de ce fait que les catégories habituelles que nous connaissons – névrose, psychose et perversion – demeurent toujours suffisantes pour rendre compte de l'émergence de ce qui leur apparaît comme relevant à tort d'une quelconque nouveauté.

Si nous prenons un peu de recul par rapport à ces différentes façons d'envisager la situation – qui sont autant de querelles d'écoles dont il faut quand même s'apercevoir qu'elles sont aussi des querelles pour tenir et garder les transferts dans les institutions analytiques respectives –, il faudra bien au moins reconnaître que c'est l'ensemble de la communauté des psychanalystes qui est soucieuse de trouver une façon de faire – fût-ce négativement – par rapport à cette évolution de la clinique.

---

18. Jacques Lacan, leçon du 19 décembre 1962 de la version *prononcée* du *Séminaire X* ; mention disparue malencontreusement de l'édition définitive (*Le séminaire, Livre X, L'angoisse, 1962-1963*, Paris, Seuil, 2004).

19. Charles Melman, *L'homme sans gravité*, *op. cit.*

20. Jean-Claude Maleval, *Repères pour la psychose ordinaire*, Paris, Navarin, 2019.

21. Suzanne Ginestet-Delbreil, *Du désaveu à l'errance. Un préalable à la perversion et à d'autres phénomènes*, Paris, Diabase, 2003.

22. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007.

Or, comme nous allons le voir, c'est pourtant bien le risque aujourd'hui que cette perte de jouissance, ce deuil ne s'impose plus suffisamment, voire plus du tout. Voilà pourquoi, on peut très bien avancer que, si la névrose était maladie d'époque du temps de Freud, aujourd'hui c'est l'état-limite qu'on peut lire comme maladie d'époque.

Mais reprenons ce que cela implique et déplaçons le changement auquel nous avons à faire : la fonction structurante de l'interdit de l'inceste, comme interdit de maintenir la relation symbiotique entre mère et enfant, s'instaure bien au sein même du milieu familial dès les premiers moments de la vie de l'enfant. Dans le monde d'hier, c'était la mère qui assurait ce qu'il fallait de présence pour parer à l'immaturité du début de la vie, et c'était plutôt à la charge du père de fixer les limites à l'enfant, cela ne voulant pas dire que la mère en était exclue. Mais disons-le comme suit pour nous rendre la répartition accessible : amour sans condition de la part de la mère, amour sous condition de la part du père<sup>23</sup>, cette polarité aidait l'enfant à en passer par ce qu'exigeait la parole, en acceptant la modalité de satisfaction où jamais l'objet ne le comblerait entièrement.

Aujourd'hui, cette différenciation des rôles n'est plus de mise, car le père a perdu de sa légitimité à représenter l'amour sous conditions, suite au développement de la science, à la fin du patriarcat, à l'évolution de la condition des femmes, mais aussi avec l'invitation de plus en plus prégnante à jouir de l'objet de consommation, produite par le néolibéralisme.

Nous ne devons dès lors nullement nous étonner que tous ces éléments finissent par bouleverser en profondeur *le compromis entre les prétentions individuelles et les exigences collectives* dont parlait Freud dans son *Malaise dans la civilisation*.

## **Patriarcat et fonction paternelle : la « grande confusion »**

Le modèle patriarcal est en effet désormais discrédité et à juste titre, tant il a pensé pouvoir imposer son universalité et « contrôler » d'une certaine façon le singulier. Mais le discours de la science est venu ébranler la certitude paternelle toute symbolique d'hier. La formule bien connue « *mater certissima, pater semper incertus est* » se retrouve aujourd'hui complètement remise en cause. Aujourd'hui la mère peut être elle aussi incertaine et le père, à tout le moins le géniteur, est identifiable avec certitude par un examen génétique. De plus le modèle patriarcal a fait pendant des siècles objection à l'émancipation politique des femmes. Rappelons ce propos éminemment pertinent de Norbert Elias : « C'est la plus grande révolution qu'ait connue notre civilisation occidentale depuis ses origines : l'accession des femmes à une identité qui leur soit propre, ne dépendant plus de celle de leur père ou de leur mari<sup>24</sup>. »

---

23. Expression reprise à Charles Melman.

24. Cité par Nathalie Heinich, *Dans la pensée de Norbert Elias*, Paris, CNRS éditions, 2015, p. 47.

Reconnaître ces faits ne permet pas de ne rien vouloir savoir de ce que c'était le patriarcat qui, dans le monde d'hier, légitimait la fonction paternelle concrète et qu'il s'agit dès lors de nous demander comment la légitimité de l'amour sous condition hier au programme du père, va encore trouver sa place dans le discours social d'aujourd'hui.

Du point de vue de l'humanisation, hommes et femmes se retrouvent en effet désormais à la même enseigne, en tout cas c'est ce qui s'avère devenu incontournable, fut-ce pour pouvoir envisager par exemple la parentalité conjointe. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'homme et femme se retrouvent occuper la même place à l'égard de l'enfant. L'égalité des parents n'entraîne pas pour autant leur mêmeté ! C'est donc désormais autrement qu'en adoptant les modes de transmission du monde d'hier, qu'il nous faudra retrouver la légitimité des places différentes et aussi de leur dissymétrie. Simplement parce que ces places ne relèvent pas de la seule socialisation qu'elle soit patriarcale ou autre, mais bien plutôt de l'humanisation et de ce que celle-ci exige. Être parlant implique en effet de reconnaître deux places différentes et dissymétriques, celle de l'auditeur et celle du locuteur. C'est d'être parlant que nous sommes soumis à cette différence de places, et non du fait du patriarcat, ce dernier n'ayant été que le moyen d'intégrer cette disparité.

Pour en rajouter à la difficulté du changement de monde, il faut identifier que tout cela va de pair avec une volonté radicale de s'en prendre au patriarcat comme ayant profité de la différence des sexes pour maintenir la domination masculine et empêcher effectivement l'émancipation des femmes.

Nul besoin de s'opposer à cette thèse qui contient sa part évidente de vérité. Néanmoins, à faire ainsi coïncider père et patriarcat, fonction paternelle et organisation patriarcale, nous nous évitons de poser correctement le problème.

En effet, en nous donnant comme seul programme la disparition du patriarcat, interprété comme l'origine de la domination masculine, on évite soigneusement d'admettre que ce n'est pas ledit patriarcat qui est la cause première de la dissymétrie imposée aux êtres parlants que nous sommes. Cette dissymétrie nous est imposée par l'usage de la parole et à la domination que ce dernier peut évidemment engendrer. Et le patriarcat aura été le moyen pendant des millénaires de transmettre cette contrainte de l'être parlant, cela ne justifiant nullement de ne pas devoir prendre en compte que cette manière de transmettre ce trait de la condition humaine ne convient plus à notre évolution entre autres pour la raison de ce qu'elle ne prenait pas en compte la parole des femmes. Mais s'en prendre au patriarcat, c'est croire s'en prendre à la cause alors qu'on n'atteint que la conséquence.

Autrement dit, si l'on peut entendre la part de vérité qu'avance, par exemple, Mona Chollet dans son dernier ouvrage que *le patriarcat a saboté les relations*



*hétérosexuelles*<sup>25</sup>, il est tout aussi vrai qu'en rejetant le patriarcat, nous sommes loin de nous être libérés pour autant de la domination, car celle-ci n'est pas une spécificité des mâles. Le vœu de domination appartient en propre aux humains parlants de quelque sexe ou genre qu'ils soient !

Laisser se confondre, comme il est souvent fait aujourd'hui, organisation patriarcale et fonction paternelle a dès lors amené le discrédit sur cette dernière avec une série d'effets non négligeables qui se font sentir dans le quotidien de la clinique des psys d'enfants.

Car en dépréciant la fonction paternelle au nom de son assimilation avec l'organisation patriarcale, *on a discrédité la légitimité qui pouvait imposer à l'enfant d'avoir à grandir, c'est-à-dire de faire le travail psychique qui lui incombe de renoncer à sa toute-puissance pour pouvoir soutenir son énonciation dans le rapport aux autres.*

Car la question devrait continuer à se poser : quelle légitimité pour la fonction paternelle si elle n'est plus soutenue par l'organisation patriarcale ? C'est la question à laquelle il faudrait pouvoir répondre autrement qu'en retournant au patriarcat. Car aujourd'hui, ce qui arrive souvent, c'est que l'intervention paternelle souffre de ne plus trouver de légitimité ailleurs que dans la parole de la mère. Or celle-ci ne suffit pas, car si la parole du père est évidemment d'abord tributaire du poids que lui donne la mère, il faut aussi, comme nous l'avons déjà indiqué, que la parole du père se légitime d'un autre ailleurs que de la mère. C'est là que le social lui venait en aide dans le monde d'hier et qu'aujourd'hui, c'est loin d'être encore le cas.

Entendons donc que tout cela ne favorise pas le consentement à la jouissance limitée prescrite par notre statut d'êtres parlants. De plus, la promotion de l'objet réel de plus en plus accessible et de tout ce qui constitue les modalités d'aujourd'hui que ce soient les numérique, les réseaux sociaux, les médias, tout va plutôt dans le sens d'inviter, si pas d'inciter à jouir de la présence de l'objet plutôt que de travailler à en faire le deuil.

Avec toutes ces forces à l'œuvre, il ne sera pas difficile de penser que ce n'est alors plus que l'amour *sans* condition qui est resté à notre programme.

Or, même si l'on pouvait soutenir qu'il revient désormais à chacun des deux parents de faire accepter à l'enfant l'amour *sous* condition, il arrive de plus en plus fréquemment que déterminés par cette nouvelle organisation sociale, ils manquent à cette tâche au point que s'ensuit alors « la disparition de l'évidence de l'être-parent<sup>26</sup> ». Comme les parents ne trouvent plus dans le discours social ambiant ce qui

---

25. Mona Chollet, *Réinventer l'amour. Comment le patriarcat a saboté les relations hétérosexuelles*, Paris, Zones, 2021.

26. Ludovic Gadeau, *La parentalité désorientée, mal du XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Bruxelles, Yapaka, 2021, p. 21.

donne sa légitimité à leur intervention allant dans le sens du deuil à faire, l'enfant peut échapper aux contraintes qui ont à le constituer comme sujet et croit avoir « le droit » de rechercher cette satisfaction sans limite. Il lui devient alors insupportable que l'objet réel puisse venir à lui manquer. Tel est l'archétype de plus d'un comportement d'addiction, ou d'autres symptômes comme, par exemple, celui de l'obésité où la force pulsionnelle a pu échapper à ce que parler exige : cet insupportable est alors souvent pris en charge par le corps, ce report « court-circuitant » littéralement la fonction tierce du langage.

La différence d'avec le monde d'hier, c'est donc que la prévalence de la satisfaction limitée sur la satisfaction complète ne fait plus l'objet de l'assentiment collectif. La première est récusée, car elle participe de l'organisation symbolique de l'ancien monde ; la seconde est incitée à rester active, voire prévalente, et même promotionnée aidée en cela implicitement par tout ce que permettent aujourd'hui la technologie et le numérique.

## Un inceste psychologique

Mais c'est alors la possibilité de soutenir un désir qui s'en trouve amoindrie, sinon même devenue hors de portée. Voilà pourquoi, dans notre société contemporaine, on doit constater que la dimension « incestuelle » de la relation mère-enfant perdure plus facilement qu'hier. Rappelons que, par-là, nous ne visons pas un quelconque passage à l'acte sexuel, mais un certain type de proximité, de symbiose, de collage, que je nomme « inceste psychologique ».

Ainsi sommes-nous souvent amenés à devoir aujourd'hui reconnaître un tel vœu incestuel là où il est à l'œuvre, c'est-à-dire un peu partout : dans le fait que la temporalité n'a plus sa place, dans le refus de tolérer la distanciation entre la mère et l'enfant, dans la volonté d'éviter ce qu'implique la condition d'être-de-parole, dans l'exigence d'obtenir toujours une réponse saturante, dans la nécessité de donner une solution à tout problème, dans l'urgence aujourd'hui revendiquée à tour de bras, dans l'exigence de réponse immédiate, dans le tout, tout de suite généralisé ...

Tout cela ne doit pas nous étonner, car le désir incestueux est le moteur de ce qui a présidé à la subjectivité de chacun. Il est ce premier mouvement vers l'Autre, ce mouvement vers le premier Autre, dont chacun garde la trace dans son inconscient. Ce qui a changé, ce n'est donc pas l'existence d'un tel désir d'inceste, mais l'affaiblissement, voire la disparition de son interdit dans le discours social. De ce fait, ce dernier ne soutient plus les parents dans la spécificité de leur travail.

C'est ce point précis que décrit très justement le philosophe Byung-Chul Han, quand il affirme que « nous sommes passés d'une société de la négativité à une société de la positivité ». Ainsi interprète-t-il un ensemble de traits contemporains,

comme la transparence, la dépolitisation, la dictature de l'émotion, etc., concluant que « la société positive est en train de réorganiser entièrement l'âme humaine<sup>27</sup> ».

Là où l'inceste réel implique le passage à l'acte, celui que nous qualifions de « psychologique » se réalise bien plus facilement et plus discrètement. Il est favorisé chaque fois qu'on peut constater, dans la relation mère-enfant, un climat de confusion, chaque fois que l'intervention tierce est empêchée, chaque fois que l'enfant refuse de renoncer. Mais aussi bien chaque fois que le discours à l'œuvre dans la société incite à préférer la satisfaction par l'objet, par exemple de consommation, plutôt qu'à consentir à se satisfaire de son semblant.

Et comme cela opère depuis déjà deux générations, nous voilà mis au défi et au travail, ne pouvant plus considérer aujourd'hui que l'interdit de l'inceste aille de soi. Pourtant, si l'interdit paternel n'est plus guère de mise, son principe reste néanmoins toujours en vigueur simplement parce qu'il va de pair avec l'humanisation et que celle-ci est incompatible avec la satisfaction incestuelle.

Nous pouvons en déduire ceci : du fait de cet estompement de l'interdit de l'inceste, fruit de l'évolution sociale dans laquelle nous sommes emportés, nous rencontrons de plus en plus souvent des sujets construits comme s'ils vivaient sans avoir vraiment choisi le mode de satisfaction limitée qui leur permettrait de soutenir leur désir ; comme s'ils restaient *dans une compétition permanente* entre la jouissance de l'objet et celle du semblant d'objet, faute d'avoir pu consentir à ce que s'inscrive en eux la nécessité de la perte.

Être « parlant » ne signifie pas seulement être techniquement capable d'utiliser une langue, d'émettre des paroles, de composer des phrases, de communiquer... Encore faut-il que le « parlant », faisant tout cela, puisse s'énoncer singulièrement, s'engager dans une parole qui lui soit propre, à partir de ce qu'il est, lui, seul à être ce qu'il est. À cet égard, on peut avancer que la parole de chacun lui est aussi singulière que son visage ou ses empreintes digitales. C'est le fait de rendre possible cette capacité-là qui reste l'objectif visé par ce que nous avons appelé « humanisation ».

Dans le monde d'hier, ce qu'exigeait l'humanisation était pris en charge et relayé par l'organisation collective. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas et c'est même à l'inverse, à contrevenir à cette exigence qu'invite, voire incite le discours social.

## Parler fait le sujet

Parler demandera en effet toujours au sujet de prendre le risque de dire « de son propre chef », sans aucune certitude autre que celle de son énonciation – ce qui, rappelons-le,

---

27. Byung-Chul Han, *La société de transparence*, Paris, PUF/Humensis, 2017, p. 15.

suppose que la perte se soit inscrite dans son psychisme. Encore faut-il bien s'entendre : ce n'est pas l'humanisation en soi qui produit cette parole assumée, elle ne fait que mettre en place sa possibilité. Cela restera la charge d'un chacun de soutenir son propre dire, mais il y a des conditions préalables qui, aujourd'hui, sont remises en cause.

Jacques Lacan, avec ses formules toujours surprenantes, soutenait que nous sommes « des fausses couches du désir de l'Autre ». La formule semble bien signifier que le désir de l'Autre, au départ le plus souvent celui des parents, ne suffit pas à nous mener à terme. Il peut certes nous mettre au monde – c'est le don du corps –, il peut même nous assurer une assise subjective au travers de la nomination – c'est le don du nom –, mais il reste à chacun le travail de faire émerger sa singularité et de la soutenir dans son rapport aux autres. Se pose alors la question : d'où le sujet va-t-il pouvoir asseoir cette singularité ? Qu'est-ce qui va l'autoriser à être « un de plus », différent de tous ceux qui sont déjà là ? Où va-t-il trouver la légitimité pour s'autoriser à soutenir sa parole singulière ?

Pour donner suite à ces interrogations, il nous faut reconnaître que l'être humain n'a – virtuellement en tout cas – les moyens de s'énoncer dans sa singularité qu'à prendre appui dans cette perte, dans ce « trou » qui l'habite. C'est dire que, dans une certaine mesure, il ne pourra pas justifier ce qu'il dit autrement que par le fait de le dire : il devra soutenir effectivement ce qu'il énonce, s'engager dans sa parole et reconnaître qu'elle l'engage, qu'elle porte à conséquence.

Ainsi, tout le monde sait qu'une personne ne peut pas vraiment s'appuyer sur des connaissances quand elle dit « je t'aime » à une autre personne. Et les « explications » n'épuiseront en rien la question. Elle doit bien le reconnaître : c'est le fait même qu'elle ait prononcé cette parole qui donne la raison ultime de sa déclaration d'amour. C'est bien là un exemple du caractère paradoxal de la situation où est pris le sujet, du fait d'habiter le langage et d'être habité par lui. D'une part, il ne lui est possible de parler que s'il a été précédemment entouré par d'autres qui ont parlé avant lui : il ne fait jamais, par conséquent, qu'utiliser les mots des autres. D'autre part, c'est seulement avec ce matériau de l'Autre qu'il pourra et devra dire sa singularité. Si le sujet ne faisait que répéter des paroles antérieures, venues de l'Autre, il verserait dans la pure et simple stéréotypie. Or, une « parole parlante<sup>28</sup> » pour reprendre l'expression judicieuse de Merleau-Ponty, suppose par définition une part plus ou moins grande d'engagement subjectif. C'est en ce sens, répétons-le, qu'on ne peut en aucun cas réduire la parole à de la simple communication. Parler, cela « fait du sujet » : ce n'est qu'en parlant que se fait le sujet.

Dans son petit discours aux psychiatres, Lacan énonçait : « Alors à quoi ça sert le langage ? S'il n'est ni fait pour signifier les choses expressément, (...) et si la

---

28. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 229.

communication non plus ? Eh bien, c'est simple, c'est simple et c'est capital : il fait le sujet<sup>29</sup>. »

Avec l'interdit de l'inceste, nous avons ainsi décrit ce qui est constitutif de ce que nous appelons « humanisation », celle-ci constituant la préhistoire du sujet, son entrée dans le monde du langage. Insistons une fois encore sur le fait qu'habiter la langue implique en effet d'avoir consenti à un ensemble d'obligations, de règles implicites et contraignantes – dont la grammaire, on l'aura compris, n'est en vérité qu'un aspect partiel.

Disons-le encore autrement : parler la langue implique que soit reconnue son autorité, une autorité sans auteur. L'usage de la langue, en effet, exige du sujet qu'il accepte plusieurs conditions : le renoncement à l'immédiat, la tolérance à l'insatisfaction et à la déception que véhicule le symbolique, l'irréductible binarité inscrite dans la structure de la langue, l'altérité comme originaire, la dissymétrie des places de locuteur et d'auditeur, une impossibilité de se dire totalement, une inadéquation irréductible entre le discontinu de l'énoncé et le sensible continu, cela engendrant l'impossibilité de tout dire, une insoluble incertitude quant à qui je suis vraiment, etc. Entrer dans le langage, c'est donc entrer dans un système dont les règles sont à la fois complexes et fortes : au terme du parcours, ce n'est rien de moins que l'appareil psychique du sujet qui est mis en place.

Mais quand pour des raisons telles que nous les avons évoquées, ces contraintes – ces impossibles – ne sont plus mises à l'ordre du jour, c'est l'ensemble de la structuration psychique qui s'en trouve atteint et c'est là la raison de ce que nous voyons aujourd'hui les états-limites occuper le devant de la scène. Autant du temps de Freud en 1900, c'étaient les névroses qu'il fallait qualifier de mal d'époque, autant aujourd'hui ce sont des symptômes qui relèvent de ce que la jouissance est envahissante, que le deuil de cette jouissance saturante est loin d'avoir été fait, et que cela reste à part entière la tâche du sujet de mettre lui-même des limites en place faute d'y avoir été amené et contraint par les premiers autres rencontrés. Mais le travail d'avoir à mettre soi-même la limite en place n'est pas le même que celui d'avoir à intégrer que c'est ce que les autres ont transmis.

Serge Leclaire avait déjà très bien décrit cela lorsqu'il écrivait : « Quels sont les effets cliniques chez un sujet qui a eu ce type d'expérience incestueuse et qui, dans son âge préœdipien a été marqué par quelque chose de l'accès à cette jouissance ? On peut dire qu'il n'en sortira plus ou qu'il aura beaucoup de mal à s'en sortir (...) Ces sujets-là passeront leur vie libidinale d'adultes à essayer de reconstruire des limites<sup>30</sup>. »

---

29. Jacques Lacan, « Petit discours aux psychiatres », conférence prononcée le 10 novembre 1967 ; en ligne : <[https://www.psychanalyse-freud-lacan-lyon.com/images/stories/Petit\\_Discours\\_aux\\_Psychiatres.pdf](https://www.psychanalyse-freud-lacan-lyon.com/images/stories/Petit_Discours_aux_Psychiatres.pdf)>.

30. Serge Leclaire, *Vincennes psychanalyse, Séminaires 1969*, Paris, La lettre infame, 1969, p.78.

De plus, comme tout cela se passe depuis déjà deux générations, nous sommes seulement en train de voir émerger des sujets construits de la sorte, à partir de cette autodétermination comme s'ils avaient fait l'impasse de toute dette à l'égard des autres. Cela se trouvant entériné par le discours social, cela produit ceux que, récemment, Dominique Barbier a appelé les hypernarcissiques<sup>31</sup>, comme s'ils étaient sans devoir d'intégrer le lien qu'ils ont avec le collectif.

## Les hypernarcissiques

Ce n'est pas seulement que ces sujets se désintéressent des autres, c'est que l'autre n'est plus inscrit à leur programme, n'est plus dans leur ADN pourront dire certains, l'autre n'étant plus pour eux qu'une figure du même.

Entendons bien : ce n'est pas seulement qu'ils se sont dégagés de leur appartenance au collectif, qu'ils sont, autrement dit, devenus individualistes, c'est que le souci de l'autre n'a plus de raison d'être dans leur tête.

Qui ne s'est pas interrogé aujourd'hui sur la place prise par les *selfies*, chacun y allant désormais de ce nouveau possible qu'offre l'usage de son portable ? Qui n'a pas constaté dans les débats, l'intensité avec laquelle l'interlocuteur peut aujourd'hui défendre son opinion sans plus se soucier de celle son adversaire, ni non plus sans devoir rendre compte rationnellement de sa position ? Qui n'a pas été confronté à ce qu'un sujet n'en fait de plus en plus souvent qu'à sa tête sans même s'apercevoir qu'avec sa conception – simpliste – de la liberté, il réfute implicitement les exigences de la collectivité à laquelle il appartient ?

Ainsi, l'histoire « vraie » de cette maman qui, le jour d'anniversaire de son jeune garçon coïncidant avec la fête des Rois, apporte en classe un gâteau pour fêter l'évènement. Elle demande à l'institutrice de veiller discrètement à ce que ce soit son fils qui trouve la fève dans sa part. Devant le refus de l'enseignante de se plier à cette exigence, elle reprend son gâteau !

Qui n'a pas été sensible à ce renversement de prévalence : désormais c'est l'individu qui fait loi et non plus la société dont il fait partie. La prévalence d'hier de cette dernière a fait place à la prévalence accordée au vœu d'un chacun.

Il ne s'agit donc pas seulement d'une société caractérisée par le comportement individualiste de ses membres ; il s'agit d'une société qui se définit en théorie et en pratique comme fonctionnant de part en part à partir de cette individualisation et cela change la lecture que l'on peut faire de Narcisse.

---

31. Dominique Barbier, *Hypernarcissisme ou psychose ordinaire*, Paris, Odile Jacob, 2022.

De la légende de Narcisse, nous retenions jusqu'il y a peu la dimension spéculaire : Ovide dans *Les métamorphoses* nous rapporte comment Narcisse fut séduit par l'image de la beauté que lui renvoyait la surface de l'eau ; auto-admiration de son image au point d'y disparaître.

Aujourd'hui le narcissisme a pris un autre tour : il n'est plus tant l'image dans laquelle le sujet se noie que l'identité qu'il veut se construire à partir de sa seule référence à lui-même, de son seul ego : d'où que l'on peut parler d'individus hypernarcissiques.

Il n'est dès lors pas difficile de comprendre qu'avec la mutation décrite, ces hypernarcissiques, s'avèrent de plus en plus nombreux. S'ensuit que ce qu'on appelle aujourd'hui le nécessaire « vivre-ensemble » est rendu d'autant plus difficile, si pas même impossible.

Car s'est construit ainsi un sujet qui, à force de ne plus avoir dans sa tête ce que signifie le collectif et ses exigences, finit par n'être plus que centré sur lui-même.

L'enfant peut dès lors grandir en s'immunisant contre l'altérité – du moins jusqu'au moment où elle viendra s'imposer à lui, car, quoi qu'on fasse, elle restera bien sûr incontournable. Viendra bien, en effet, un moment où l'amour inconditionnel du parent ne suffira plus à protéger l'enfant du rapport à l'altérité, à être « altéré » par les autres. Mais en ce derniers cas, la rencontre avec ces derniers sera alors vécue comme une intrusion, une effraction, un traumatisme : il en résultera la plupart du temps une mise en cause inadmissible entraînant une rébellion, voire un rejet de type paranoïaque, accompagné très souvent d'un débordement immédiat de violence, comme par exemple une crise de colère irrépressible ou le fait de « péter les plombs ». Tout cela finissant par développer les symptômes que nous retrouvons dans la symptomatologie des états-limites.

C'est comme si le sujet avait été laissé trop longtemps à sa toute-puissance infantile ; l'hypernarcissique a ainsi pu – sans rien en savoir – s'armer jusqu'aux dents pour s'objecter à ce qui, désormais, ne peut plus lui apparaître que comme une destitution insupportable. C'est un tel individu qui, dans un débat contradictoire, transformera celui-ci aussitôt en pugilat.

Ces hypernarcissiques sont construits comme s'ils étaient nés d'eux-mêmes et il va de soi qu'ils ont alors toute légitimité pour revendiquer que la société doive les reconnaître comme tels en leur attribuant la reconnaissance symbolique de l'identité imaginaire qu'ils se sont créée. Du coup, c'est comme si la dette s'était inversée : c'est à eux que nous sommes redevables.

Autrement dit, c'est comme s'ils n'avaient pas grandi, qu'ils étaient restés sous le règne de la toute-puissance infantile et cela entraîne un ensemble de conséquences.

La rencontre de toute limite suscitera leur colère et leur violence. Et il faudra trouver des responsables à ce que ces sujets ne pourront vivre que sur le mode de

la victimisation. La mort devrait pouvoir ne plus être au programme. Didier Sicard, l'ancien président du comité d'éthique en France déclarait récemment que l'étudiant français en médecine aujourd'hui ne connaît plus la mort<sup>32</sup>. Le sexe non plus ne sera plus au programme, le sexe comme point de butée de l'absence de rapport. On y substituera le genre comme traduisant le ressenti d'un chacun, indépendamment de la réalité anatomique. L'exigence de satisfaction sera insatiable. Elle les poussera dans la fuite en avant permanente, toute frustration étant, à ces sujets, intolérable.

L'immédiateté sera à tous leurs programmes. Se retrouver devant leur propre énonciation ne suscitera que de l'angoisse. Toute décision leur apparaîtra comme impossible à prendre. Le déroulement de la temporalité ne sera plus de mise. La confiance en soi leur manquera toujours. Bref, un ensemble de traits, qui indiquent à quel point leur psyché aura été édifiée sur du sable faute de cette limite sur laquelle ils auraient pu s'appuyer pour transgresser et ainsi construire leur singularité.

À leur insu, ces sujets auront en effet participé de ce fantasme collectif d'auto-construction qui les laissera éminemment désemparés quand il s'agira de s'appuyer sur leurs propres forces pulsionnelles, puisque celles-ci n'auront pas été contraintes à se confronter ni à l'altérité, ni à l'autorité, ni à l'antériorité. La pulsion restera alors inentamée, comme enkystée, sans qu'elle ait eu intégré l'épreuve psychique que Freud avait appelée « le sacrifice de la pulsion ».

Il ne s'agit évidemment pas ici de généraliser cette lecture ni de l'appliquer à tout le monde, mais simplement de reconnaître qu'elle se présente de plus en plus fréquemment dans la clinique des enfants et déjà dans la clinique des adultes.

Ce qu'il nous faut oser regarder en face, c'est comment ce sont ces citoyens-là que nous avons fait émerger en un demi-siècle et comment ceux-ci vont exiger leur dû et obtenir qu'ils soient reconnus dans l'identité qu'ils se sont créée en se donnant aussitôt « le droit » de récuser tout ce qui ne leur convient pas.

## Une causalité circulaire

C'est là que nous pouvons évoquer l'existence entre la société et la famille, d'une relation qu'on peut qualifier de « causalité circulaire ». Les mutations dans l'ordre sociétal ont, comme nous venons de le voir, suscité des changements dans l'organisation familiale avec l'effet chez les parents de se sentir de moins en moins légitimés à imposer des limites à leur enfant. Mais cela a produit à son tour des effets sur la

---

32. Didier Sicard, « Oui à une loi permettant l'euthanasie, si elle s'accompagne d'un cadre rigoureux et d'une révolution des soins palliatifs », entretien avec Juliette Bénabent pour Télérama, 29 janvier 2023 ; en ligne : <<https://www.telerama.fr/debats-reportages/didier-sicard-pour-un-etudiant-en-medecine-aujourd-hui-la-mort-n-existe-pas-7014061.php>>.



société. Lorsque cette influence réciproque via une causalité circulaire s'avérait positive, elle renforçait l'autorité symbolique, que ce soit celle de l'instituteur, du parent ou de l'État. Mais *a contrario*, dans notre actualité, le tournant individualiste ayant délégitimé toute autorité émanant du collectif, cela a affaibli les parents dans leur tâche de limiter la toute-puissance narcissique de l'enfant. En retour, en laissant persister cette toute-puissance de l'enfant, la famille le prépare, sans le vouloir, à affirmer, une fois adulte, son individualité sans plus se soucier du collectif, autrement dit favorise que le sujet en reste à sa position d'ego narcissique.

C'est ce modèle qui s'est institué petit à petit comme implicite au « sujet d'aujourd'hui », ne favorisant nullement une citoyenneté responsable et détricotant de ce fait, un peu plus encore ce qui fait lien social. C'est là que nous pouvons lire à l'œuvre un véritable « *cancer sociétal* ».

Le « sociétal » actuel, emporté par son vœu de n'être au service que de l'individu, omet ainsi depuis deux générations de soutenir et de légitimer toute intervention qui impose une limite. En tant que troisième génération, nous vivons alors les conséquences de ce que depuis quelques dizaines d'années, le « sans-limite » a été de plus en plus fréquemment programmé dans notre société, au point d'être même devenu un slogan publicitaire ainsi que nous le proposent très souvent les offres de téléphonie mobile qui vantent le *limitless* à tout crin : « Avec ..., téléphonez au monde entier sans limites » claironne l'annonce publicitaire.

Faut-il insister sur le fait qu'il s'agit d'une situation inédite dans l'histoire de l'humanité ? La famille, désormais, ne fait elle-même plus institution ; elle se veut surtout un lieu protégé et protégeant, à même de soutenir l'enfant dans son évolution grâce à l'amour sans condition de chacun des deux parents.

Ce faisant, ce qui est « oublié », c'est que cet enfant devenu grand devra pourtant toujours se confronter à l'autorité, à l'altérité et à l'antériorité, ces trois lois non écrites nécessaires pour faire société humaine, c'est-à-dire société entre individus parlants.

À l'autorité, car il y aura toujours de l'autorité, mais la façon dont le sujet acceptera d'y consentir sera éminemment tributaire de comment il aura pu accepter de n'être qu'un comme les autres, de n'occuper qu'une place, la sienne, et de ne pas en être resté à sa puissance magique d'enfant.

À l'altérité, car celle-ci vise plus loin que la différence qui n'est jamais pensée qu'à partir de moi-même, alors que l'altérité est pensée à partir de l'Autre. Dans le monde où le Nous prévalait, il allait de soi que c'était toujours à partir des autres – la plupart du temps les parents – que se construisait l'appareil psychique de l'enfant et que s'ensuivait une dette primordiale de chacun à l'égard de la société comme à celui de la génération d'avant.

Mais dans ladite « société des individus », c'est à partir de lui-même que le sujet est censé se constituer et c'est alors le désendettement à l'égard des autres qui est au programme. D'aucuns pourront alors promouvoir *l'autodétermination* de l'enfant. Comme s'il était possible de penser qu'un enfant – un *in-fans*, un non parlant – puisse d'emblée et de par lui-même parler et se dire.

Quant à l'antériorité, personne n'imaginait ne pas avoir à se soucier de la tradition, c'est-à-dire de tout ce qui était là avant la venue du nouvel arrivant, et que ceux qui le précédaient avaient à lui transmettre. Mais aujourd'hui, seul le présent importe, seul l'actuel est déterminant. Autrement dit, c'est l'historicité qui disparaît, ce qui permet à l'hypernarcissique, de ne plus penser qu'en termes d'immédiat et ainsi pouvoir se soustraire à la temporalité. C'est le tout, tout de suite auquel on ouvre ici la voie.

Il nous faudra donc bien accepter de prendre acte de ce que la mutation de ces quarante dernières années a profondément affaibli ces trois grandes lois non écrites, parfois même au point de les estomper, voire de rendre même effective leur disparition, comme s'il était possible de faire un lien social entre humains en se passant de leur existence.

Pourtant, une société devra toujours disposer d'une autorité fût-ce celle qui aura la charge de faire respecter les règles édictées ; elle devra toujours faire sa place à l'altérité, car l'enfant est d'abord construit dans le matériau de ses premiers autres, habituellement ses parents : il parlera leur(s) langue(s), partagera leurs valeurs, connaîtra leurs règles et c'est à partir de ces premiers autres qu'il devra se construire, lui. Cela pour insister sur le fait que c'est une illusion que de le penser pouvoir naître seulement de lui-même. Quant à l'antériorité, elle sera toujours au programme : les générations, même si elles coexistent ensemble plus que jamais, ne s'effacent pas pour autant et au travers d'elles, c'est la temporalité qui est instituée. Or l'idéologie actuelle tend à faire croire que ces trois instances seraient aujourd'hui périmées et n'auraient plus droit de cité. Moyennant quoi, il est évident que les revendications individuelles peuvent alors largement prendre le dessus sur les exigences civilisationnelles pour reprendre l'expression de Freud.

## L'épuisement du politique

Il n'est alors pas difficile avec cette lecture de penser les difficultés qui s'en suivent eu égard au fonctionnement du politique. Il faut en effet désormais faire avec la façon dont la légitimité donnée à la place d'exception – le sommet de la pyramide – dans le monde d'hier se trouve chaque jour remise en cause au point même que c'est presque comme si cette place n'avait désormais plus aucune légitimité.

C'est dès lors toute place de gouvernant, de directeur, de père... qui se trouve mise à mal. Mais du côté des gouvernés, comme nous l'avons mis en évidence,

ce sont de plus en plus souvent des hypernarcissiques qui sont en place et de tels citoyens – si tant est que le mot convienne encore – ne se sentiront plus contraints à reconnaître une quelconque autorité à ceux qui occupent une place d'exception.

S'ensuivra une causalité circulaire délétère, car les gouvernants, en démocratie, sont dépendants de leurs électeurs, ce qui fait que les responsables politiques se sentent obligés à leur égard. Ils se sentent dès lors tenus de faire obtenir aux gouvernés ce qu'ils revendiquent et se retrouvent bien souvent incapables d'en encore exercer une quelconque autorité leur rappelant la limite à mettre à leurs exigences.

Le fait de ne plus prendre en compte la dissymétrie pourtant toujours en place dès que nous parlons – places d'auditeur et de locuteur – finit par alors s'étendre à l'ensemble du corps social. Mais en fin du compte, ne restera alors bien souvent qu'une opposition radicalement frontale – toute imaginaire – entre gouvernants et gouvernés telle que nous la voyons, par exemple, à l'œuvre aujourd'hui en France à l'occasion de la loi sur les retraites.

C'est cet état d'esprit qui rend compte de ce pourquoi les gouvernants dérogent d'ailleurs de plus en plus souvent de leur place de dirigeants pour se transformer en manageurs organisateurs de ces nouvelles revendications d'emblée reconnues comme légitimes sans même avoir à se préoccuper des méconnaissances et des dénis qu'elles recouvrent.

Le fait est qu'en passant du modèle tout vertical à un modèle tout horizontal, la place d'exception a été délégitimée et cela fait que plus personne n'a encore la légitimité de pouvoir l'occuper.

Ce qu'on oublie, ce faisant, c'est que c'est la place d'un chacun lorsqu'il s'énonce « de son propre chef » qui est alors rendue de plus en plus difficile, voire impossible. Ce qui rend très bien compte du symptôme sociétal dont parle Alain Eraly : « la société de la déflexion ».

C'est, écrit-il, le fait pour un agent d'autorité d'attribuer à d'autres les contraintes qu'il est amené à exercer, de renvoyer ces contraintes à une domination extérieure dont il se borne à transmettre les exigences afin de se décharger du poids de la responsabilité collective. (...) C'est le cas du chef qui se cache derrière les chiffres et les règlements pour obtenir le licenciement d'une employée, c'est le cas d'un directeur qui prétend des contraintes techniques pour justifier des options (...) S'il y a déflexion, cela veut dire qu'il y a peur d'exercer l'autorité, peur d'occuper la place d'exception, de jouer le rôle et d'assumer la responsabilité du collectif<sup>33</sup>.

---

33. Alain Eraly et Jean-Pierre Lebrun, *Réinventer l'autorité. Psychanalyse et sociologie*, Toulouse, Érès,

C'est l'ensemble de ces faits qui justifie ce que j'ai appelé un véritable *cancer sociétal*, qui concerne bien chacun de nous.

Allons-nous continuer à dénier que le progrès escompté par l'horizontalisation du collectif doive prendre la mesure de sa limite et continuer à vanter et à inventer des pseudo-possibilités nouvelles pour laisser croire qu'il serait possible de s'affranchir de l'impossible ?

Le philosophe Olivier Rey a récemment bien situé cette fuite en avant lorsqu'il écrit : « Comment concilier une crise devenue chronique avec le maintien de l'idéologie progressiste ? Réponse : par de la créativité législative. Plus la crise s'aggrave, plus des droits inédits doivent être inventés afin de donner l'impression que l'on continue envers et contre tout d'avancer, "d'aller dans le bon sens"<sup>34</sup>. »

C'est pourquoi nous insistons souvent sur le fait que ce n'est pas tant le déclin du Nom-du-Père dont il s'agit que de celui du père réel (à ne pas confondre avec le père de la réalité), soit de la personne concrète qui prendra sur lui de permettre à l'enfant de se déprendre du maternel en lui imposant de renoncer à sa toute-puissance et donc de grandir<sup>35</sup>.

## Alors quel remède ?

Si nous identifions l'émergence des hypernarcissiques et leur multiplication de plus en plus importante dans la vie sociale, et que l'on prend la mesure de la difficulté du collectif à encore s'organiser avec de tels sujets, il n'est pas impossible de profiler le remède : non pas revenir au monde d'hier devenu obsolète, mais tenir compte de la mutation anthropologique décrite dans ces lignes et *retrouver un compromis acceptable*, comme l'écrivait Freud, réinstaurer un équilibre *entre ces prétentions individuelles et ces exigences collectives*. Rappelons que Freud soulignait à ce propos qu'il s'agissait d'un problème autour duquel tourne *une bonne partie de la lutte de l'humanité*, ce qui n'est pas peu dire<sup>36</sup>.

---

2021, p. 52.

34. Olivier Rey, « Les lois sociétales, refuge d'un progressisme entravé par les crises », *FigaroVox*, 17 mars 2023 ; en ligne : <<https://www.lefigaro.fr/vox/societe/olivier-rey-les-lois-societales-refuge-d-un-progressisme-entrave-par-les-crisis-20230316>>.

35. Nous pourrions ici nous référer à ce qu'a avancé à la fin de sa vie Moustapha Safouan, lorsqu'il écrivait que les cas-limites « se caractérisaient par le fait qu'il n'y a pas forclusion du Nom-du-Père mais absence du père comme signifiant du désir de la mère ». Cette formulation rejoint ce que j'ai moi-même pu avancer comme « clinique de la famille bi-monoparentale » dans Jean-Pierre Lebrun, *Les couleurs de l'inceste. Se déprendre du maternel*, Paris, Denoël, 2013 (réédition chez Érès en 2023). Cf. à ce sujet Moustapha Safouan, « À propos des cas-limites dans l'analyse » dans Roland Chemama et Christian Hoffmann (dir.), *Que nous apprennent les cas-limites ?*, Toulouse, Érès, 2023.

36. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 93.

Alors essayons de lire correctement le retournement anthropologique dont nous avons parlé à la lumière de ce constat : il n'existe que deux façons de faire collectif, l'une avec chef, l'autre sans. Le modèle d'hier était manifestement un collectif avec chef, ce dernier occupant en toute légitimité la place du sommet de la pyramide, la place que j'ai appelée « d'exception ». Comme nous l'avons vu, c'est de cette organisation collective hétéronome, verticalisée, que veut aujourd'hui entièrement se dégager la façon actuelle de faire collectif : autonome, horizontale, toute sensible aux particularités d'un chacun et à l'égalité qui devrait exister entre les individus.

Forts de cette avancée, d'aucuns pensent naïvement que nous pouvons nous dégager de notre dette à l'égard de l'organisation verticale. Autrement dit, que nous pourrions oublier que l'organisation autonome n'a pu se forger qu'à l'intérieur du cadre hétéronome. Autrement dit encore, que nous pourrions aujourd'hui vivre ensemble entièrement libérés de toute verticalité. C'est dans ce contexte que nous pensons qu'à force par exemple de prescrire l'inclusivité, nous pourrions arriver à l'égalité tant espérée.

Ce faisant, nous pouvons alors postuler erronément que l'enfant est lui-même d'emblée autonome – on parlera alors d'autodétermination de l'enfant –, sans nécessité d'autorité et qu'il pourra sortir de son état d'*in-fans*, de non-parlant de par lui-même. Cela atteste de ce qu'il ne s'agit plus de la recherche d'un équilibre entre verticalité et horizontalité, mais de la fuite en avant vers la seule horizontalité avec l'alibi inépuisable de vouloir atteindre de plus en plus d'égalité.

C'est là que le bât blesse, car, fort de cette orientation, c'est l'égalitarisme que l'on promeut sans même s'apercevoir qu'on se débarrasse alors de toute verticalité quelle qu'elle soit, rendant ainsi impossible de retrouver l'équilibre dont parlait Freud. Or il s'agit toujours non pas d'adhérer à la conception horizontale et égalitariste qui est en vogue, pas plus que revenir à la verticalité d'hier, mais accepter qu'il s'agit et s'agira toujours de faire coexister ensemble horizontalité et verticalité. Que la mutation qui est celle que nous traversons nous impose aujourd'hui de reconnaître que la société est davantage – et autrement – horizontale, mais que cela ne signifie qu'il y ait une quelconque légitimité à récuser toute verticalité<sup>37</sup>.

Le bouleversement anthropologique est à l'œuvre que nous le voulions ou pas, mais notre statut d'êtres parlants, autrement dit notre « humanité », ne nous autorise pas à foncer tête baissée dans l'illusion d'un progrès toujours possible et de penser pouvoir parvenir à supprimer toute inégalité.

---

37. C'est à cet endroit que peut nous être précieux le concept introduit par Lacan de « pastout ». C'est en passant par une pastoute verticalité que l'on peut faire advenir une pastoute horizontalité. Plus moyen de penser que la toute horizontalité est possible, mais en revanche pouvoir penser que la remise en question de la verticalité du monde d'hier peut donner accès à une horizontalité qui n'est pas toute opposée à la verticalité mais qui est elle-même une pastoute horizontalité. Cf. Jean-Pierre Lebrun, *Un immonde sans limite. 25 ans après « Un monde sans limite »*, Toulouse, Érès, 2020, plus particulièrement les p. 37-55.

Il y va au contraire de consentir à la dialectique toujours nécessaire entre singulier et collectif, mais pour que celle-ci soit encore assumable pour le sujet, il faut rappeler qu'il reste nécessaire que soit mis fin à la toute-puissance de l'enfant et que ce travail est et reste d'abord à la charge des parents. Que pour ce faire, leur légitimité à aimer sous condition doit leur être restituée, plutôt que de les inciter à « l'éducation positive » qui considère toute contrainte comme une violence inacceptable faite à l'enfant.

Non, il n'y a pas de voie de sortie via cette nouvelle religion parentale implicitement promotionnée aujourd'hui, et ne pas la partager n'est pas équivalent à vouloir restaurer le martinet et les punitions corporelles d'antan.

Que nous le voulions ou non, nous sommes *contraints* de par le fait même d'être des êtres parlants, des *parlêtres* comme aimait à le dire Lacan qui allait même jusqu'à ajouter que « cette expression de parlêtre se substituera à l'inconscient de Freud<sup>38</sup> ».

Ce qu'il convient donc d'entendre, c'est que derrière le fait de s'affranchir des lois du monde d'hier, il convient de toujours rencontrer les lois qui sont constitutives des êtres parlants – les lois du langage – que nous sommes et que rappeler que ces lois sont toujours d'actualité n'équivaut nullement à vouloir en rester ou en revenir au monde d'hier. Mais qu'il s'agit en revanche d'inventer un nouvel équilibre entre revendications individuelles et exigences civilisationnelles, car nous y sommes contraints du fait même du retournement anthropologique que nous avons identifié à l'œuvre.

Aujourd'hui, la balle est certainement d'abord dans le camp des parents, car c'est eux qui devraient être les mieux placés pour mettre la limite à la toute-puissance de l'enfant, mais encore faut-il qu'ils y soient à nouveau soutenus dans leur tâche par le discours social.

De plus, ils ont parfois eux-mêmes déjà été protégés de cette limite et ils se retrouvent alors d'autant plus mis à mal pour l'imposer à leur enfant. L'imposer en leur nom propre parce qu'ils y ont eux-mêmes consenti, et pas seulement la transmettre comme si elle venait d'un ailleurs qui ne les concernerait pas.

Mais la balle est aussi dans le camp de tous les professionnels qu'ils soient éducateurs, pys, enseignants, juristes, politiques... chacun devant reprendre à son propre compte d'avoir à transmettre la nécessité de cette limite et à ne pas se satisfaire de faire appel aux éventuelles règles en usage dont il ne serait en rien responsable. C'est cette enseignante qui n'accepte pas de se soumettre à l'exigence de la mère de faire à son enfant un traitement de faveur ; c'est l'éducateur qui est capable de contrer la conception simpliste que se fait de la liberté un jeune qui prétend pouvoir ne faire que ce qu'il veut ; c'est le psy qui tout en acceptant d'accompagner le patient

---

38. Jacques Lacan, « Joyce le symptôme », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil 2001, p. 565.

dans son trajet reste attentif à la perte de jouissance à laquelle il lui faudra toujours consentir, c'est le juriste qui restera sensible à ce que le droit n'est pas sans devoir, c'est le politique qui restera au service de la collectivité sans pour autant n'être que dépendant de ses futurs électeurs ...

Notre tâche à tous reste bien de soutenir ce qui fait l'incontournable de notre humaine condition et, pour ce faire, de ne pas céder à l'idéologie ambiante qui pense pouvoir s'en affranchir.





# « La casse du sujet » dans l'œuvre de Pierre Legendre :

Une exploration de la désubjectivation à l'époque du nihilisme technique et managérial<sup>1</sup>

Baptiste RAPPIN  
Université de Lorraine

La question de la désubjectivation est à l'ordre du jour. Plus précisément, la question de la casse du sujet [...] surgit devant nous.

– Pierre Legendre<sup>2</sup>

## Entrée en matière !

Pierre Legendre : un nom qui sonne et résonne aux oreilles de quelques universitaires, intellectuels ou penseurs contemporains, fort heureusement de moins en moins isolés si l'on en juge par l'intense activité éditoriale qui entoure l'œuvre de l'érudit. Ainsi, l'association *Ars Dogmatica* (<https://arsdogmatica.com>) ne ménage pas ses efforts afin de promouvoir sa pensée ; elle possède en outre sa propre maison d'édition qui non seulement accueille les derniers ouvrages de Legendre, comme *Les hauteurs de l'Éden* en 2021 ou *L'avant dernier des jours* en 2022, mais diffuse également des auteurs dont les problématiques et les développements gravitent autour des thèmes chers à l'anthropologie dogmatique. Fayard, qui héberge l'ensemble des *Leçons*, a créé une collection sur mesure, « Poids et mesures du monde », et participe de cette manière à l'effort de publicité. Enfin, cette année 2023 voit paraître chez Manucius un intéressant ouvrage collectif dirigé par Pierre Musso et Katrin Becker et intitulé *Introductions à l'œuvre de Pierre Legendre*.

Pierre Legendre a la particularité d'être à la fois un historien du droit – sa thèse, soutenue en 1957, porte sur la pénétration du droit romain dans le droit canonique,

---

1. Nous apprîmes, au moment où nous rédigeons ces lignes, la disparition de Pierre Legendre le 2 mars 2023. Puisse ce texte, aussi modeste soit-il, contribuer à la diffusion de sa pensée.

2. Pierre Legendre, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages juridiques de l'État du Droit*, Paris, Fayard, 2005, p. 99-100. Tous les passages soulignés dans les citations le sont dans le texte.

et il consacra également un gros ouvrage à l'histoire du droit administratif – et un psychanalyste formé à l'école lacanienne et, en toute logique, préoccupé par la question du tiers symbolique : ce double ancrage le mène par conséquent à sonder les mystères de la subjectivation des individus, tout d'abord de façon générale à la manière d'un anthropologue, puis de façon plus particulière au sein de la tradition occidentale marquée du sceau historique de la rationalité, juridique, scientifique, puis technique. Cette association de la psychanalyse, de l'histoire du droit et d'une remarquable érudition donne lieu à un renouvellement de la critique de l'individualisme contemporain, et explique par conséquent que la pensée de Legendre, en dépit du peu d'écho médiatique qu'elle rencontra, influença nombre d'analystes des sociétés postmodernes : du côté de la psychanalyse lacanienne, Charles Melman, Jean-Pierre Lebrun et Dany-Robert Dufour ; de façon plus générale, Alain Supiot, Pierre Musso, Olivier Rey et Jean-Claude Michéa.

La question du sujet s'avère chez Legendre « naturelle », même « centrale », et il n'est guère besoin de forcer l'interprétation pour en dégager l'accès. Nous osons renvoyer le lecteur à nos travaux antérieurs s'il souhaite se faire une idée à la fois plus précise et plus complète de l'œuvre de Legendre<sup>3</sup> ; car il y a ici tant à dire sur le sujet et sa casse à l'époque de la technique et du management que nous nous devons d'entrer derechef dans le tuf de la matière. Comment procéderons-nous ? Nous articulerons les uns à la suite des autres quatre thèmes (Autofondation, Fusion, Autoréférence, Solution), naviguant du plus évident, qui saute aux yeux à lecture des livres de Legendre, aux plus subtils et rebelles à la compréhension immédiate. Cette approche thématique se double, au sein de chaque pôle, d'un jeu dialectique qui met aux prises d'un côté les invariants anthropologiques dégagés par Legendre au fur et à mesure de ses *Leçons* et de l'autre la situation singulière des sociétés humaines emportées par la grande vague industrielle. Enfin, nous ne rechignerons guère à faire appel, ponctuellement, à d'autres auteurs afin d'éclairer plus précisément tel ou tel enjeu.

## Autofondation

« Sous le fatras des amalgames contemporains, se découvre le fondamentalisme de notre époque : la revendication de l'autofondation, chaque sujet prenant statut

---

3. Voici, dans l'ordre chronologique, les quatre articles que nous consacra mes précédemment à la pensée de Pierre Legendre : Baptiste Rappin, « Le tout-rationnel : l'irrationalité de la rationalité managériale ? Autour de l'anthropologie dogmatique de Pierre Legendre », *Revue Internationale de Psychosociologie et de gestion des Comportements Organisationnels*, Vol. XIX, n° 48, 2013, p. 347-366 ; « Pierre Legendre ou le droit du point de vue de l'anthropologie dogmatique », *Droit et Société*, 2019, n° 102, p. 397-411 ; « Une "rencontre" : étude de la présence de Martin Heidegger dans l'œuvre de Pierre Legendre », *Droits*, 2000, n° 72, p. 157-175 ; « L'architecture ou le roman de l'anthropologie dogmatique ? », *Droit et Littérature*, n° 6, 2022, p. 257-277.

souverain, autrement dit devenant une caricature d'État<sup>4</sup>. » Pour Legendre, loin de se caractériser par la tolérance, l'ouverture et le progrès, l'Occident postmoderne se distingue avant tout par un nouveau radicalisme : celui du désir intouchable de l'individu sanctifié.

### L'égoцентризм des sociétés industrielles

Qui dicte la loi ? Le Maître. Mais le Maître, comme tous les agencements des sociétés humaines, est soumis à l'histoire, et c'est ainsi que les figures d'énonciation de la loi évoluent et prennent des formes différentes. Dans l'Occident médiéval, Dieu disait la loi ; l'Europe moderne a ensuite accouché de l'État-nation dont l'autorité s'accompagne de l'aptitude législatrice. Tout se passe alors comme si la sortie des religions et la crise du politique laissèrent le champ libre à une nouvelle instance souveraine : « Ce n'est plus le principe jupitérien antique, ni le Dieu législateur scolastique : le Sujet-Roi triomphe, tout comme Dieu ou Jupiter, et c'est en son nom que le discours fondateur de l'instance tierce se re-mythologise pour les besoins du fonctionnement normatif<sup>5</sup>. » La société, comme la nature, a horreur du vide : elle ne peut se maintenir sans un arsenal normatif et un principe de légitimation, de telle sorte que l'Individu et son désir, érigés en suprêmes valeurs depuis les débuts de la modernité libérale et capitaliste<sup>6</sup>, héritent ni plus ni moins des attributs du Maître : ils sont les nouvelles divinités, ils sont les nouveaux souverains, jouant ainsi le rôle de butoir causal c'est-à-dire d'*ultima ratio*. Voici assurément l'origine de cette « nouvelle économie psychique » décrite et analysée par Charles Melman<sup>7</sup> et Jean-Pierre Lebrun<sup>8</sup>.

Cependant, il convient de préciser immédiatement la nature inédite de cette nouvelle figure du Maître. Toutes les Références suprêmes dont se sont dotées les sociétés humaines ont toujours dépassé ou surplombé le plan horizontal de l'immanence humaine : qu'il s'agisse d'énergie, de panthéons accueillant de multiples divinités ou d'un Dieu unique, qu'il s'agisse encore de constructions politiques, cités, empires, États, à chaque reprise, le sujet entre en relation avec autrui par l'intermédiaire d'une instance tierce qui définit les règles des rapports intersubjectifs. La pratique sociale s'inscrit de la sorte dans une totalité symbolique tissée de médiations. Or, dire que l'Individu est la nouvelle Référence, cela revient à affirmer qu'il endosse le statut de l'Absolu, ou encore qu'il occupe en même temps les deux positions de sujet et

---

4. Pierre Legendre, *Leçons VII, op. cit.*, p. 116.

5. *Ibid.*, p. 253.

6. Dany-Robert Dufour, *Baise ton prochain. Une histoire souterraine du capitalisme*, Arles, Actes Sud, 2019.

7. Charles Melman, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Gallimard, 2005 [2002] ; *La nouvelle économie psychique. La façon de penser et de jouir aujourd'hui*, Toulouse, Éres, 2009.

8. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007.

d'objet du Tiers garant. C'est précisément ce paradoxe qui se trouve, selon Legendre, à l'origine de la désubjectivation : « L'individu *doit* s'instituer lui-même. Il y a là, en germes, les impasses de l'autofondation, avec à la clé la déconstruction des nouvelles générations, ce que j'appelle la désubjectivation de masse, nouveau nom de la tyrannie<sup>9</sup>. »

L'autofondation, qui prend appui sur la valorisation anthropologique de l'Individu souverain, conduit hélas à une impossibilité logique, nous y reviendrons ultérieurement ; mais elle est en outre la promesse d'un nouveau totalitarisme qui ne prétend plus fonder son règne sur la race ou la classe, mais sur l'homme lui-même : « Comme son nom l'indique, le totalitarisme table sur une image de totalité, c'est-à-dire sur une représentation d'être tout. Pour l'humain, être tout signifie qu'il viendrait incarner l'absolu, la Référence, le principe des catégories<sup>10</sup>. » Que l'individu, cet atome social, s'assimile au Tout, et c'est alors l'arbitraire volatil du désir, au fondement de la « double pensée » libérale<sup>11</sup>, qui s'érige en règle anormale et annonce à la fois la confusion du privé et du public et les oppressions les plus imprévisibles – aussi imprévisibles que le désir lui-même.

### De l'institution à l'interaction

Du constat de la précellence contemporaine de cette idéologie de l'autofondation découle une question toute simple : comment se déroulent les rapports sociaux dans un tel cadre ? Ou, pour être plus précis : comment qualifier les relations intersubjectives placées sous l'égide de la Référence individualiste ? Voici la réponse de Legendre :

Alors, inévitablement et en dépit des poncifs sur l'ouverture, nous entrons dans un monde rétréci, le monde des rapports duels, univers à deux dimensions qui aurait aboli la fiction des montages, mais qui, en réalité, évite d'en affronter la logique implacable, c'est-à-dire de penser la problématique de l'Interdit selon les exigences de rigueur imposées à l'humanité aujourd'hui par le déploiement des sciences et de nouvelles interrogations politiques<sup>12</sup>.

« Un monde rétréci, le monde des rapports duels » : quand l'Individu s'érige en nouveau Maître, les individus ne se réfèrent plus à une Référence commune par le biais d'une institution pour entrer en rapport, mais interagissent directement ; de ce

---

9. Pierre Legendre, *Leçons VI. Les enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard, 1992, p. 96.

10. *Ibid.*, p. 51.

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

12. Pierre Legendre, *Leçons VI, op. cit.*, p. 76.

point de vue, l'interaction s'est substituée à l'institution – donc le court-circuit à la médiation – comme fondement des rapports sociaux. La structure ternaire s'efface au profit de relations binaires, et avec cette transformation s'accroît toujours plus le risque d'une désinstitutionnalisation du sujet : « Le risque narcissique n'est rien d'autre que le risque de désinstitution du sujet ou, pour m'exprimer familièrement, de le scier à la base en le coupant du discours normatif de la réalité<sup>13</sup>. »

Le contractualisme libéral est tout à fait typique de cette tendance. Qu'est-ce donc, en effet, qu'un contrat ? Le contrat n'est rien d'autre que la formalisation matérielle de la convergence ponctuelle de deux intérêts ; ainsi, si l'entreprise et la société sont définies comme des « nœuds de contrat », alors cela signifie que les faits économiques et sociaux n'ont d'autre existence que celle des multiples rencontres de volontés autonomes. À l'évidence, cette conceptualisation néoclassique omet sciemment l'encastrement sociopolitique des contrats, qui sont rédigés dans une langue donnée et garantis par une instance politique, pour mieux mettre en exergue la nature duelle des relations humaines.

Toutefois, il revient assurément à Michel Freitag d'avoir souligné, au-delà de l'évidence contractualiste, que les sociologues contemporains, ayant pour la plupart renoncé à reconnaître l'existence de la Société et à la conceptualiser comme totalité, s'avèrent être les complices objectifs de la promotion du monde duel. À centrer leurs analyses sur les seules interactions, en délaissant l'inscription des individus dans une structure signifiante supérieure – la Société –, les universitaires, quoiqu'ils se réclament volontiers de gauche, n'en font pas moins le jeu de la postmodernité des-tituante :

L'objet spécifique de la représentation symbolique (le signifié) n'est pas la chose, telle que sa présence se donne à la sensibilité, et encore moins la sensation que le sujet sensible éprouve à son contact : c'est l'idée ou le concept de la chose que cette idée permet de désigner en sa spécificité selon sa pure virtualité décontextualisée, ou encore *in absentia*. [...] L'insistance que les sociologies phénoménologiques américaines (ethnométhodologie, interactionnisme symbolique, etc.), qui ont maintenant tant de succès en France, mettent sur la contextualisation pragmatique de l'expérience subjective renvoie, en fin de compte, à une déconceptualisation, à une « désidéation » du comportement humain, ce qui est conforme au mode de participation réactif des individus à un environnement systémique<sup>14</sup>.

---

13. *Ibid.*, p. 212.

14. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, p. 53.

Comprendre les rapports sociaux sous le seul angle des interactions, c'est en effet réduire l'action humaine aux comportements, c'est-à-dire aux mécanismes d'adaptation au milieu ; inscrire cette même action dans le langage, c'est d'emblée la référer à ce qui la dépasse, le monde des institutions et des fictions qui donne sens à ladite action. L'autofondation, et le mode de relation interactionniste qu'elle appelle, ne mène en somme à rien d'autre qu'au « nihilisme institutionnel<sup>15</sup> ».

## Fusion

Les conséquences de la substitution des relations duelles à la structure ternaire sont si nombreuses et si profondes que même les observateurs les plus avisés sont encore loin d'en avoir épuisé l'inventaire et l'analyse. Nous privilégions présentement le fil directeur de l'écart, ou de la différence, et de son abolition à l'ère de l'interaction. Si l'époque industrielle provoque, non pas de manière accidentelle, mais selon une apodicticité liée à sa nature propre, une désubjectivation de masse, c'est bien parce qu'elle n'offre plus à l'individu le contour d'une place définie – fût-elle, évidemment, évolutive – qui ne vaut que par rapport aux autres positions, familiale, sociale, politique, économique. Si « on fabrique des institutions en fabriquant de la division<sup>16</sup> », on produit à rebours de l'interaction en produisant de la fusion.

## Les pères et les fils

Certes, « la psychanalyse permet de saisir [...] que le sujet humain, pour entrer dans le langage, est confronté à *l'institution de la séparation*, séparation d'avec les choses, d'avec les êtres et d'avec soi *par les mots*<sup>17</sup> », et nous reviendrons plus bas sur le rôle du langage dans l'anthropologie dogmatique, mais il s'agit en premier lieu de comprendre ce que signifie au juste « *instituer la vie comme enjeu de différenciation*<sup>18</sup> ». Commençons par affirmer que le monde humain a toujours déjà été différencié, quelle que soit la modalité langagière de cette opération de « cardage » – analogie du démêlage que Platon opposait déjà à la confusion sophistique. Le mythe distingue les lieux et les éléments, les hommes et les dieux, les pères et les fils, avant que la pensée rationnelle n'use de la méthode dichotomique afin de distinguer les différents objets de pensée, et c'est bien de la sorte que Platon mène la chasse au sophiste dans le dialogue éponyme. Mais si le langage trie, discerne et classe, c'est assurément parce que le monde est toujours déjà orienté, parce que la gauche

---

15. Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 76.

16. Pierre Legendre, *Leçons VII*, op. cit., p. 140.

17. Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, op. cit., p. 219.

18. Pierre Legendre, *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Paris, Fayard, 1994, p. 38.

a toujours déjà différé de la droite et que l'Étoile polaire *Alpha Ursae Minoris* n'a jamais montré rien d'autre que le Nord. Bref, pour le dire d'un trait avec Giorgio Colli : « Fondements de la civilisation : reconnaître ce qui est au-dehors de nous, ce qui est différent de nous<sup>19</sup>. »

Prolongeons cette première approche : ce qui vaut pour le monde s'applique également à la société, non pas en raison d'une analogie qui relierait secrètement le microcosme au macrocosme, mais parce que la succession des générations implique nécessairement un partage des places : nul fils ne peut prétendre être son propre père, nul époux ne peut affirmer se substituer à son épouse, sauf à adhérer à la croyance démiurgique, mais suicidaire, de l'autofondation. Comme le soutient Claude Lévi-Strauss :

pour qu'une structure de parenté existe, il faut que s'y trouvent présents les trois types de relations familiales toujours données dans la société humaine, c'est-à-dire : une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation ; autrement dit, une relation de germain à germaine, une relation d'époux à épouse, une relation de parent à enfant<sup>20</sup>.

Les civilisations déploient tout le génie humain afin de créer des montages symboliques et anthropologiques, divers et variés, légitimés par des discours et des fictions, afin d'entretenir cette répartition élémentaire des places : la prohibition de l'inceste repose bien, en dernier ressort, sur « la *construction* de l'infranchissable distance, l'écart irréductible, d'un vide que rien ne saurait combler<sup>21</sup> ».

Les frontières tendent aujourd'hui à se brouiller, frontières des sexes, tout d'abord, sous l'impulsion conjuguée des « *gender studies*<sup>22</sup> » et des progrès fulgurants de la technoscience, frontières des générations ensuite. À ce sujet, Bernard Stiegler avait déjà finement perçu comment « le devenir-prématurément-majeurs des enfants est l'effet en miroir de la prolongation de plus en plus tardive de la minorité de leurs aînés et parents, qui est aussi la *perte de leur exemplarité*<sup>23</sup> ». L'analyse de Legendre est autrement plus radicale : elle ne se contente pas d'observer le problématique chevauchement des générations, mais, tirant les leçons de la tuerie perpétrée par Denis

---

19. Giorgio Colli, *Philosophie de la distance. Cahiers posthumes I*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1999 [1982], p. 31

20. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 1974 [1958], p. 62-63.

21. Pierre Legendre, *Leçons III, op. cit.*, p. 59.

22. Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006 [1990] ; *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016 [2004]. Pour une critique de ce nihilisme postmoderne : Jean-François Braunstein, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris, Grasset, 2018 ; Daniel Dagenais, « *Undoing Butler. Essai sur la théorie du genre* », *Cahiers Société*, n° 4, 2022, p. 263-291.

23. Bernard Stiegler, *Prendre soin de la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008, p. 80.

Lortie à l'hôtel du Parlement de Québec le 8 mai 1984, fait de la suppression du père symbolique l'un des traits constitutifs de notre époque :

Le meurtre-du-père signifie le sacrifice généalogique nécessaire à l'institution de l'identité. La dé-Raison en est le détraquage et prend statut anthropologique de maladie de l'identité. [...] Au-delà du cas Lortie, j'entends par là qu'il est nécessaire de comprendre la maladie de l'identité des temps modernes, la chaîne infernale de la désubjectivation de masse, avec ses formes neuves de mise à mort des fils, qu'il s'agisse des meurtres sans cadavres (anéantisement subjectif : par exemple, la drogue) ou que ces fils trouvent une issue dans l'enrégimentement terroriste ; ces déroutes s'alimentent d'un même défaut d'institution du sujet<sup>24</sup>.

La désubjectivation est une désaffiliation : ce n'est pas un déficit de père biologique qui est en cause, ce n'est pas une pénurie de sperme, ce n'est pas non plus la crise de la famille nucléaire que nombre de benêts conservateurs regrettent – elle n'a toujours été qu'une variété anthropologique de forme familiale parmi tant d'autres ; ce qui est en jeu, c'est la carence institutionnelle de reconnaissance des enfants. Le drame de la désubjectivation contemporaine peut se résumer au refus de l'assignation symbolique des places.

### **Le Miroir et le Spectacle**

Sans différences, sans écarts, sans divisions, les éléments, loin de se singulariser, de se subjectiver dans le cas d'êtres humains, entrent en fusion : ils s'indifférencient, s'équivalent, s'interchangent ; ils s'évanouissent progressivement au sein d'une homogène et informe mixture. Sans distribution des places garantissant la généalogie, et l'on mesurera l'importance décisive de ce point à l'effondrement de la démographie – plus précisément : à la difficulté d'atteindre le seuil de renouvellement des générations – dans les pays industrialisés, fils et pères, femmes et hommes, prétendent tous occuper l'ensemble des rôles anthropologiques, folle prétention à laquelle la logique du tiers exclu met un terme immédiat, nul ne pouvant, en effet, occuper simultanément toutes les places : « C'est cela, l'inceste : on ne sait plus qui est qui, inconsciemment les places s'équivalent<sup>25</sup>. »

Mais la fusion des assignations anthropologiques n'est qu'un cas particulièrement criant de la fusion générale. Instituer, c'est d'une part diviser et distribuer ; mais, de

---

24. Pierre Legendre, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie*, Paris, Fayard, 1989, p. 69.

25. Pierre Legendre, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 2004, p. 81.



surcroît, « instituer, c'est mettre en scène, c'est-à-dire mettre à l'abri le fondement logique, garant de l'autorité des mots, et le rendre opérant<sup>26</sup> ». Expliquons-nous : si l'écart est fondateur des sociétés humaines, et que ces dernières ne tiennent qu'en habitant cette scène vide, c'est en raison de l'essence même du langage. Qu'est-ce qu'un mot, en effet, si ce n'est un écart du signifiant avec d'une part le sujet et son expérience immédiate et d'autre part le réel et sa matérialité brute ? Le langage introduit d'emblée la division et l'intervalle : il tue le réel et le fait ressusciter dans des discours, des fictions, des récits, qui s'émancipent de leur origine sociale pour occuper la place de l'instance tierce donatrice de sens. George Steiner parvient à saisir cette propriété à l'aide d'une magnifique formule : en évoquant « le pouvoir inhérent à tout langage de transformer le factuel en factice<sup>27</sup> », il pointe en effet directement vers le cœur de cette opération de dématérialisation du monde qui se joue dans tout Texte parlé ou écrit.

Le langage institue alors une scène qu'il faut peupler et faire vivre : peupler par les mots, de la mythologie à la science, de la religion au management, de la philosophie au droit ; faire vivre par les mises en scène, les liturgies, les cérémonies, dont le rôle, s'il apparaît obvie dans le cadre religieux, n'en est pas moins central dans des sociétés qui, de prime abord, paraissent fondées sur la raison : une entreprise peut-elle vivre sans les grand-messes de la culture d'organisation et la célébration des « valeurs » ? Le droit peut-il être effectif sans ces rituels rejoués quotidiennement dans les prétoires ? C'est ainsi et pas autrement, on n'échappe guère au « fond théâtral des choses institutionnelles<sup>28</sup> ».

Mais le Spectacle s'est approprié le Miroir et, s'emparant à son profit de ses mécanismes anthropologiques, met à mal le jeu nécessaire à l'édification d'une structure ternaire. Guy Debord, en notant que « [l]a *séparation* est l'alpha et l'oméga du spectacle<sup>29</sup> », en soulignant que le Spectacle n'est autre que « l'auto-portrait du pouvoir à l'époque de sa gestion totalitaire des conditions d'existence<sup>30</sup> », retrouve, à rebours de son intention critique, les propriétés anthropologiques du pouvoir, de tout pouvoir : sa nature absolue et son déploiement théâtral ; mais quand il met en exergue que « [d]ans le monde *réellement renversé*, le vrai est un moment du faux<sup>31</sup> », il perce le secret du Spectacle : à savoir qu'il n'est qu'un détournement pernicieux du Miroir.

---

26. Pierre Legendre, *Argumenta & Dogmatica. Le Fiduciaire suivi de Le silence des mots*, Paris, Mille et une Nuits, 2012, p. 41.

27. George Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991 [1989], p. 84.

28. Pierre Legendre, *Leçons VII, op. cit.*, p. 54.

29. Guy Debord, *La société du spectacle* [1967], § 25, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, p. 772.

30. *Ibid.*, § 24, p. 771.

31. *Ibid.*, § 9, p. 768.

## Le plein contre le rien

« Le mythe est ce qui donne consistance de vérité au rien. Si je dis : *rien ne fonde la normativité dans la reproduction*, je dois ajouter aussitôt *sauf la vérité enchâssée dans le discours qui occupe la place vide du Rien*<sup>32</sup> », écrit Legendre. Contrairement à ce que la tradition ontothéologique pourrait laisser accroire, l'espace du pouvoir n'est pas occupé par une puissance suprême de laquelle découle l'obéissance comme conséquence d'une cause ultime. Dieu ou le Souverain, dans le cadre de l'anthropologie dogmatique, ne désigne rien d'autre qu'un discours masquant le vide originel, l'Abîme, et dotant cette Négativité principielle d'un potentiel effet généalogique. De ce point de vue et dans des termes empruntés à Cornelius Castoriadis, on pourrait avancer que le Miroir n'est rien d'autre que la réflexion de l'auto-institution imaginaire de la société<sup>33</sup> qui érige en Absolu un lieu donateur et garant de sens, « *le lieu des réponses d'avant la question*<sup>34</sup> ».

Derechef, un tel montage anthropologique implique deux propriétés fondamentales que les totalitarismes du xx<sup>e</sup> siècle cédant leur place au Spectacle ne laissent pas d'inexorablement altérer, de corroder. D'une part, il est évident que le Miroir ne cache rien car, précisément, c'est le Rien qu'il recouvre ; l'anthropologie dogmatique me semble en ce sens profondément tragique, car elle inscrit l'animal humain dans une historicité largement due à la plasticité de son langage, c'est-à-dire à sa créativité narrative. En d'autres termes, la mise en évidence de l'Abîme est tout bonnement synonyme de liberté humaine, non pas conçue à la manière libérale-libertaire qui confine à l'*hybris* de l'autofondation, mais plus profondément pensée comme émanant des ressources herméneutiques de la Parole et du Texte. Voici pourquoi le Spectacle s'avère un des systèmes les plus aliénants que l'humanité ait connus : en raison de l'univocité des images par lesquelles il enserme à tout moment nos existences, il crée un monopole du sens qui cadenasse les significations et interdit tout effort d'interprétation. La cage de fer est, plus que jamais, une prison de signifiants.

D'autre part, la mise en scène de la Référence institue une séparation radicale entre la Vérité et l'individu ; et c'est précisément en vertu de cet écart que le sujet peut se reconnaître comme sujet à part entière, à la fois inscrit dans une tradition et débiteur des générations précédentes, et individu séparé qui construit son histoire propre. C'est bien à partir de cette analyse que Legendre questionne la déconstruction du sujet sous les régimes totalitaires :

D'un point de vue institutionnel, un tel texte met l'esprit moderne à l'épreuve de la question du couteau symbolique :

---

32. Pierre Legendre, *Leçons IV*, op. cit., p. 128.

33. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

34. Pierre Legendre, *Leçons IV*, op. cit., p. 236.

qu'est-ce qui distingue le totalitarisme d'une légalité ordinaire, quant à la manœuvre dirigée vers le sujet ? La problématique de l'interdit indique l'enjeu. Il s'agit d'instaurer ou de réitérer la loi de l'échange, c'est-à-dire de faire entrer ou confirmer le sujet dans le rapport à la Référence, de le séparer de sa propre image d'être tout, en un mot de le diviser au nom du Tiers séparateur<sup>35</sup>.

Legendre ne propose rien de moins qu'une nouvelle définition du totalitarisme – qui ne contredit pas les précédentes, mais les complète : le totalitarisme réside avant tout dans l'abolition de la séparation, c'est-à-dire par l'absorption du sujet dans l'image du tout. Fusion et confusion sont son lot. Cependant, de tels propos impliquent que la qualification de « totalitarisme » ne saurait être réservée aux régimes historiques du nazisme et du communisme. L'hédonisme de la société libérale mérite tout autant cette appellation :

En d'autres termes, le totalitarisme libéral consiste à éjecter les fils – fils de l'un et l'autre sexe – des montages de la filiation ; il signifie la promotion d'un narcissisme social, propagé en ersatz de Loi, voué à tourner sur lui-même faute de pouvoir être reconnu comme crime légal contre les nouvelles générations, puisque selon le discours des nouveaux fondements de la vie – non plus la filiation des individus mais la régulation des individus – le Tiers est censé se fondre dans le sujet, lequel n'aurait donc plus affaire à l'enjeu vital de la division, de la séparation d'être d'avec sa propre image d'être tout. Aussi réfléchir sur cette menace d'autodestruction des fils suppose-t-il d'abord la critique sans fards d'un détournement de la logique par l'ultramodernité, c'est-à-dire un examen rigoureux des conditions dans lesquelles les montages d'interprètes sont aujourd'hui détournés de leur fonction, recouverts de discours substitutifs parfois proches de l'imbécillité, exportés sans vergogne dans les cultures du tiers-monde<sup>36</sup>.

Ce détournement, le nazisme et le communisme l'accomplissaient à travers la mise en scène de leur idéologie respective ; mais le Spectacle le pousse à un point exquis : l'individu ne fait qu'un avec les images et les slogans de la société industrielle, de telle sorte qu'il ne peut plus s'extirper de l'homogénéité marchande afin de se subjectiver et de se différencier comme individu.

---

35. *Ibid.*, p. 51.

36. Pierre Legendre, *Leçons VI, op. cit.*, p. 52-53.

## Autoréférence

### De la généalogie comme syntaxe

Nous avons parlé jusqu'à présent de généalogie, ou de principe généalogique, et également de langage ou de logique. Ces deux dimensions sont profondément imbriquées chez Legendre : lisons donc successivement ces deux citations, et ce lien devrait aussitôt apparaître dans son adamantine évidence :

Ranger chaque mot à sa place, c'est cela *parler*. [...] si la Raison est la mise en ordre du monde, la langue en exhibe le principe par la rigueur du montage grammatical, inscrivant une *structure des places*<sup>37</sup>.

La généalogie est le principe qui met en ordre les objets et nous identifie parmi les objets. Il s'agit de désigner en classant ; il s'agit de manœuvrer les questions de l'identité<sup>38</sup>.

Mise en ordre, identification, rangement, classification : langage et généalogie partagent cette même propriété de la taxinomie ; ils sont des savoirs de l'ordre, ou mieux dit, de l'ordonnement des places, langagières ou sociales. La syntaxe, c'est-à-dire la relation entre les éléments ainsi que les règles de ces rapports, leur est à tous deux essentielle. Mais s'agit-il simplement d'un parallèle ? Le lien entre langage et généalogie ne procède-t-il pas d'une articulation plus fondamentale ?

Une chose est assurément acquise : « Une caractéristique fait de l'humain une chose à part dans le vivant : la parole<sup>39</sup> » ; ou encore : l'être humain est « l'espèce soumise à l'ordre langagier<sup>40</sup> ». Soumission : s'il existe une domination, elle ne s'exerce pas en premier lieu entre hommes, elle n'est pas originellement le fait d'opresseurs imposant leur volonté à des opprimés ; elle émane tout d'abord d'une structure inhérente au langage, dont d'aucuns affirmaient qu'il était « fasciste<sup>41</sup> », qui, pour être parlé ou écrit, requiert que l'on ne mélange ni la nature ni la fonction des termes. Un nom ne peut être un verbe et il possède, dans nombre de langues, un genre déterminé ; les temps de l'action, que rend perceptibles la conjugaison des verbes, ne sauraient non plus être confondus ; et le sujet du verbe ne peut être échangé avec les compléments d'objet.

---

37. Pierre Legendre, *Leçons I. La 901<sup>e</sup> conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Paris, Fayard, 1998, p. 120.

38. Pierre Legendre, *Leçons IV, op. cit.*, p. 24.

39. *Ibid.*, p. 9.

40. Pierre Legendre, *Leçons X. Dogma : instituer l'animal humain. Chemins réitérés de questionnement*, Paris, Fayard, 2017, p. 11.

41. Roland Barthes, *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Seuil, 2002, p. 432 : « Mais la langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire ni progressiste ; elle est tout simplement : fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire. »

Faute de quoi le langage ne pourrait plus rien dire du monde. Car sitôt qu'il se déploie, le langage dit en effet quelque chose à propos de quelque chose, y compris et surtout dans les fictions fondatrices qui peuplent le Miroir. Mais ces récits suivent nécessairement les grands partages du langage : ils distinguent l'avant de l'après, ils assurent le départ entre le masculin et le féminin, ils narrent des actions et décrivent des états, autant de catégories inhérentes au langage qui structurent, d'une façon d'une autre, les normes sociales par le relais des institutions. C'est pourquoi, pour le résumer d'un trait, « la conservation de l'espèce passe par la conservation du sujet du langage<sup>42</sup> ».

Nous voici alors en mesure de prendre la pleine mesure de la généalogie dans l'économie générale de l'anthropologie dogmatique :

Si les institutions ont une fonction décisive dans l'assignation de chaque sujet sous un statut de Raison, de non-folie, cela passe par la reconnaissance successive des places, sans confusion. Le cycle de la vie fait passer l'être humain d'un pont généalogique à l'autre, de la place de fils à celle de père, de fille à celle de mère, successivement donc, sans télescopage des places, c'est-à-dire sans délirer [...] Les arrangements généalogiques tirent leur force d'un principe de réfutation du magma familial, principe qui introduit la division des places et la succession du sujet dans ces places. Ils sont compréhensibles par rapport à l'économie inconsciente de l'inceste qui, de ce point de vue, contribue directement à imposer une organisation politique de la famille. Autrement dit, la famille doit être divisée selon le droit, et cette division implique une comptabilité complexe, faisant apparaître les parents eux-mêmes comme différenciés<sup>43</sup>.

Le sujet peut entrer dans la société si les institutions, par l'intermédiaire du langage, lui attribuent une place, ou plutôt une succession de places, et organise autour de lui un monde différencié dont la structure autorise l'enchaînement des générations. À rebours, cela signifie que l'attaque portée au langage et à sa dimension syntaxique se répercute sur-le-champ sur la généalogie.

### **La clôture de l'autoréférence**

« Instituer, c'est référer<sup>44</sup> » affirme Legendre. Le sujet entre dans la société par le jeu d'une structure de renvoi propre au langage. Les signifiants font signe vers autre

---

42. Pierre Legendre, *Leçons VI*, *op. cit.*, p. 70.

43. Pierre Legendre, *Leçons IV*, *op. cit.*, p. 39.

44. Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, *op. cit.*, p. 41.

choses, l'univers du sens, qui forme la totalité symbolique, le Texte, qui toujours déjà précède l'arrivée des nouvelles générations. L'absorption du sujet et son incorporation fusionnelle au grand Tout procèdent alors d'une opération de déliaison linguistique : les mots, plutôt que de porter des idées et de désigner le réel, ne cessent de renvoyer les uns aux autres, donnant ainsi naissance à un langage autoréférentiel abolissant toute instance de Référence. Jacques Dewitte, dans une très belle étude, avait déjà montré comment le totalitarisme transformait le langage en y écartant toute altérité :

Envisager le rapport entre les mots et les choses à la manière d'une relation ouverte, jamais garantie d'avance, signifie que le langage totalitaire n'est pas un corps étranger. Il s'installe à la jonction des mots et des choses et ruine leur mise en relation mutuelle. [...] Le totalitarisme langagier – telle est mon hypothèse – correspond à une *forclusion de l'altérité*. Un tel langage ne se rapporte plus à rien, sinon à une sorte d'ombre portée de lui-même. Ainsi s'instaure ce que j'appelle le règne du Même<sup>45</sup>.

Comme le souligne George Orwell dans l'appendice à *1984*, « le but du novlangue était [...] de rendre impossible tout autre mode de pensée<sup>46</sup> ». L'univocité industrielle et managériale donne aujourd'hui au règne du Même une extension planétaire alors que l'essor des régimes totalitaires du <sup>xx</sup>e siècle fut bridé par les conflits géopolitiques. Dewitte, du reste, le pressent lorsqu'il avance que « le totalitarisme proprement dit n'a pas l'exclusivité d'un tel risque de fermeture » et qu'« on l'observe dans le monde contemporain quand domine un certain jargon administratif ou un idiome technico-scientifique<sup>47</sup> ». Par voie de conséquence, si le langage totalitaire apparaît bien, d'un point de vue historique, dans les régimes éponymes, ces derniers n'en possèdent effectivement pas le monopole. D'ailleurs, la forclusion de l'altérité, c'est-à-dire la mise à l'écart de la réalité mais aussi l'anémie de l'imagination des mots portée par l'analogie, n'a jamais été radicale qu'aujourd'hui.

Vincent de Gaulejac, dans un chapitre de *La société malade de la gestion* significativement intitulé « Le management, la qualité et l'insignifiance », mène une analyse remarquable de l'idéologie gestionnaire telle qu'elle se donne dans le mouvement de la « qualité ». Il reproduit dans ce cadre le « tableau du parler creux sans peine » de Didier Noyé ; le voici<sup>48</sup> :

---

45. Jacques Dewitte, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Paris, Michalon, 2007, p. 18. Le lecteur peut, sur ce même sujet, consulter le livre de Jean-Pierre Lebrun et Nicole Malinconi : *L'altérité est dans la langue. Psychanalyse et écriture*, Toulouse, Érès, 2015.

46. George Orwell, *1984*, trad. Amélie Audiberti, Paris, Gallimard, 2002 [1949], p. 422.

47. Jacques Dewitte, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit*, op. cit., p. 23.

48. Vincent de Gaulejac, *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, Paris, Seuil, 2005, p. 66-67.

L'excellence	renforce	les facteurs	institutionnels	de la performance
L'intervention	mobilise	les processus	organisationnels	du dispositif
L'objectif	révèle	les paramètres	qualitatifs	de l'entreprise
Le diagnostic	stimule	les changements	analytiques	du groupe
L'expérimentation	modifie	les concepts	caractéristiques	du projet
La formation	clarifie	les savoir-faire	motivacionnels	des bénéficiaires
L'expression	perfectionne	les résultats	participatifs	de la démarche
La méthode	dynamise	les blocages	stratégiques	de la problématique
Le vécu	programme	les besoins	neurolinguistiques	des structures
Le recadrage	ponctue	les paradoxes	systemiques	du méta-contexte

L'utilisateur de ce tableau peut choisir, pour composer sa phrase, un sujet au choix, puis n'importe quel verbe, et enfin tout complément d'objet direct assorti de son adjectif et d'un génitif. Cet outil procède par conséquent d'une logique combinatoire propre au langage autoréférentiel : « Un discours insignifiant est un discours qui se ferme continuellement sur lui-même, chaque terme pouvant être remplacé par un autre dans un système de bouclage permanent<sup>49</sup>. » Ainsi le sujet se voit-il happé par cette boucle qui ne cesse de tourner et de laquelle il ne peut s'échapper sans contrevenir aux prescriptions normatives inhérentes à ce type de langage (« être un bon aryen », « être un bon camarade », « être performant », etc.). Tel est précisément ce que Michel Freitag décrit comme un processus de « momification du langage » au cours duquel il « se fond dans la consistance d'une structure rigide<sup>50</sup> ».

## Solution

La société industrielle, dont les modes de gouvernementalité sont définis et mis en œuvre par l'ingénierie et le management, ne jure que par la résolution de problèmes. C'est d'ailleurs dans ce cadre que les paradigmes dominants de la prise de décision se développent. Mais tandis que la réponse laisse la question intacte, la solution, quant à elle, supprime le problème. L'instance de légitimation, la Référence, est-elle en mesure de résoudre définitivement l'angoisse humaine ? De la liquider ? Et quels seraient les corollaires d'un tel achèvement ?

## Les paradoxes de la nouvelle Référence

Cheminer à partir de ces questions nécessite que nous prenions tout d'abord le temps de nous pencher sur la nature paradoxale de l'Efficacité élevée au rang de guide

49. *Ibid.*, p. 66.

50. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société. Dialectique et société*, volume 3, Montréal, Liber, 2013 [1986], p. 105.

suprême, de fiction fondamentale. Force est de constater, en premier lieu, que cette nouvelle Référence ne fait qu'occuper un lieu, que d'autres divinités ont occupé avant elle. Ainsi, la Référence, avant de désigner un contenu narratif, ce qu'elle est assurément, est une place, ou encore une pièce dans une architecture. Ainsi, Legendre « appelle Dieu ou ce qui structurellement en tient lieu *l'instance tierce*<sup>51</sup> », thèse qui est aussi mal comprise par les catholiques conservateurs qui essaient d'attirer l'éru-dit dans leur système aristotélo-thomiste, que des progressistes qui lui reprochent sa connexion avec des milieux religieux. Par voie de conséquence, ni les uns ni les autres n'ont réellement saisi le sens de l'anthropologie dogmatique.

Si « *la Référence absolue se réfère au lieu mythologique où ça sait absolument*<sup>52</sup> » et qu'elle répond de la sorte à « *l'exigence universelle de légitimité*<sup>53</sup> », c'est en réalité parce qu'elle découle d'un impératif logique : celui de l'écart que le sujet introduit, avec lui-même, avec les autres, avec le monde, quand il manie le langage. De telle sorte que le Tiers, en raison même de son caractère nécessaire, paraît immortel : « Peut-on tuer la Patrie, Dieu, la Science ? Peut-on tuer la Référence ? Non, on ne peut pas tuer des mots<sup>54</sup>. »

D'un autre côté, Legendre ne cesse d'insister sur la spécificité dogmatique de l'Efficacité : « La religion industrielle est un leurre. Enveloppé des doctrines sirupeuses, françaises et allemandes du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Industrialisme a prêché l'union sacrée des sciences et des arts. Il a fabriqué la religion sans religion, le culte sans la croyance dans un au-delà des choses<sup>55</sup>. » La société industrielle a accouché d'une Référence qui s'approprie le pouvoir de son rôle structural sans en endosser la charge, de telle sorte qu'elle représente, pour Legendre, un péril semblable à ceux des totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle :

*Une menace aujourd'hui plane sur l'humanité, la menace de la dé-Référence.*

Il y a une dégradation de la parole. La promotion comportementaliste, qui touche au principe du montage juridique et s'adjuge le pouvoir de fonder l'identité, touche au lien structural de l'humain à la parole. Nous sommes en présence d'un équivalent du nazisme, politiquement indécélable et sans violence apparente, qui doit être énergiquement dénoncé et vigoureusement critiqué<sup>56</sup>.

---

51. Pierre Legendre, *Leçons IV*, op. cit., p. 148.

52. *Ibid.*, p. 236.

53. Pierre Legendre, *Leçons III*, op. cit., p. 20.

54. Pierre Legendre, *Leçons VIII*, op. cit., p. 70.

55. Pierre Legendre, *Les hauteurs de l'Éden*, Paris, Ars Dogmatica Éditions, 2021, p. 77.

56. Pierre Legendre, *Leçons VI*, op. cit., p. 351.



Le comportementalisme n'est pas cantonné aux murs des facultés de psychologie, il ne résume pas à un savoir universitaire réservé à quelques savants : il structure aujourd'hui la quasi-totalité des interactions humaines dans la mesure où il se déploie tant dans la sphère de la production que dans l'espace de la consommation. Le comportement organisationnel et le comportement consommateur, qui évacuent tous deux le pouvoir symbolique de la parole au profit de l'activation de déterminants en vue du déclenchement d'un comportement, sont les deux disciplines anthropologiques phares auxquelles sont formés tous les étudiants en école de commerce. La conséquence en est la fabrique d'un homme adaptatif continuellement pris dans de multiples boucles de rétroaction ; réduit au modèle de l'animal et de la machine, qui dans la cybernétique se confondent, le sujet est privé des ressources de la parole et du sens : son seul objectif devient alors la survie.

### « Il n'y a pas de problèmes, il n'y a que des solutions »

« L'animal cérémoniel négocie son être, corps et âme, avec l'obscur question : pourquoi vivre ? Et pourquoi le monde<sup>57</sup> ? » explique Legendre. En même temps qu'il arrache l'homme à la naturalité de l'animal, le langage lui tend le miroir du monde, c'est-à-dire une scène – la scène du signe – sur laquelle se trouvent écrits et réécrits le récit des origines, l'histoire des dieux et des hommes, la destinée des uns comme des autres ; la fiction des mots, qu'elle prenne la forme du mythe, du roman ou du traité scientifique, prend en charge l'inédite exigence de sens de l'espèce humaine qui ne laisse pas de poser la question ultime, l'inlassable « pourquoi ? », qui se décline dans les dimensions premières et énigmatiques de l'origine, de la négativité, de l'altérité et de la beauté. Soit d'origine et de généalogie : d'où venons-nous ? Que faisons-nous ici-bas ? Mystère de la négativité : comment rendre intelligible le Mal, dans toutes ses manifestations – de la catastrophe naturelle à l'injustice sociale et politique – jusqu'à celle, terminale, de la mort ? Rencontre de l'altérité : quelle est cette transcendance qui semble habiter le monde ? Qui est cet Autrui, qui m'est si semblable et si différent à la fois ? Émerveillement devant le spectacle : d'où sourd ce profond sentiment d'harmonie devant un paysage, d'où provient ce ravissement devant un ballet ? Tels sont « les rendez-vous de la psyché humaine avec l'altérité absolue, l'étrangeté du mal, ou la plus profonde étrangeté de la grâce<sup>58</sup> », renchérit Steiner.

Pourtant, « l'organisation industrielle parvient non seulement à escamoter la question dogmatique, mais à l'éliminer en tant qu'objet de science<sup>59</sup> », observation que Legendre formule encore de la façon suivante : « Ce poncif – l'élimination

---

57. Pierre Legendre, *Les hauteurs de l'Éden*, op. cit., p. 73.

58. George Steiner, *Réelles présences*, op. cit., p. 180.

59. Pierre Legendre, *Leçons II. L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 2001 [1983], p. 54.

prétendue du Père – doit être dénoncé comme slogan mensonger. / En fait nous assistons à des tentatives réitérées, non pas d'éliminer le principe du Tiers – tâche impossible –, mais de se débarrasser de la question comme question<sup>60</sup>. » Au fond, la Référence qui refuse de jouer son rôle de tiers, car l'efficacité et la performance sont incapables de prendre en charge la question du « pourquoi ? », élimine la question de la raison de vivre : elle en fait un problème auquel une méthodologie appropriée apportera des solutions. Voici donc l'essor du développement personnel et du *coaching*, des multiples formes d'accompagnement, des innombrables modèles et modélisations de l'être humain (de la Programmation neurolinguistique à la *Process Com*), qui, s'appuyant sur les acquis du comportementalisme, offrent le confort, ou le réconfort, des méthodes de résolution des problèmes appliquées à la raison de vivre. Quand le mode de reproduction décisionnel-opérationnel, pour utiliser ici les catégories de Freitag, impose sa normativité<sup>61</sup>, alors la question devient problème, la vie un ensemble de paramètres et la fiction solution.

La société industrielle bannit la généalogie de son discours en y substituant la transparence du présent : « Le xx<sup>e</sup> siècle a inventé le meurtre des images généalogiques, et le xxi<sup>e</sup> siècle s'aligne<sup>62</sup>. » Exterminer le peuple juif, c'est en effet rayer d'un trait le passé et une partie de l'origine de la modernité européenne ; le Management, de son côté, procède au « refoulement de la dimension généalogique<sup>63</sup> » en mettant en scène « une normalisation de l'humain sans claudication<sup>64</sup> » : un homme nouveau, parfait, qui se suffit à lui-même parce qu'il maîtrise l'ensemble des déterminants de son existence.

## Sortie de route ?

L'abolition de la question généalogique plonge le sujet dans le nihilisme le plus désespérant, à tel point que la pérennité des sociétés occidentales s'en trouve aujourd'hui menacée. Les feux des projecteurs sont dirigés sur le saccage de la planète, mais ni les journalistes ni les universitaires, aveuglés par la phase provisoire de croissance démographique due au progrès industriel, n'envisagent sérieusement l'hypothèse du suicide de l'humanité industrielle. Pourtant, « ainsi abordée, l'interrogation anthropologique ouvre sur l'immense horizon : *l'espèce humaine peut-elle involuer*<sup>65</sup> ? ». Ici se loge assurément la puissance de la pensée de Legendre : dans l'éclatante mise en évidence que la succession des générations dans les sociétés humaines n'a rien de naturel, mais procède bien plutôt d'un savoir dogmatique qui a trait à l'universel

---

60. Pierre Legendre, *Leçons VI*, op. cit., p. 107.

61. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle*, op. cit., p. 415-468.

62. Pierre Legendre, *La balafre. À la jeunesse désireuse...*, Paris, Mille et une Nuits, 2007, p. 49.

63. Pierre Legendre, *Leçons IV*, op. cit., p. 249.

64. *Ibid.*, p. 248.

65. Pierre Legendre, *Leçons I*, op. cit., p.23.

impératif de sens, à la structuration ternaire des civilisations ainsi qu'au maniement esthétique de la Référence.

Si le principe généalogique est la condition de possibilité de survie de l'animal langagier, il revêt un caractère sacré et l'on peut alors, par contraste, définir le blasphème, non plus religieux, mais anthropologique ou fiduciaire : « Qu'est-ce que le blasphème ? Afin de préparer mes prochains propos, je dirais volontiers : c'est une parole pulsionnelle, ayant trait au principe d'ordre ; c'est un refus de la triangularité : le blasphémateur dénie Dieu-le-Père ; lisez quelques passages des canonistes et vous ne serez pas loin de penser que le blasphème est à lire comme substitut du parricide<sup>66</sup>. » Comme toute grande pensée, celle de Legendre connaît ses paradoxes : plus haut, nous montrions à quel point le raisonnement logique est important pour définir la place de la Référence, dont la place structurale s'impose en raison de la condition langagière ; nous voici à présent face à la possibilité inédite de rompre avec l'ordre logique, d'outrepasser l'exigence du tiers exclu, avec comme conséquence la massification de la destitution subjective :

La subjectivité est si prégnante en matière d'institutions, que nous devons porter grande attention aux manifestations inédites de l'exclusion : l'industrialité moderne – celle que nous vivons dans les sociétés contractualistes – produit par millions des exclus de la Référence en désobjectivant des masses entières d'individus. La désobjectivation est la nouvelle forme de prolétarianisation dans les sociétés ultra-industrielles, de sorte que l'arrimage du sujet aux procédures d'institution a cessé d'être une mise politique et juridique associée à la vie [...] pour devenir un privilège à conquérir<sup>67</sup>.

Y aurait-il donc une performativité de la Référence industrielle ? Certes, elle occupe la place du Tiers, et use de son privilège dogmatique ; mais le sens de la fiction techno-managériale n'atteint-il pas la structure ternaire ? Ne menace-t-il pas le principe généalogique en son essence ? Et est-il seulement possible d'envisager une issue à un engrenage qui, à beaucoup d'entre nous, prend tous les attributs de la fatalité ? Laissons alors à Legendre le mot de la fin : « Autrement dit, un mouvement de pensée vient à son terme : le Moyen Âge achève son existence sous nos yeux, le mouvement inauguré par la scolastique romano-canonique et ses suites modernes jusqu'à Hans Kelsen et Carl Schmitt compris. À l'échelle de la techno-science-économie globalisée, où l'Occident en panne de pensée trouverait-il ses dépanneurs<sup>68</sup> ? »

---

66. Pierre Legendre, *Leçons IV*, op. cit., p. 95.

67. Pierre Legendre, *Leçons VII*, op. cit., p. 217.

68. Pierre Legendre, *Leçons IX. L'autre Bible de l'Occident : le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris, Fayard, 2009, p. 9.



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

Olivier BÉLANGER-DUCHESNEAU  
Université d'Ottawa

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

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

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

Or, le mode de régulation technocapitaliste se présente comme une immense accumulation de *néo-sujets*. Si le champ ouvert par la primauté idéologique du libéralisme au sein des sociétés contemporaines permet d'accroître les possibilités d'autodéfinition individuelle, il semblerait que celles-ci se développent paradoxalement au détriment de l'idéal moderne d'*autonomie*, qui s'enracine dans la constitution de la subjectivité. Prenant comme point de départ la question du *sujet*, le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun diagnostique d'ailleurs la chose suivante : l'époque fait face à une « crise des vocations à l'humanisation<sup>1</sup> ». Ce moment critique, qui porte aux nues la liberté subjective, serait

---

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

donc curieusement aussi celui de l'effacement de la *subjectivation*, soit le processus par lequel se constitue le sujet. Car celui-ci, tel que le rappelle Pierre Legendre, « doit être fondé pour vivre<sup>2</sup> ». C'est justement l'économie de cette instance institutionnelle qui marque la néo-subjectivité postmoderne, narcissique, qui entend s'exonérer, sur un mode fantasmatique, de toute médiation primordiale. Expression de ce que Michel Freitag a appelé « l'oubli de la société<sup>3</sup> », l'individu contemporain témoignerait donc d'une mutation anthropologique qui n'arrive plus à placer l'idéal d'autonomie sous l'égide du politique, garant institutionnel (et réflexif) de la subjectivation, précisément à travers le concept de *citoyenneté*, ancré historiquement dans une communauté nationale<sup>4</sup>. Car la crise de la société politique moderne (donc de l'État souverain), avalée par la domination abstraite de la Marchandise, est bien celle de la crise de l'institution du sujet, c'est-à-dire des *conditions* de formation d'un moi singulier.

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

## Anatomie du sujet social

### La néoténie ou l'inachèvement constitutif de l'humain

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

---

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

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

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

*hommes* : l'humain est un être prématuré<sup>5</sup>. Cette incomplétude, qu'on nomme la *néoténie*, se constate physiologiquement chez le nouveau-né :

cloisons cardiaques non fermées à la naissance, immaturité post-natale du système nerveux pyramidal, insuffisance des alvéoles pulmonaires, boîte crânienne non fermée, circonvolutions cérébrales à peine développées, absence de pouce postérieur opposable, absence de système pileux, absence de dentition de lait à la naissance<sup>6</sup>...

Arrivant physiquement dans le monde sans « défense », le petit humain doit être accompagné impérativement par ses premiers autres (mère et père) afin de persévérer dans l'être, sans quoi il ne pourra survivre. Il naît, comme l'affirme Georges Lapassade, *inachevé*<sup>7</sup>. Spécificité humaine, cette « inaptitude à l'instant<sup>8</sup> » montre sa dépendance ontologique à l'égard des autres, principalement face à la figure maternelle<sup>9</sup>, qui a d'abord comme tâche de prendre soin du nourrisson. Après avoir quitté l'utérus et s'être fait couper le cordon ombilical, le bébé doit d'abord être conservé dans un état de réconfort et de prise en charge qui rappelle la chaleur intra-utérine, comme une sorte d'illusion provisoire qui lui permettra ensuite d'affronter la réalité de l'existence. Ces premiers moments de la vie, où le petit d'homme est soumis aux soins des premiers autres, seront suivis par l'initiation au symbolique, qui marque l'entrée dans le monde proprement humain. En effet, cette prématurité physique, témoignage d'une espèce animale ne pouvant se fier sur un codage génétique permettant au sujet de se soutenir seul (et surtout instantanément) dans l'existence, est accompagnée d'une particularité primordiale qu'est l'aptitude au langage, sorte de palliatif à sa fragilité du premier instant. Comme l'écrit Dufour : « L'espèce néoténique, composée comme telle d'êtres inachevés et incapables d'habiter le vrai monde, s'en est donc créé un second, un monde de substitution, grâce au langage<sup>10</sup>. »

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

---

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

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

7. Georges Lapassade, *op. cit.*

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

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

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

reproduisait d'abord, à sa naissance, le « sentiment océanique<sup>11</sup> » que génère la chaleur de l'utérus pour la psyché archaïque, l'entrée dans le symbolique va venir mettre fin à cette lune de miel. Car le rapport fusionnel initial avec la figure maternelle participait à renforcer chez le nouveau-né un sentiment de toute-puissance, celui d'être « tout ».

Ce leurre, écrit le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun, se constitue comme un double « laisser croire ». Elle le leurre en lui laissant croire qu'il est tout pour elle, qu'il est « la huitième merveille du monde », mais il la leurre tout autant en se laissant croire que cette huitième merveille du monde, c'est lui ! Pendant cette période indispensable pour la possibilité de maturation de l'enfant, celui-ci se trouve dans la position de croire qu'il est tout pour sa mère, qu'il se trouve dans un paradis imaginaire, mieux, dans une saturation de l'imaginaire, où le transactivisme, la seule relation en miroir vient lui donner, ainsi qu'à sa mère, entière mutuelle satisfaction<sup>12</sup>.

Cette période originelle, qui génère une sensation de plénitude, est relative à celle que Freud nomme le narcissisme primaire<sup>13</sup>, soit l'état d'indifférenciation entre le sujet et le reste du monde, qui concorderait intégralement avec le moi.

Afin d'entrer dans la Loi, celle de la culture, le petit humain devra peu à peu être séparé d'une figure maternelle qui maintenait alors cette illusion, en allant à la rencontre du tiers. Instituteur de l'altérité<sup>14</sup>, la figure ternaire, traditionnellement incarnée par le père<sup>15</sup>, a la fonction de sortir l'enfant de ce stade précœdipien, en refusant de le maintenir dans un état d'engluement qui fonderait par ailleurs, dans les profondeurs de la psyché, le tabou de l'inceste. C'est ce qu'on appelle, suivant le vocabulaire lacanien, la *castration*, celle qui force l'enfant à se soumettre aux lois du symbolique, mais aussi en l'amenant concrètement à constater la distinction entre le moi et le reste du monde. Il s'agit de ce que Pierre Legendre nomme la nécessité « d'instituer la vie<sup>16</sup> », représentant par le fait même le premier moment de *différenciation*, fondamental pour la constitution du sujet.

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

---

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

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

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

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

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

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



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

Si, comme l'affirme Jacques Lacan, l'humain est un *parlêtre*<sup>18</sup>, c'est-à-dire un être caractérisé par l'usage du langage, l'enfant, lui, est avant tout un *infans* soit, comme le rappelle le lacanien Lebrun, « celui qui n'est pas parlant<sup>19</sup> ». Ainsi, c'est en s'inscrivant dans l'ordre de la représentation, celui de la parole, que l'enfant actualisera sa condition d'être symbolique, donc de sujet. Tel que le souligne Legendre, « l'emprise du langage veut dire : dématérialisation de la matérialité, éloignement de la chose brute, entre-appartenance du sujet et du monde par les signes<sup>20</sup> ». C'est ce qui permet de prendre un recul avec l'immédiateté empirique, grâce au détour non moins réel opéré par le recours à la signification. La Loi du langage constitue donc cette médiation primordiale à laquelle le petit humain doit consentir à se soumettre pour affirmer sa singularité, en apprenant à dire « Je » par et dans une communauté de sens préexistante, celle qui s'exprime via une langue donnée.

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

En effet, le propre du langage est d'articuler présence et absence, car l'ordre de la représentation veut dire capacité à référer aux choses *in absentia*<sup>22</sup>. Mais c'est aussi à travers ce médium que l'enfant apprend à se fixer pour énoncer sa parole propre, en dialectisant soumission à la Loi et expression de son autonomie. Car la langue, médiation intrinsèquement collective et « archisociale<sup>23</sup> », forme la condition sociétale

---

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

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

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

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

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

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

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

nécessaire à l'affirmation de toute singularité. Elle est l'instance ternaire qui permet l'expression du sujet. D'ailleurs, comme le rappelle le juriste Alain Supiot, ce terme de sujet renvoie lui-même à une dialectique où la contrainte du symbolique agit comme instance permettant l'émancipation subjective : « souverain assujetti<sup>24</sup> », l'humain « n'accède à [la] liberté que dans la mesure où il reste un sujet au sens étymologique et premier du mot, c'est-à-dire un être *assujetti* au respect des lois (*sub-jectum* : jeté dessous), qu'il s'agisse des lois de la Cité ou des lois de la science<sup>25</sup> ». Formulée ici dans le cadre plus général de la société, c'est de la logique même de la Loi dont parle Supiot, qui représente d'abord celle du langage. Tel que l'écrit Lebrun, « pas moyen d'être sujet sans se laisser contraindre par les règles du système langagier. Il est nécessaire, donc, de se réapproprier la négativité, autrement dit, de s'excepter à soi-même ce qui vient de l'Autre. Pas d'autonomie pour le sujet, ainsi, qui ne soit d'abord passé par l'Autre du langage, l'*Heteros*<sup>26</sup> ».

L'Autre du langage, comme le désigne Lacan<sup>27</sup>, constitue l'instance fondamentale de la subjectivation. Cette inscription dans l'ordre symbolique implique d'ailleurs d'apprendre à parler à partir d'un *lieu*, qui est celui du sujet. En effet, le fait d'énoncer sa parole suppose d'accepter l'asymétrie intrinsèque qui loge dans la langue : celle de la dialectique entre celui ou celle qui parle et l'autre qui écoute. C'est ce que Lebrun nomme la *différence de place*<sup>28</sup>, qui n'est pas ultimement hiérarchique (mais peut effectivement l'être, comme on le verra), car elle agit justement comme condition préalable au dialogue. L'articulation d'un moment de parole et d'un moment d'écoute est la base de la reconnaissance autant de l'altérité que capacité à se faire reconnaître soi-même comme subjectivité entière. Elle représente une donnée inhérente à la vie sociale, qui n'agit pas comme négation de la subjectivité, mais comme condition à la formation puis à l'expression de celle-ci. Cette anthropologie psychanalytique peut donc être dite « holiste ». Elle s'oppose à toute forme d'individualisme méthodologique, mais toujours dans une perspective dialectique, qui sait réconcilier ce qui était d'ordinaire posé comme des contraires.

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

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

---

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

25. *Ibid.*, p. 58.

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

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

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

cités (Dufour, Legendre, Lebrun), prenant la forme du *tiers* ou de l'*institution*. En effet, ces formes indispensables pour la constitution de la subjectivité agissent comme *médiation* rattachant l'individu à une société donnée, régie par des significations particulières. C'est ce qui explique la nécessité qu'a l'humain, selon Dufour, de se mettre sous l'égide d'un grand Sujet, ayant pour tâche de marquer tout un chacun du sceau d'une société<sup>29</sup>. Ce *grand Autre* ou ce *Nom-du-Père* (les synonymes se multiplient dans le vocabulaire lacanien) peuvent prendre des figures très différentes, relatives à diverses expressions sociales-historiques : Totem, Mythe, Dieu, Roi, État, Peuple, Race, Proletariat. Selon les configurations, l'orientation générale du devenir de la société différera grandement de l'une à l'autre, mais elles représentent toutes, suivant la formule de Cornelius Castoriadis, des « significations imaginaires instituées<sup>30</sup> ».

Selon Michel Freitag, la société doit se comprendre comme « [l']instance synthétique concrète et autonome régissant l'ensemble des pratiques et rapports sociaux particuliers qu'elle intègre en une totalité en même temps "fonctionnelle" et "signifiante"<sup>31</sup> ». Cette condition « sociétale<sup>32</sup> » s'exprime d'abord dans une langue, qui ne détient

un caractère commun *a priori* que dans l'ordre d'une pratique sociale collective régie significativement par une même structure culturelle-linguistique dont l'unité est toujours en même temps particulière, parce que locale et historique, et largement virtuelle, car elle n'est jamais activée toute en même temps : l'action comme la pensée ne font qu'y puiser leur sens en la parcourant au gré des circonstances dans lesquelles elles sont engagées, et en conservant toujours à son égard une position de retrait réflexif et d'autonomie, à défaut de quoi elles retomberaient au niveau du simple réflexe ou du processus<sup>33</sup>.

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

---

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

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

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

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

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

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

Alors que les sociétés dites « archaïques » se totalisaient sous l'égide de la médiation culturelle-symbolique, qui unifie l'ordre du monde à travers un Mythe fondateur de toute une cosmologie<sup>35</sup>, les sociétés traditionnelles, elles, sont les héritières d'une première grande révolution anthropologique, que Freitag nomme l'ordre politico-institutionnel<sup>36</sup>.

En effet, si les premières communautés, prenant essentiellement la forme de tribus, de sociétés de chefferie, sont constituées autour de la toute-puissance d'une grande Parole et l'efficacité du *tabou* (qui rappelle par ailleurs l'importance de l'*Interdit* pour la formation du sujet social), au sein desquelles le monde se trouve « immédiatement » unifié sous le joug d'une langue qui actualise toujours le récit des origines<sup>37</sup>, les sociétés traditionnelles<sup>38</sup> sont les premières à rendre explicite leur institution, principalement à travers l'instauration d'une verticalité politique. En fondant les premiers États, les sociétés traditionnelles, qui trouvent leur origine dans les royautés pharaoniques d'Égypte ou de l'Afrique de l'Est antique, donnent naissance au *pouvoir politique*, compris comme institution surplombante des contradictions sociales. Cela consiste en l'objectivation d'un rapport de domination<sup>39</sup>, qui se présente comme institution de la société en totalité politique. Or, le pouvoir nouvellement constitué ne peut se soutenir sans légitimité, sans quoi il ne serait que rapport de force<sup>40</sup> : il fait donc naître par le fait même le droit (tel le *maat* de l'Égypte antique)<sup>41</sup>. « Monopole de la violence légitime<sup>42</sup> », la verticalité politique dévoile ici sa nature dialectique : comme l'écrit Jean-François Filion, « l'essence du pouvoir est de faire vivre autre chose que lui-même, à savoir la culture et la liberté individuelle<sup>43</sup> ». D'emblée, l'institution d'un rapport de domination se présente comme un assujettissement à une puissance (royale ou impériale), car elle ouvre sur un nouveau niveau de normativité dans l'histoire humaine : les médiations culturelles-symboliques ne

---

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

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

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

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

39. *Ibid.*, p. 229.

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

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

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

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

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

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

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

Or, il convient cependant de reconnaître que, si la médiation langagière, puis celle de l'autorité institutionnelle représentent une ouverture pour l'autonomie subjective, les formes du pouvoir ont pu prendre des expressions niant radicalement la singularité individuelle. C'est en général ce qui se manifeste au sein des sociétés traditionnelles, où l'autorité du chef est calquée sur le modèle de la famille patriarcale. Père de famille, Seigneur, Souverain, Prêtre ou Pape, Dieu : tous sont des patriarches qui ont fonction d'incarner le grand Sujet, à faire *Nom-du-Père*. Le pouvoir prend une forme *homologique*, où le sujet est celui qui est soumis au père : l'enfant au père, la femme à l'homme, le vassal au seigneur<sup>44</sup>. C'est effectivement ce dont témoignait le Moyen Âge européen, dominé par le christianisme. Comme l'écrit le philosophe Olivier Rey, « à l'intérieur de la société européenne d'Ancien Régime, le père de famille recevait son autorité d'être inscrit dans un ordre dominé par Dieu et le Roi<sup>45</sup> ». Devant le sanglant régicide qui marque la modernité politique française, un grand écrivain légitimiste comme Balzac affirmera d'ailleurs qu'« en coupant la tête à Louis XVI, la Révolution a coupé la tête à tous les pères de famille<sup>46</sup> ».

Le pouvoir conçu sur ce mode, qui représente en fait ce que Max Weber nomme la légitimité traditionnelle<sup>47</sup>, participe à préciser l'homme en tant qu'« animal

---

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

45. *Ibid.*, p. 105.

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

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

généalogique<sup>48</sup> », mais il serait réducteur de le limiter à cette expression instaurant des hiérarchies rigides. De ce point de vue, peu de différence de principe entre l'assujettissement à un Totem, à un Dieu monothéiste ou à la parole d'un Ancien, gardien de la Tradition<sup>49</sup>. La modernité viendra chambouler cet ordre<sup>50</sup>, en rendant le pouvoir impersonnel et en le reprojétant sur l'individu autonome, tout en conservant historiquement la nécessité d'instituer le sujet dans une communauté politique concrète, donc à le reconnaître, jusqu'à la crise postmoderne-narcissique, comme « animal politique<sup>51</sup> ».

## L'idéal politique du sujet moderne

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

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

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

---

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

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

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

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

Un des intérêts de l'analyse sociologique freitagienne réside dans sa distinction, comme nous l'avons déjà souligné, des modes de reproduction de la société. Ces modes sont au nombre de trois : *culturel-symbolique*, qui représente les racines de l'humanité, *politico-institutionnel*, qui est marqué par l'assomption du pouvoir et finalement *décisionnel-opérationnel*, qui correspond aux systèmes sociaux postmodernes<sup>52</sup>. La particularité de la théorie de Freitag, se distinguant à cet égard de la sociologie classique, est de regrouper sous le même mode de reproduction sociétés traditionnelles et sociétés modernes, malgré leurs différences évidentes. En effet, alors qu'il est généralement admis que la Modernité représente une rupture fondamentale avec l'ordre de la Tradition, le sociologue helvético-québécois considère que la mutation la plus radicale du social réside plutôt dans le passage vers une postmodernité organisée sur un mode systémique, venant saper les montages institutionnels qui ont donné corps aux sociétés depuis plusieurs milliers d'années. Ce cadre d'analyse ne minimise pas le caractère révolutionnaire de la modernité : au contraire, le fait de poser au centre du monde les idéaux d'autonomie, de Raison, de Progrès, d'Égalité et de Liberté représente une véritable transformation dans la conscience qu'ont les sociétés d'elles-mêmes. Cela dit, cette mutation de l'être-ensemble n'allait pas, selon Freitag, jusqu'à nier les fondements institutionnels qui donnent forme au social, contrairement au processus de déconstruction systématique qui se déploie à l'ère postmoderne, où domine le management organisationnel et la mise en réseaux. C'est cette tendance contemporaine, et non la modernité en tant que telle, qui vient mettre à mal le politique, en refusant la nécessité d'une verticalité pourtant inévitable.

Ainsi, il est important de comprendre que les sociétés modernes sont les héritières de la structure politique traditionnelle, notamment grâce au rôle prédominant de l'État en Occident. Carl Schmitt, afin d'illustrer cette mutation, disait que « [t]ous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés<sup>53</sup> ». En effet, si cette affirmation est relative à la philosophie politique (celle de Jean Bodin ou de Thomas Hobbes), elle rend également compte de la continuité institutionnelle qui existe au niveau politique. Si les sociétés traditionnelles occidentales se totalisaient sous un État monarchique dont la légitimité reposait sur le droit divin, la modernité se présentera comme l'investissement de cette structure étatique par le *peuple*. En se débarrassant, comme dans le cas idéaltypique de la Révolution française, de la monarchie absolue pour passer au modèle républicain, le moment politique moderne se précise comme un transfert de souveraineté, du *Souverain* à la *nation de citoyens*.

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

---

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

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

Ce dernier est, selon Gérard Mairet, inhérent à la modernité politique : il faut « comprendre la construction du principe de souveraineté comme construction volontaire d'un monde où les hommes sont souverains<sup>54</sup> ». Si l'on parlait du Roi comme d'un *souverain*, c'est-à-dire comme du détenteur ultime du pouvoir, donc de la *décision*<sup>55</sup>, cette dernière se trouve maintenant entre les mains du peuple, imaginé comme corps politique médiatisé par des représentants, en mesure d'orienter le devenir de la société et d'assumer le principe d'autonomie collective.

La démocratie moderne, libérale et représentative, donc fondée sur ce que Norbert Elias a appelé la « société des individus<sup>56</sup> », n'en demeure pas moins héritière d'un certain idéal antique de citoyenneté, tel qu'ont pu le montrer les historiens spécialistes de l'humanisme civique<sup>57</sup>. Alors que cet idéal s'incarnait, en Grèce antique ou à la Renaissance italienne, dans une  *cité* , c'est historiquement dans la  *nation*  que prendra forme le corps collectif de la modernité démocratique. Cette recomposition socio-politique suppose ainsi un certain idéal subjectif, qui déborde la figure de l'individu titulaire de droits à laquelle ont tenté de réduire tant les thuriféraires que les détracteurs du moment politique moderne. Il s'agit bien évidemment du  *citoyen* , compris comme membre du peuple national.

### Émile Durkheim, sociologue de la subjectivation républicaniste

Le père fondateur de la sociologie française, Émile Durkheim, fait partie de ceux ayant le mieux mis en lumière la nature particulière du sujet politique moderne. Celui-ci se caractériserait effectivement par son aptitude à la raison et son universalité, mais n'en demeurerait pas moins déterminé par une structure sociale, une société, qui agit comme médiation fondamentale pour la subjectivation. C'est le rôle de « l'éducation morale<sup>58</sup> » que d'inscrire le sujet dans le social : non pas pour le soumettre unilatéralement à l'autorité, mais plutôt pour le libérer de ses instincts primitifs.

Au sein des sociétés modernes, totalisées sur un mode politique<sup>59</sup>, c'est l'École, en plus de la famille, qui agira comme l'institution centrale ayant la tâche d'assumer le principe d'éducation. En effet, cette instance se présente, selon Durkheim, comme la garante d'une « morale laïque<sup>60</sup> » qui socialise l'enfant aux impératifs propres à

---

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

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

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

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

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

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

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



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

Penseur de l'idéal républicain français<sup>61</sup>, typiquement moderne, Durkheim considère que l'instituteur aura vocation à remplacer les prêtres pour remplir la tâche de subjectiver les nouvelles générations. Plutôt que d'instiller la croyance et la morale chrétienne, sur fond de soumission, sa mission sera d'apprendre aux jeunes à penser par eux-mêmes, de devenir des individus et des citoyens autonomes à même d'orienter le devenir de la société politique. En effet, l'instituteur, s'il est détenteur d'une autorité reconnue par la société, ne doit pas abuser de son pouvoir. Sa tâche, comme le rappelle Alain Supiot, est d'« instituer l'être humain, [...] en l'inscrivant dans une communauté de sens qui le lie à ses semblables<sup>62</sup> ». Obligé des institutions sociales, le maître détient la responsabilité de permettre aux enfants de développer une discipline nécessaire pour vivre dans une société moderne : « telle était la tâche de l'instituteur dans l'ordre républicain : rendre les enfants capables d'agir et d'apprendre par eux-mêmes en leur inculquant les disciplines requises par cet ordre<sup>63</sup>. » S'il est d'une certaine sévérité, surtout sous l'austère III<sup>e</sup> République, l'instituteur qui fait usage de la contrainte est le témoignage d'une dialectique bien moderne du pouvoir, car l'objectif est de *libérer* l'enfant, de lui permettre de sortir de lui-même. Avec la contrainte, il faut « que le maître s'attache à la présenter, non comme une œuvre qui lui est personnelle, mais comme un pouvoir moral supérieur à lui, dont il est l'organe et non l'auteur. Il faut qu'il fasse comprendre aux enfants qu'elle s'impose à lui comme à eux, qu'il ne faut pas la lever ou la modifier, qu'il est tenu de l'appliquer, qu'elle le domine et l'oblige, comme elle les oblige<sup>64</sup> ».

La limite instaurée par la morale scolaire, portée par la figure du tiers qu'est l'instituteur, a donc comme objectif de créer des sujets aptes pour la vie politique, et de cultiver une disposition d'esprit qui en font des citoyens en mesure de vivre en société. Elle doit inspirer, comme le soutient Durkheim, « le goût de la vie collective<sup>65</sup> ».

L'instituteur, « l'organe d'une grande personne morale : [...] la société<sup>66</sup> », soumet l'enfant non pas à lui, mais à « la raison impersonnelle<sup>67</sup> », et l'amène, comme nous l'avons dit, à sortir de son narcissisme primaire. En effet, la morale qu'il transmet à l'élève est fondamentale pour la vie en société, pour qu'il apprenne à maîtriser ses pulsions et à développer un sens du devoir à l'égard du collectif. « C'est par elle, et par

---

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

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

63. *Ibid.*

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

65. *Ibid.*, p. 215.

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

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

elle seule, écrit Durkheim, que nous pouvons apprendre à l'enfant à modérer ses désirs, à borner ses appétits de toute sorte, à limiter, et, par cela même, à définir les objets de son activité ; et cette limitation est condition du bonheur et de la santé morale<sup>68</sup>. »

Cette philosophie de l'éducation, qui est une actualisation moderne des impératifs de la subjectivation, fait écho à la pensée pédagogique de Kant, pilier des Lumières, qui rappelle que la « discipline transforme l'animalité en humanité<sup>69</sup> ». C'est donc à travers la discipline, l'apprentissage d'une langue, des mathématiques, de la philosophie, de l'histoire, des grandes œuvres littéraires, que l'enfant, *a priori* « individuel et asocial<sup>70</sup> », s'humanisera, développera sa raison et pourra devenir pleinement citoyen, lorsqu'il accédera à la majorité. Il s'agit plus globalement de l'œuvre de la *culture*, selon Freud, « construite sur le renoncement pulsionnel<sup>71</sup> ». Alors que l'autorité traditionnelle soumet les sujets, l'autorité des modernes développe l'autonomie : elle permet, suivant la formule de Norbert Elias dans *La dynamique de l'Occident*, de passer « de la contrainte sociale à l'autocontrainte<sup>72</sup> ».

L'éducation moderne, nationale et républicaine, prend évidemment une coloration française chez Durkheim. En effet, elle est directement inscrite dans l'esprit des institutions de la III<sup>e</sup> République, héritière d'une histoire particulière, non directement transposable sur l'ensemble de la planète. Mais encore une fois, une dialectique se dégage. Si c'est sur le sol d'une nation spécifique, la France, que s'enracinent ces institutions politiques, leur esprit et leur vocation puisent dans le registre d'un véritable universalisme moderne, rationaliste et égalitaire. L'État, qui se présente dans la modernité, tel que l'analyse Freitag, comme « institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation<sup>73</sup> », incarne l'architecture politico-symbolique de la société, se voulant autonome et rationnel. Comme le défend Durkheim, c'est cependant grâce aux convictions patriotiques que le sujet liera idéaux rationalistes et affects particuliers : dévouement à l'égard du collectif, le patriotisme reflète « l'ensemble des idées et des sentiments qui attachent l'individu à un État déterminé<sup>74</sup> ».

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

---

68. *Ibid.*, p. 61.

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

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

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

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

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

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

d'esprit politique<sup>75</sup> », qui instille une « morale civique<sup>76</sup> » marquant un sentiment d'appartenance et de devoir à l'égard du social. Bref, c'est à travers la citoyenneté, médiatisée par le patriotisme, que se dévoile la façon proprement moderne d'assumer le concept de société. Suivant ce point de vue, l'instruction publique est ce qu'on pourrait appeler la *paideia* des sociétés politiques modernes, généralement invisibilisée par la métaphysique libérale, fondée, de son côté, sur l'*individu abstrait*.

D'emblée, la figure du citoyen, contrairement à l'individu des Droits de l'homme, ne se limite pas à une abstraction. Elle suppose cette formation préalable, qui rend le sujet apte à exercer sa volonté politique. C'est « l'individu en tant que citoyen, écrit Freitag, qui est transcendantalisé, non dans son existence concrète-empirique, mais dans le principe d'intériorité subjective idéalisée qui fonde l'autonomie<sup>77</sup>. » Réappropriation moderne de la verticalité religieuse, le sujet politique se présente comme celui ou celle qui a été en mesure d'intérioriser ce qui rend apte à exercer son jugement, à agir conformément à l'idéal de raison. Comme peut le défendre la sociologue Dominique Schnapper, la nation moderne, formée par une communauté de sujets, représente la « transcendance par la citoyenneté<sup>78</sup> ».

Le citoyen n'est cependant pas immédiatement rattaché à l'humanité, mais plutôt médiatisé par une communauté politique, le terreau à partir duquel il peut affirmer sa volonté, l'endroit où s'articulent droits et devoirs. Ainsi, le sujet conçu comme citoyen, même au sein des sociétés modernes, est pensé sur le mode de sa dépendance à un certain corps collectif, à un pouvoir qui le fonde. C'est la façon moderne et politique d'assumer le fait que, comme le rappelle Durkheim, « l'homme n'est un homme que parce qu'il vit en société<sup>79</sup> ».

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

---

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

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

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

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

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

moins qu'il peut venir ronger l'individu. Instance fondamentale de la psyché, le surmoi, selon Freud, « exerce en tant que “conscience morale” la même sévère agressivité contre le moi que le moi aurait volontiers satisfaite sur des individus étrangers<sup>80</sup> ». Sa dureté est relative à la discipline exigée par la socialisation : « la sévérité de l'éducation exerce aussi une forte influence sur la formation du surmoi infantile<sup>81</sup>. »

Or, dans les sociétés modernes, la répression, telle que connue dans les cultures traditionnelles, n'est pas abolie : elle est reprojétée sur l'individu et le citoyen, qui doit être subjectivé afin de devenir apte à l'autonomie<sup>82</sup>. Il s'agit du rôle de l'éducation morale, rationnelle, laïque, humaniste et patriotique, tant mise de l'avant par Durkheim, qui a vocation à former un nouvel « habitus psychique<sup>83</sup> », qui permettra au sujet de s'autolimiter. Cet idéal, qui est effectivement centré sur l'individu rationnel, est également à trouver du côté du citoyen, comme sujet autonome en mesure d'exercer sa souveraineté au sein de la communauté politique.

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

Dans un ouvrage d'entretien avec Jean-Pierre Lebrun, le psychanalyste lacanien Charles Melman défendait l'idée que l'on assiste à une mutation fondamentale de la subjectivité, au sein des sociétés occidentales contemporaines : « nous passons d'une culture fondée sur le refoulement des désirs, et donc la névrose, à une autre qui recommande leur libre expression et promeut la perversion<sup>84</sup>. » Elle est l'expression d'une « nouvelle économie psychique », qui caractérise ce que Jean-Pierre Lebrun appelle le « néo-sujet<sup>85</sup> ». Produit d'une transformation fondamentale des sociétés postmodernes, cette subjectivité s'affirme comme un véritable solipsisme, oubliant ses bases symboliques et institutionnelles. « Le lien social ne se présente plus comme un préalable à l'existence de l'ensemble, envers lequel tous sont d'emblée en dette. Les néo-sujets pensent que le lien social peut s'organiser tout seul, à partir d'eux-mêmes<sup>86</sup>. »

---

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

81. *Ibid.*, p. 156

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

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

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

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

86. *Ibid.*, p. 43.

Cette subjectivité inédite a une particularité paradoxale : elle revendique son unicité, alors qu'elle tente le plus possible de faire l'impasse sur la subjectivation. En effet, le néo-sujet représente un nouveau type humain, qui se spécifie par son refus d'assumer les conditions de la socialisation, c'est-à-dire des médiations symboliques qui permettent d'instituer l'individu. Véritable « mutation anthropologique », la nouvelle subjectivité s'apparente à ce que Christopher Lasch appelait déjà la « culture » du narcissisme, assiégeant la société américaine dès la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle<sup>87</sup>.

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

Sorte de retour au stade infantile selon Lasch, la personnalité narcissique incarne le refus de toute rencontre avec le tiers : « sous sa forme originale, le narcissisme est inconscient de la séparation du moi d'avec son environnement, tandis que sous sa forme ultérieure il cherche toujours à annuler la conscience de cette séparation<sup>89</sup>. » S'il reflète à la base le stade originel de la subjectivité, il semblerait qu'il se diffuse tel un véritable type humain dans les sociétés contemporaines, se présentant comme un « narcissisme secondaire<sup>90</sup> ». Dynamique régressive, celui-ci se déploie comme une tentative de retourner au moment fusionnel avec la figure maternelle, en tant qu'incapacité à distinguer toute extériorité à soi, donc toute altérité. Elle est le produit d'un nouveau mode de régulation du social, d'un effritement de l'idéal d'autonomie politique, ou plus précisément des *conditions politico-institutionnelles de l'autonomie*.

### Désobjectivation marchande

Plutôt que de proposer une analyse centrée sur un problème psychologique parmi tant d'autres, Lasch mobilise la théorie freudienne du narcissisme afin « de décrire un certain type de personnalité, type [...] devenu de plus en plus répandu à notre époque<sup>91</sup> ». Cette personnalité ne doit pas se comprendre comme un amour exagéré du moi, soit

---

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

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

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

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

91. *Ibid.*

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

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

La production des marchandises, écrit Lasch, modifie les perceptions non seulement du moi, mais aussi du monde extérieur au moi. Ils créent un monde de miroirs, d'images sans substance, d'illusions de moins en moins faciles à distinguer de la réalité. L'effet de miroir transforme le sujet en objet ; dans le même temps, il fait du monde des objets une extension ou une projection du moi. Il est trompeur de décrire la culture dominée par les choses. Le consommateur n'est pas tant entouré de choses que de fantasmes. Il vit dans un monde dépourvu d'existence objective ou indépendante, ayant pour seule raison d'être la satisfaction ou la frustration de ses désirs<sup>92</sup>.

La stimulation sans relâche de la part narcissique qui sommeille en chacun, au sein de la société de consommation, résulte d'un déclin postmoderne des médiations politico-institutionnelles, qui donnaient corps à l'identité du sujet. Dans les systèmes sociaux contemporains, régis par la logique technico-économique<sup>93</sup>, c'est l'individu atomisé, conçu comme consommateur et détenteurs de « droits naturels », qui prend le relais du sujet politique. En effet, l'*imperium* de la définition de l'individu donné au marché et au droit sape les fondements institutionnels du sujet. Constamment invité à s'autodéfinir immédiatement, c'est bien souvent dans le flux des marchandises qu'il décharge ses pulsions. Les objets de consommation, qui lui proposent une jouissance instantanée, sont l'occasion pour lui d'assouvir ses envies du moment et de se « construire » au niveau identitaire. Cela dit, le néo-sujet du capitalisme de consommation « vit son environnement comme une sorte d'extension du sein, tour à tour satisfaisante et frustrante. Il a du mal à imaginer le monde autrement qu'en rapport avec ses fantasmes<sup>94</sup> ».

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

---

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

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

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

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

La mutation du capitalisme en société de consommation, puis sa recombinaison idéologique en « libéralisme-libertaire<sup>96</sup> », représenteront la conjoncture qui viendra faire triompher la néo-subjectivité, narcissique, donc incapable de faire preuve de toute forme de maturité psychique permettant d'exercer ses droits et devoirs de citoyen. Version la plus manifeste de la postmodernité, le capitalisme libéral-libertaire participe à « former » (ou plutôt à « déformer ») des subjectivités incapables de maîtriser leurs pulsions, de faire preuve d'autodiscipline, d'oubli de soi, de prudence (la *phronesis* aristotélicienne), de sens de la limite et du sacrifice, vertus nécessaires pour vivre en société. C'est à cette période, soit les années 1960, que se mettent en branle des *révolutions culturelles* qui auront comme effet d'étendre systématiquement le champ de la marchandisation, de saper toute forme de médiation politique, en privilégiant l'affirmation individuelle et les revendications identitaires relevant de la sphère privée, au détriment d'une subjectivation qui inscrirait tout un chacun dans un corps collectif, certes imparfait, mais dynamique.

Contrairement au capitalisme primitif, qui exigeait une discipline et une ascèse permettant l'épargne, tel qu'a pu l'étudier Max Weber<sup>97</sup>, son « nouvel esprit<sup>98</sup> » se caractérise non plus par son conservatisme, mais plutôt par ce que Jean-Claude Michéa appelle le libéralisme culturel<sup>99</sup>. En effet, afin de pouvoir

---

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

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

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

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

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

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

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

Cette révolution capitaliste, du point de vue anthropologique, c'est-à-dire quant à la fondation d'une nouvelle « culture », exige des hommes dépourvus de liens avec le passé (qui comportait l'épargne et le moralisme). Elle exige que ces hommes vivent, du point de vue de la qualité de vie, du comportement et des valeurs, dans un état, pour ainsi dire, d'impondérabilité – ce qui leur permet de privilégier, comme seul acte existentiel possible, la consommation et la satisfaction de ses exigences hédonistes<sup>100</sup>.

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

C'est ce qui fait dire à Dany-Robert Dufour, analyste du « Divin Marché », que le capitalisme fonctionne à la stimulation de « l'âme d'en bas<sup>101</sup> », siège de la toute-jouissance libidinale. Le sujet du capitalisme ne « pense » effectivement pas, mais « dépense<sup>102</sup> ». Il est invité à jouir immédiatement et constamment de ses envies, sans limites ni médiation par la sublimation. Cela amène le philosophe à avancer que le système capitaliste représente le passage de la « Cité classique », ancrée dans l'idéal démocratique, à la « Cité perverse » : si la première est « une Cité qui obéit à des lois créées par des hommes pour échapper aux lois de la nature<sup>103</sup> », la seconde est « une Cité qui s'emploie à remettre au premier plan les lois de la nature<sup>104</sup> ». La société n'est plus un ensemble politique, mais une masse « d'ego-grégaires », où « chacun se croit libre en satisfaisant ses appétences alors qu'il est pris la main dans le sac, refermée sur l'objet manufacturé qu'il a saisi avec la même vigueur que celle du poisson qui happe le ver accroché à l'hameçon ou celle du singe qui se fait piéger en attrapant la noisette convoitée, disposée dans une boîte<sup>105</sup> ».

---

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

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

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

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

104. *Ibid.*, p. 334.

105. *Ibid.*, p. 373.



C'est d'ailleurs ici que le libéralisme, *idéologie* du capitalisme, se révèle comme une anthropologie individualiste, fondée sur le « laissez-faire », ouvrant la porte au dépassement de toute forme de limite culturelle ou politique à l'exploitation de la jouissance narcissique. Cette grille de lecture ressort des analyses récentes du théoricien de la *Wertkritik* Anselm Jappe, qui considère que le néo-sujet postmoderne est la manifestation la plus achevée de la subjectivité du capital<sup>106</sup>. En effet, si cet auteur défend la thèse que le capital ait nécessité des sujets dits modernes qu'ils intériorisent une certaine rationalité bourgeoise basée sur l'utilitarisme et le calcul, le stade contemporain de la société marchande serait l'expression la plus manifeste de la logique immanente au *fétichisme de la marchandise*, fondée sur l'*abstraction réelle* qui loge dans la forme-valeur<sup>107</sup>. Cellule de base du capital, la valeur abstraite<sup>108</sup> resynthétise le social sur les ruines des anciennes formes communautaires (les totalités symboliques), afin de reprojeter l'individu délié (et propriétaire de sa seule force de travail) dans le circuit marchand, et ainsi entrer en relation contractuelle (et formellement horizontale<sup>109</sup>) avec un autre individu propriétaire. Or, ce « sujet » s' imagine *comme* libéré de toute instance ternaire, lui permettant de satisfaire ses envies selon une logique autoréférentielle et virtuellement illimitée, donc *narcissique*, en mesure de se mouvoir dans l'univers marchand suivant sa capacité à acheter et à vendre, abstraction faite de toute frontière morale, culturelle, symbolique, politique, territoriale. Pourtant, si la forme-Capital se présente comme un régime d'immanence, exonérant les individus de la verticalité politico-institutionnelle, c'est là faire l'impasse sur sa domination insidieuse. La subjectivité, renvoyée dans ses derniers retranchements pulsionnels, finit par servir directement la logique autoréférentielle du capitalisme, que Marx a appelé le *sujet automate*<sup>110</sup>. « Dans une société où domine le fétichisme de la marchandise, écrit Jappe, il ne peut y avoir de sujet humain véritable : c'est la valeur, dans ses métamorphoses (marchandise et argent),

---

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

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

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

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

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

qui constitue le véritable sujet. Les “sujets” humains sont à sa remorque, ils sont ses exécuteurs et ses “fonctionnaires” – des “sujets” du sujet automate<sup>111</sup>. »

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

### La neutralisation libérale et le néo-sujet postpolitique

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

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

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

À une régulation des rapports sociaux par l’institution *a priori* de règles générales sanctionnées de manière idéalement uniforme va donc succéder un nouveau régime de contrôle direct de la réalité environnante, tant sociale que naturelle, qui va procéder *a posteriori* et localement de manière stratégique, pragmatique, procédurale et opérationnelle par adaptation, programmation, décision, le tout en fonction non plus d’une référence universaliste à un principe commun et abstrait de légitimité, mais selon des critères circonstanciels d’efficacité et dans un contexte par définition mobile de rapports de force<sup>112</sup>.

Cette dynamique profonde, qui vient saper le cœur institutionnel de la modernité, agit comme une mutation rampante, comme prolifération d’un cancer venant ronger les médiations qui donnaient corps au social. En effet, c’est par la domination d’une régulation technico-économique que s’organise le social, multiplié en autant de sous-systèmes auto-poïétiques<sup>113</sup>. Résultat d’une limitation des ensembles sociaux aux registres technique et utilitariste, les entités collectives se voient détachées d’une idéologie de légitimation transcendantale, qui donnerait corps au pouvoir politique.

---

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

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

113. *Ibid.*, p. 116.

L'État se mue en *organisation*, le pouvoir se transforme en *contrôle*, et l'unique critère d'évaluation de son agir loge dans son *efficacité*. C'est le passage du gouvernement à la *gouvernance*, soit la compréhension essentiellement technique et objectiviste de l'administration collective. L'appareil étatique prend les plis des entreprises privées<sup>114</sup>, notamment sous l'emprise du *New Public Management*, et son action se réduit à une « opérationnalité procéduraliste et apolitique<sup>115</sup> », et ne sert donc plus de véhicule pour l'expression d'une *volonté générale*, celle du peuple-nation, conçu comme l'ensemble des citoyens. « Dissolution de la référence transcendante<sup>116</sup> », la régulation décisionnelle-opérationnelle est ainsi un travail de sape de la *souveraineté*, car elle vide les institutions politiques de leur fonction ternaire. Comme l'écrit Supiot : « Le propre de la gouvernance est en effet de reposer non pas sur la légitimité d'une loi qui doit être obéie, mais sur la capacité commune à tous les êtres humains d'adapter leur comportement aux modifications de leur environnement pour perdurer dans leur être<sup>117</sup>. »

Par conséquent, il n'y a plus une verticalité juridico-politique qui subjective des citoyens, mais plutôt « une multitude de rapports de force particuliers », où « chaque secteur de la pratique, chaque agglomérat d'intérêts particuliers tend à sécréter son propre paradigme régulateur<sup>118</sup> ».

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

En effet, le libéralisme représente un mode d'appréhension du monde qui refuse toute forme de totalité synthétique *a priori*, c'est-à-dire qu'il se dévoile comme la traduction « politique » d'un nominalisme ontologique. Nous mettons « politique » entre guillemets, car il serait possible de qualifier le libéralisme plutôt comme une antipolitique. Tel que le souligne Carl Schmitt, « il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a qu'une *critique* libérale de la politique<sup>119</sup> ».

---

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

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

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

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

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

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

Ce que cela veut dire, c'est que le libéralisme, plutôt qu'une représentation substantielle d'une unité politique, est une *neutralisation* de toute conception préalable du bien commun. Comme le rappelle Jean-Claude Michéa, la pensée libérale est l'idéologie « dont l'unique souci serait de garantir la liberté individuelle – c'est-à-dire le droit pour chacun de vivre en paix selon sa définition privée de la vie bonne – sous la seule et unique réserve que l'exercice de cette liberté ne nuise pas à celle d'autrui.<sup>120</sup> » Produit des guerres de religions du XVII<sup>e</sup> siècle en Europe, le libéralisme émerge en tant que solution à la lutte pour la définition du Bien, qui prenait alors des traits théologiques. Stratégie du « moindre mal<sup>121</sup> », l'option libérale se définira comme une « neutralité axiologique » pour les sociétés, évacuant la morale commune en tant que critère substantiel des institutions publiques, la renvoyant ainsi dans la sphère privée. Ne restera donc que la primauté de l'individu, sujet de droit. Comme l'indique Freitag, la liberté libérale est effectivement pensée telle des « droits naturels qui sont détenus de manière originelle et inconditionnelle par les individus<sup>122</sup> ». C'est donc dire que la société n'est pas posée comme entité politique *a priori*, qui fonde le citoyen en l'amenant à intérioriser un certain *aidos*, un *ethos* civique. Le sujet est plutôt considéré comme libre en soi, où toute contrainte apparaît comme une négation de sa puissance d'agir, virtuellement illimitée.

### Les « droits » de Narcisse

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

Cette conception déliée de la subjectivité traduit bien « l'impasse narcissique du libéralisme<sup>124</sup> » : l'individu s'imagine intrinsèquement détaché de tout ensemble sociopolitique. La régulation des conflits interindividuels passe par les tribunaux, symptôme d'un juridisme postmoderne qui se distingue qualitativement du droit moderne, comme légitimation du pouvoir politique.

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

---

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

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

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

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

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

comme un mode non politique de résolution pragmatique de la conflictualité qui est inhérente non pas tant à la structure générale des rapports sociaux qu'aux interactions circonstanciées entre les individus, les organisations et tout ce qui subsiste en fait de la puissance publique et des pouvoirs d'État<sup>125</sup>.

Grâce aux chartes des droits, qui consacrent l'importance du juridisme dans les sociétés libérales, le domaine de la loi passe d'une fonction ternaire, encadrant la vie sociale, à un pourvoyeur instantané de droits individuels, désinscrits de toute communauté politique. Le mode jurisprudentiel postmoderne prend les traits d'une instance marchande, à même de satisfaire virtuellement toutes les demandes de l'individu narcissique, *abstrait*. Il porte comme référence ultime « le droit d'être tout ce que nous voulons être<sup>126</sup> », sans égard au fait que ces droits puissent entrer en contradiction avec les normes communes, avec toute forme de limitation.

Suivant cette perspective, il est possible de défendre que l'idéologie libérale des droits individuels soit l'incarnation d'une conception purement « abstraite » de la liberté. En effet, cette lecture de la liberté suppose qu'elle ne se soutienne sur aucune normativité apriorique, donc politique : elle en est la réduction à une représentation individualiste-propriétaire. La postmodernité est la période qui radicalisera cette liberté abstraite, posant comme prémisses de base aux rapports individuels un ordre capitaliste au sein duquel la liberté humaine doit être considérée comme la capacité de s'« abstraire toujours davantage du tissu social et de la normativité qui la régie<sup>127</sup> ». C'est à cette dynamique que nous faisons face dans les sociétés contemporaines, où l'institution politique du social est sapée : les néo-subjectivités réclament une pléiade de « droits », naturalisés, qui doivent intrinsèquement combler leurs désirs les plus immédiats, au-delà de toute forme de limitation. Il s'agit du genre de phénomène auquel on assiste, lorsqu'est proclamé un « droit à l'enfant » pour les parents stériles, en vue de légitimer la procréation assistée et la mobilisation de mères-porteuses<sup>128</sup>. De même en ce qui a trait au culte contemporain de « l'authenticité », authenticité qui se traduirait comme la capacité à être pleinement « soi-même », en s'extirpant de la détermination essentielle que fournit le tiers symbolique dans le développement de la personnalité. Cette mise de l'avant d'une sorte d'unicité originelle du sujet postmoderne, qui est en fait le produit d'une stagnation narcissique, s'exprime notamment dans les revendications de « droits à ne pas être offensé » qu'il est possible

---

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

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

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

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

de constater au sein des sociétés libérales, où prolifèrent les *safe spaces*, les *trigger warnings*, ou plus globalement la *cancel culture* – objets par ailleurs de violentes polémiques avec le néo-conservatisme postmoderne<sup>129</sup>. Ces phénomènes, issus de la culture *politically correct* américaine, participent à renforcer l'illusion narcissique que rien ne doit venir contrarier immédiatement la sensibilité des sujets, même au sein de l'espace public. Au-delà de la nécessaire condamnation des propos haineux (sexistes, racistes, homophobes, antisémites, etc.), nous sommes témoins d'une nouvelle incapacité des individus à vivre avec un certain inconfort, en étant confrontés à des points de vue radicalement divergents des leurs, voire des propos douteux, choses inévitables au sein de l'espace démocratique. Ainsi, le « ressenti » du néo-sujet fusionne avec le réel, comme si sa souffrance constituait la preuve incontestable qu'un discours spécifique devrait ne plus avoir droit de tribune, donc devrait être *banni*. En mobilisant une position victimaire – Lasch rappelait déjà, en 1984, que « la victime jouit aujourd'hui d'une certaine supériorité morale dans notre société<sup>130</sup> » –, l'individu postmoderne s'affirme d'une façon perverse : « j'souffre, donc j'existe<sup>131</sup>. »

### Post-politiques identitaires

La mise de l'avant postmoderne de la nécessité d'être « authentique », principalement dans une optique identitaire, ne se présente d'ailleurs pas comme un retour aux vieilles communautés organiques : elle est plutôt le résultat contemporain de l'anthropologie libérale. C'est ce qui se démarque dans les questions identitaires relatives au genre (notamment sur les enjeux *queer* et « non-binaire »), où l'on assiste à une invitation des individus à *s'autoconstruire*, principalement contre une réalité sexuelle qui serait « assignée à la naissance », mais aussi à l'ensemble des normes de genres antérieures, conçues comme autant d'identités hiérarchisantes et arbitraires<sup>132</sup>. « L'un des moteurs des revendications identitaires, écrit Gilles Lipovetsky, c'est l'aspiration à la reconnaissance, à la dignité, au respect de soi, indispensables à l'accomplissement des personnes et à l'estime de soi. La poussée des demandes

---

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

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

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

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

identitaires ou communautaires est l'enfant de la suprématie de l'éthique individualiste de l'authenticité<sup>133</sup>. »

On voit alors l'apologie constante des identités fluides et hybrides contre la fixité des anciennes architectures institutionnelles, nouvelles subjectivités qui sont le produit d'un monde néolibéral liquide<sup>134</sup> ne légitimant plus la nécessité d'instituer l'animal humain, c'est-à-dire qu'il soit inscrit dans une communauté de sens, un ensemble politique qui le dépasse, mais au sein duquel on lui consacre un certain pouvoir, précisément en tant que citoyen. Car l'essentiel des constructions identitaires subjectives contemporaines doivent prouver, afin de témoigner de leur liberté et de leur singularité, de leur capacité à s'arracher à des ensembles collectifs considérés comme le relais des oppressions du passé. Or, Lasch constatait déjà ce « déclin du sens historique » dans les États-Unis de la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle : « Nous sommes en train de perdre le sens de la continuité historique, le sens d'appartenir à une succession de générations qui, nées dans le passé, s'étendent vers le futur<sup>135</sup>. » Cette perte de la conscience historique marque une crise de ce que Durkheim désignait comme le « sens du social<sup>136</sup> », esprit fondamental à instiller aux générations futures afin de partager des références communes à l'ensemble de la nation, donc d'assurer la pérennité de la société politique. Aliénations collectives du passé ou repli dans un passé mythifié, les récits nationaux se voient délégitimés (notamment par des élites globalisées à la tête même des États<sup>137</sup>) au bénéfice des micro-récits personnels et présentistes (avant et « après nous le déluge<sup>138</sup> »), qui justifient bon nombre de luttes identitaires contemporaines. Se posant « [lui]-même comme un roi<sup>139</sup> », le « sujet » des nouvelles cultures contestataires est un produit d'une société (néo)libérale, où règne une surenchère dans la capacité à s'autodéfinir et à faire valoir les particularités de chacun (neurologiques, sexuelles, « raciales », d'âge, de personnalité, de style de vie, etc.). Les droits libéraux sont mobilisés par les néo-sujets afin de faire reconnaître leur *droit à la différence*, au sein d'une « démocratie providentielle<sup>140</sup> » postpolitique, comprise comme un régime de négociations permanentes<sup>141</sup>.

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bon nombre de ces dynamiques identitaires contemporaines s'affirment comme un repli sur les caractéristiques empiriques des individus, de même que sur leurs goûts purement subjectifs, plutôt que sur la reconnaissance du caractère transcendantal de la communauté politique (tout en considérant son incomplétude constitutive), qui unifie l'ensemble des citoyens au-delà de leurs différences. Il est ici question d'une régression narcissique de l'identité<sup>142</sup>, où les individus sont constamment invités à se recomposer, hors d'une subjectivation l'inscrivant dans un monde commun, dans des groupes affinitaires où ils seront amenés à côtoyer, comme dans le phénomène virtuel des chambres d'échos, d'autres néo-sujets qui partagent intégralement leur vision du monde. C'est ce que Jean-Pierre Lebrun appelle « l'entouement » dans des « communautés de dénis<sup>143</sup> », individus s'agrégeant ensemble sur le mode des « réseaux d'allégeance<sup>144</sup> », qui, dans un système cybernétique, vient remplacer le lien sociopolitique, fondé par la souveraineté.

Cette course à la reconnaissance de toutes les particularités<sup>145</sup>, contre le tiers politique, est encouragée par la configuration multiculturaliste de la société, qui éjecte, suivant le principe libéral, toute conception substantielle du commun. Elle représente d'ailleurs « l'idéologie hégémonique du capitalisme global<sup>146</sup> », 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<sup>147</sup> ».

En ce qui a trait à la gauche, historiquement tournée vers la lutte contre les inégalités sociales, la démocratisation politique et véhicule de la critique de l'aliénation capitaliste, sa tendance actuelle de fond est de se vouer, primordialement, aux questions culturelles, prenant la forme d'une « gauche identitaire<sup>148</sup> », centrée sur l'anthropologie technolibérale. Plutôt que d'inviter la société à se conformer à ses idéaux universalistes, soit en réalisant concrètement l'égalité qu'elle porte au pinacle, tel qu'on a pu le voir avec le mouvement ouvrier, celui des droits civiques aux États-Unis ou à travers les différents mouvements féministes dans l'histoire moderne, les nouvelles revendications communautaires prennent un pli victimaire et cherchent moins à faire monde commun qu'à refuser intégralement le cadre politique historique, mais aussi l'idéal transcendantal de Raison, considérés comme intrinsèquement racistes, colonialistes, négateurs des minorités<sup>149</sup>. Suivant ce refus global d'investir le cadre institutionnel, le

---

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

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

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

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

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

147. *Ibid.*, p. 73

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

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



militantisme revanchard se tourne sur les mœurs et les éléments de culture, et participe à brouiller les frontières déjà floues entre public et privé, en favorisant un lobbyisme identitaire ancré dans l'individualisme juridique. Les sujets ne sont plus conçus comme membres d'une communauté, un *peuple*, mais un agrégat de clients ayant des griefs à faire valoir, des demandes de « réparation », suivant la mode du moment<sup>150</sup>.

Mais aussi, si la critique stipule, suivant une certaine grille de lecture soixante-huitarde appliquée à l'ensemble du social, que *tout est politique*, ce qui justifierait ces entreprises, alors, comme le rappelle Alain Deneault, « il n'y a plus de politique, mais d'immédiates vindictes, aujourd'hui vécues sur un mode numérisé et accéléré<sup>151</sup> ».

Ce type de perspective opère donc à partir d'un « anti-institutionnalisme » qui, s'il n'est pas en lui-même intrinsèquement narcissique, fait la part belle à l'opposition à la subjectivation politique, fondamentale pour être à la hauteur de l'idéal démocratique<sup>152</sup>. Cette vision participe à réduire la société à une collection de groupes particuliers, où s'acoquinent sur les ruines du politique les néo-sujets rattachés à des facteurs identitaires réifiés, posés en « communautés » : des amateurs de jeux vidéo, de musique métal, d'influenceurs, de polyamoureux ou de *hackers*, les adeptes de la *manosphère* ou les propriétaires de chiens de race, les communautés religieuses ou les groupuscules identitaires néo-fascistes, etc. À travers les nouvelles technologies de communication, les néo-sujets ont le pouvoir de s'attrouper entre eux en évitant le mieux possible d'être exposés à l'altérité, et en reproduisant le sentiment reconfortant d'être entre soi.

### Aux racines : malaise dans l'institution scolaire

L'injonction néolibérale à « être soi-même<sup>153</sup> », qu'on retrouve notamment dans le système scolaire postmoderne lorsqu'il est question d'« accompagner » l'élève et non de l'instruire ou de l'éduquer, s'avère une mutation fondamentale vis-à-vis de

---

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

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

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

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

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

l'idéal moderne du sujet politique. En effet, l'idéologie pédagogique actuelle est probablement l'expression la plus saillante d'un refus d'assumer la fonction du tiers, une *différence de place* inhérente au social et qui permet pourtant à l'enfant de se subjectiver. Il n'est plus question de poser des limites à l'élève (en contraignant ses pulsions, en lui apprenant les règles de la langue, à se concentrer, etc.), mais plutôt de l'amener à s'autodéfinir hors de toute référence extérieure. Ainsi, le rôle de l'enseignant, transformé en accompagnateur<sup>154</sup>, est celui d'un facilitateur de la libre expression de l'enfant, sans égard pour la nécessité de l'amener à intérioriser un certain nombre de contraintes préalables, afin de le rendre apte à vivre en société, mais aussi pour qu'il ne devienne pas esclave de ses pulsions. En résulte une constante invitation des élèves à rester coincés dans la toute-jouissance narcissique, considérée comme l'incarnation immédiate de leur être authentique.

Favorisant un enseignement à la carte qui s'adapte constamment aux « besoins spécifiques de l'enfant », la pédagogie contemporaine, qui privilégie une « approche par compétences » et carbure à l'usage des nouvelles technologies, participe à créer des néo-sujets tyranniques, amenés à considérer toute limitation comme inacceptable. En effet, ce refus des enseignants d'assumer une certaine « hiérarchie des places<sup>155</sup> », condition pour l'égalité, renforce le sentiment que rien ne doit résister aux envies de Narcisse, que les contraintes issues du langage, des règles élémentaires de la sociabilité, de l'apprentissage d'une discipline sont une négation de sa singularité. C'est l'effet de ce que Lebrun nomme l'idéologie « démocrate<sup>156</sup> », qui refuse de reconnaître que la maîtresse ou le maître sont en position d'autorité afin de remplir une fonction, celle de transmettre des savoirs et de développer des habiletés qui seront précisément des outils pour l'autonomie individuelle et collective. À la place, il est question de fantasmer une autonomie immédiatement présente chez l'enfant en bas âge, donc *naturalisée*, et où tout manquement aux attentes, comme une certaine incapacité de concentration, demandera l'intervention d'experts fournissant des diagnostics médicaux (dyslexie, TDAH, etc.)<sup>157</sup>. Si ces troubles sont réels, il n'en demeure pas moins que l'on assiste à des surdiagnostics et à une médication excessive dans les sociétés contemporaines, où l'on intervient de façon immanente et thérapeutique sur l'individu dès le plus jeune âge, comme solution *a posteriori* pour faire face aux impasses de la non-subjectivation<sup>158</sup>.

---

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

155. *Ibid.*, p. 216.

156. *Ibid.*

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

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

Cette dynamique de différenciation des profils pédagogiques, alors que les élèves se trouvent au début du processus de socialisation (qui est la condition même de la capacité de se *distinguer* et se *singulariser*), émiette l'enseignement, qui a pourtant aussi vocation à produire des références communes. Ces phénomènes participent d'ailleurs d'une certaine marchandisation du modèle éducatif : « Si on entend faire de la pédagogie différenciée ainsi conçue une sorte de modèle alternatif [à l'éducation classique], écrit Jean-Pierre Le Goff, on oriente l'enseignement vers une logique de prestation de services et d'expérimentation cherchant la meilleure adéquation entre l'offre d'enseignement et les besoins individuels des élèves<sup>159</sup>. »

Cette philosophie pédagogique de l'adaptation<sup>160</sup> pose donc l'autonomie individuelle comme une donnée naturelle, qui ne doit pas être entravée par l'intervention du tiers. L'initiation à l'histoire, au partage d'une culture commune, tendent d'ailleurs à être évacuées au profit d'un relativisme niveleur, qui se focalise constamment sur les particularités et les envies de chacun. Or, comme le souligne Christopher Lasch, « "l'enseignement approprié" aux besoins des étudiants révèle une hostilité sous-jacente au principe même de l'éducation – une incapacité à s'intéresser à quoi que ce soit au-delà de l'expérience immédiate<sup>161</sup> ». Le fait de démissionner vis-à-vis des enfants incapables de supporter l'ennui ou de sortir d'eux-mêmes par l'apprentissage de choses et de faits qui débordent de la réalité actuelle, participe à renforcer le sentiment que le monde se résume à leur arrivée dans l'existence.

Aussi, suivant une logique constante de modernisation, le système scolaire post-moderne fait preuve d'une frénésie particulière à l'égard des nouvelles technologies, censées permettre de s'adapter à un monde en perpétuel changement, afin de rendre un milieu éducatif supposément ennuyeux et statique plus ludique. Ces impératifs d'innovation appartiennent au processus plus général d'éjection de la figure humaine (et ternaire) de l'enseignant au profit d'un système automatisé (et binaire), résultat d'un capitalisme cybernétique qui esseule les élèves<sup>162</sup>. Relevant d'une illusion de « magie », l'usage des technologies pour remplacer l'antique rapport d'enseignement humain donne également l'impression aux néo-sujets qu'ils peuvent maîtriser immédiatement (et même intégralement) le réel, sans résistance potentielle à leur volonté<sup>163</sup>.

---

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

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

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

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

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

En 1992, Gilles Lipovetsky remarquait, dans *Le crépuscule du devoir*, que le nouveau stade hyperindividualiste représente une mutation fondamentale vis-à-vis de l'idéal durkheimien du sujet politique, ancré dans l'éducation morale patriotique : « c'est précisément cette conception de la morale, écrit-il, qui se défait sous nos yeux : l'âge postmoraliste coïncide avec la délégitimation des obligations envers la collectivité et la redignification sociale de la sphère strictement interindividuelle de la vie éthique amputée néanmoins de son caractère impératif<sup>164</sup>. »

L'ère postmoderne est celle où l'école et l'idéal éducatif se voient mutilés d'un rapport concret à une collectivité historique, garante des droits des sujets, mais face à laquelle ils possèdent aussi des obligations (qui se manifestaient notamment à travers le service militaire, le vote, l'effort de guerre, etc.), au détriment d'une « éthique indolore<sup>165</sup> » individualiste et d'une conception abstraite de la liberté comme de l'humanité, cette dernière étant imaginée comme immédiatement unifiée, suivant la doctrine de « droits humains ». Ainsi, la référence au fait humain au sein de l'école libérale-postmoderne passera essentiellement par des cours d'éthique qui portent au pinacle la « tolérance », « l'inclusion » et une conception dépolitisée de la citoyenneté (celle du *citoyen du monde*), venant saper les fondements concrets de cette qualité datant de l'Antiquité. Idéologie de la globalisation marchande, la citoyenneté cosmopolite se présente telle une véritable perversion de l'idéal du sujet politique, car exonérée de toute dette symbolique qui s'incarnerait dans des devoirs vis-à-vis du corps social. Cette notion, soutient Jean-Pierre Le Goff, « sous-tend l'idée d'un lien direct, sans médiation, d'un individu à un autre et, de proche en proche, à l'humanité tout entière, en dehors de toute insertion et de toute médiation<sup>166</sup> ». Elle participe d'une approche qui refuse de considérer la nécessité d'une subjectivation qui s'enracine dans l'éducation, elle-même ancrée dans une communauté politique particulière : « elle reflète, poursuit l'auteur, la tendance de l'individualisme à se prendre pour le centre du monde<sup>167</sup>. » Mais elle nie aussi un fait fondamental, intrinsèque à la réalité du politique, soit, comme le rappelle Vincent Descombes, « [qu']il n'est pas de société, quelle que soit la force de ses convictions démocratiques, qui ne fasse la différence entre le statut de *citoyen* et le statut de *non-citoyen*<sup>168</sup> ».

---

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

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

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

167. *Ibid.*, p. 241.

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

## La perversion contre la démocratie

« Les barbares, écrit Jaime Semprun, ne viennent pas d'une lointaine et archaïque périphérie de l'abondance marchande, mais de son centre même<sup>169</sup>. » Ces barbares, ce ne sont pas les tribus de la préhistoire ou de l'Antiquité, mais des néo-sujets post-modernes, les enfants de la « désobjectivation de masse<sup>170</sup> ».

Quand la société ne se fonde plus sur la fonction ternaire de la Loi, les vannes sont ouvertes pour l'expression la plus débridée des passions, notamment des passions tristes. C'est la dynamique d'une Cité perverse<sup>171</sup> technologique et capitaliste, qui confond décharge immédiate de toutes les pulsions et affirmation de sa singularité. Exonérée de la subjectivation, la personnalité narcissique s'inscrit perversément dans le monde, comme *hybris*, telle qu'en témoignent la généralisation des tueries de masse (*school shootings*<sup>172</sup>, agressions sans objet), du terrorisme fanatique (religieux, d'extrême droite), des incivilités postmodernes (effritement de la politesse, difficulté de partage d'une *common decency*), des violences sexuelles envers les femmes, ou des transgressions des antiques tabous de l'humanité.

C'est dans ce contexte de normalisation de la personnalité narcissique que nous assistons à une nouvelle « brutalisation » des mœurs<sup>173</sup>, non pas faute à la dureté de l'expérience de la guerre, mais plutôt à cause de la « tolérance répressive<sup>174</sup> » des sociétés technolibérales, qui ne posent pas de limite aux comportements asociaux, et donc rendent pratiquement impossible le débat démocratique ou plus globalement la vie collective. En effet, les phénomènes de polarisation idéologique, ainsi que l'oubli des règles élémentaires d'un sain affrontement d'idées, conduisent à la transformation de la scène politique en véritable champ de bataille, où se mènent les *guerres culturelles* des différents groupes identitaires. Lorsqu'il n'est pas question de mobiliser les tribunaux pour régler tous les différends individuels possibles (une « guerre de tous contre tous par avocats interposés<sup>175</sup> »), les néo-sujets se tournent vers les canaux d'immédiateté que sont réseaux sociaux pour décharger leur pulsion régressive sur

---

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

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

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

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

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

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

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

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

De même, la prolifération des *fake news*, mais surtout de ce qu'on a appelé les « faits alternatifs », sont un autre exemple de la dynamique « d'aplatissement du monde<sup>176</sup> » qui marque la postmodernité narcissique, où un relativisme hyperindividualiste invite les néo-sujets à ne pas consentir à la reconnaissance d'une réalité objectivable : « à chacun son réel ». En effet, ce subjectivisme radical peut se comprendre comme un nouveau stade du refus de considérer la séparation du moi et des choses, condition permettant de saisir le caractère objectif du réel, donc d'un certain nombre de *faits*, qui fourniraient la base pour une discussion sur leur sens. Or, c'est plutôt vers une guerre d'hallucinations que l'ère de la « post-vérité » dirige les sociétés contemporaines, où l'immanence marchande peuplée de monades narcissiques, en proie à la perversion, peuvent chacune revendiquer leur *droit à fantasmer la réalité*, abolissant la verticalité qui déterminait la différence entre le vrai et le faux. Dans cette perspective, c'est Deleuze et Guattari qui avaient raison, malgré le caractère militant de leurs écrits, dans *L'anti-Œdipe* et *Milles plateaux* : il faut passer de la « psychanalyse » à la « schizo-analyse<sup>177</sup> ». Le sujet n'est plus un appareil psychique qui doit apprendre à se maîtriser par la rencontre avec le tiers et la formation du surmoi, mais un « corps sans organe », une « machine désirante » composée de flux qui ne demandent qu'à se libérer immédiatement, au détriment des architectures symboliques de la société, dont celles qui font tenir ensemble les institutions politiques.

### **Conclusion : l'auto-hétéronomie narcissique contre le politique**

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

---

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

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

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

Désymbolisation de l'État au bénéfice d'une conception essentiellement organisationnelle, désinstitutionnalisation du cadre éducatif national et libéralisme permissif, politisation des identités individuelles, refus généralisé de l'autorité, repli des individus sur leurs déterminations empiriques, déclin du sens de la collectivité et de la continuité historique : les « sociétés » capitalistes-postmodernes, que Freitag qualifie de « totalitarisme systémique<sup>178</sup> », n'arrivent plus à produire de lien politique en mesure d'assurer un monde commun. Cette mutation est l'expression plus générale de la crise de la subjectivation politique, qui instituait un citoyen au-delà d'une certaine fixité uniquement culturelle, sans tomber dans l'immédiateté de l'homme abstrait, perverti en néo-sujet détenteur de tous les droits et à l'abri de tout devoir qui fonderait sa responsabilité à l'égard du monde, agissant comme garant de son *autonomie*. Le néo-sujet, qui se fantasme comme le *premier homme* passant de l'hétéronomie à l'autonomie, est en fait une monade narcissique, repliée sur ses pulsions les plus primitives, et son sentiment d'autarcie ne provient que de son incapacité à reconnaître l'objectivité du monde, au-delà d'elle-même. Le fait d'être collé directement sur son moi le rend esclave de ses envies les plus immédiates, l'amenant à être en fait *auto-hétéronome*, c'est-à-dire auto-dominé faute de rencontre avec l'autorité de l'altérité, du symbolique, qui fonde l'être-ensemble, mais aussi – et surtout – la liberté subjective.

---

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





# Les dynamiques de l'infantilisation contre l'autorité scolaire

Dominique OTTAVI  
Université Paris-Nanterre

L'école rencontre des difficultés de plus en plus pressantes, aujourd'hui regroupées dans la notion de crise de l'autorité. Les symptômes concernent tous les sens de ce terme d'autorité, car le travail scolaire suppose organisation et règles, mais ce qui les justifie est un but plus lointain : le partage d'une culture, de savoirs estimés nécessaires pour le travail comme pour l'autonomie du citoyen. L'autorité scolaire renvoie enfin à la reconnaissance des personnes qui incarnent ce savoir et ces buts de l'institution scolaire. Autrefois objets d'un consensus suffisant, ces formes de l'autorité sont déstabilisées alors que la scolarisation de masse s'est imposée dans les divers pays dits développés et que l'école, au sens large, constitue encore un pilier de nos sociétés. La recherche d'explications ponctuelles de ces problèmes récurrents risque de fermer l'horizon en identifiant des coupables, que les torts soient attribués aux méthodes pédagogiques, aux parents démissionnaires, au non-respect de la discipline, à la baisse du niveau et des exigences, sans compter les troubles « dys », etc.<sup>1</sup>. Inversement, l'horizon d'une réforme générale, pour l'adapter aux circonstances changeantes de l'histoire, a pu apparaître à la fois comme inéluctable et quelque peu mythique. Entre ces extrêmes, des « changements sans réforme », selon l'expression d'André Robert, ont pu se succéder, se substituant sans bruit aux projets des débuts, capables d'exposer leurs principes, comme ce fut le cas en France dans le grand moment scolaire qu'a représenté la Troisième République<sup>2</sup>. Si ces projets pouvaient donner lieu à discussion ou opposition, ils se prêtaient aussi à une dénonciation de l'écart entre théorie et pratique. Mais c'est en silence et souterrainement que ces changements silencieux s'opèrent sur le long terme, derrière des discours flottants et des néologismes sous lesquels il faut retrouver ce qui est véritablement en question. C'est pourquoi il convient de dépasser la description et le diagnostic pour saisir les dynamiques à l'œuvre dans une plus longue durée. Ce recul de l'autorité nous

---

1. L'un des derniers témoignages est celui d'Ève Vagnerlant, professeure en collège, nous présente sa vie professionnelle au quotidien, dans un livre intitulé *Un prof ne devrait pas dire ça. Choses vues et choses tues*, Paris, L'Artilleur, 2023.

2. André Robert, « La Quatrième République et les questions de l'égalité et de la justice dans l'enseignement du second degré : le changement sans la réforme », dans Renaut d'Enfer et Pierre Kahn (dir.), *En attendant la réforme. Disciplines scolaires et politiques éducatives sous la IV<sup>e</sup> République*, Grenoble, PUG, 2010, p.17-36.

paraît devoir être situé dans une série de glissements qui concernent, au-delà des problèmes visibles et explicites, normes, valeurs et représentations, ainsi que les théories. Des transformations qui conduisent à mettre les sujets dans une position de dépendance et d'ignorance qu'on peut juger infantile, en dépit de l'apparence d'une autonomie croissante.

L'autonomie et l'accomplissement de l'individu se sont vus subvertis par la modernité, au sens étendu de ce terme ; les systèmes scolaires démocratiques ont accompagné une modification profonde du rapport à l'enfance dans la culture, non seulement dans l'affectivité comme l'a montré Philippe Ariès. Le rapport au savoir et à sa transmission dans nos sociétés, la valeur qu'elles leur accordent, les fonctions qu'elles leur assignent, ont pu conduire à l'instauration de nouvelles normes concernant la place respective des générations, et à l'idéal d'apprendre par soi-même, loin de l'institution scolaire. Nous proposons donc de repérer et d'identifier, à titre de symptômes et sans prétendre en faire des causes des changements sociaux, des moments de cette crise de l'autorité. À la suite des analyses d'Umberto Eco, on peut d'abord remonter à l'interprétation de l'histoire en termes de progrès, dans la mesure où cela implique des représentations de l'enfance et de l'âge adulte. C'est une certaine vision du progrès qui permet ensuite de mettre l'enfant au centre de l'éducation, une étape de l'ébranlement de l'autorité scolaire. On se demandera toutefois si cette exaltation de l'enfance qui a caractérisé la modernité pédagogique survit aujourd'hui aux modifications de la formation des adultes, d'une part, et à la généralisation des technologies numériques, d'autre part.

## Les nains sur les épaules des géants

Umberto Eco a remonté loin dans l'histoire pour éclairer la dynamique de l'innovation dans la culture ; à cette occasion, il montre que l'ébranlement de l'autorité du savoir est constitutif de la modernité occidentale. En 2001, dans un livre intitulé *Sur les épaules des géants*, il a revisité une métaphore médiévale, un *topos* qui s'est fixé au XII<sup>e</sup> siècle. Des nains qui se tiennent sur les épaules de géants, voilà une image qui synthétise et exprime la reconnaissance de la dette envers les générations précédentes, hériter des ancêtres « géants » étant la condition de la poursuite de la connaissance. L'histoire et les sources de cette image restent obscures, et Eco cite ainsi sa fixation chez Jean de Salisbury : « Bernard de Chartres disait que nous sommes comme des nains juchés sur les épaules de géants, de sorte que nous puissions voir plus loin qu'eux, non pas en raison de notre taille ou de l'acuité de notre vue, mais parce que, étant sur leurs épaules, nous sommes plus hauts qu'eux<sup>3</sup>. »

---

3. Umberto Eco, *Sur les épaules des géants*, Paris, Grasset, 2018, p. 23. L'idée est attribuée à Bernard de Chartres au XII<sup>e</sup> siècle par Jean de Salisbury.

Mais c'est bien pour interroger les années 2000 que l'historien nous entraîne dans les dédales de son interprétation de ce thème ancien, à cause de l'ambiguïté d'un détail : les nains juchés sur les épaules des géants peuvent « voir plus loin qu'eux ». Faut-il considérer que les « nains » poursuivent au présent une entreprise de connaissance initiée par leurs ancêtres, envers lesquels ils marquent donc leur révérence, ou bien faut-il considérer ces nains comme supérieurs aux géants parce que, juchés sur leurs épaules, ils voient forcément plus loin qu'eux ? Dans un premier temps, Eco fait appel, malgré son anachronisme dans ce contexte, à la notion psychanalytique de meurtre du père, considérant qu'au XII<sup>e</sup> siècle, se fixe par cette image une vision assez optimiste de l'histoire chrétienne, qui envisage un progrès : les contemporains ont le devoir de surpasser leurs ancêtres, dont l'héritage permet ce dépassement, ce qui suppose en même temps de reconnaître leur supériorité et de rejeter leur autorité pour progresser ! Il y aurait bien en tout cas une mise en cause de l'autorité dans cet orgueil des « modernes » (un terme qui émerge justement au XII<sup>e</sup> siècle), un refus de tradition, de répétition de connaissances héritées et validées par les « pères » (ou les mères, le genre des ancêtres n'étant pas ici en cause, l'objet étant l'ordre des générations). Si la séquence ainsi interprétée ouvre la possibilité de penser la modernité comme innovation, Eco lui accorde un sens supplémentaire : si les Modernes, dit Eco, « tuent » la génération qui les a portés, c'est généralement en faisant appel à une autorité encore antérieure : « L'éloge des plus anciens est le geste par lequel les novateurs vont rechercher les raisons de leur propre innovation dans une tradition que leurs pères ont oubliée<sup>4</sup>. » Une autorité plus lointaine que celle qui est immédiatement dépassée joue au profit de l'innovation. Des exemples en tous domaines peuvent illustrer cette idée : Copernic lui-même renoue avec un héritage platonicien et pythagoricien, la Renaissance se réfère à l'Antiquité, les Romantiques allemands redécouvrent châteaux et mythes médiévaux embrumés. Autrement dit, du point de vue qui nous occupe, la valeur de l'innovation se légitime par une autorité antérieure qui permet la rupture avec l'autorité du présent, celle incarnant la tradition. L'innovateur, suggère Eco, est un *puer senilis* qui dépasse par sa sagesse ce qu'il a pu apprendre.

En prolongeant ce mouvement dialectique entre tradition et innovation, on peut discerner dans la modernité éducative des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles une nouvelle forme de la critique de la tradition par la jeunesse des nouvelles générations. Plutôt que, sur un héritage plus ancien de la culture, le rejet s'appuie sur un état primitif ou naturel de l'humanité, tandis que l'homme, y compris ses facultés supérieures, se trouve objectivé par les sciences de la nature.

Dans un deuxième temps, cette transformation aide à penser le modèle d'apprentissage qui prévaut aujourd'hui sous le vocable d'apprentissage « tout au long de la vie »,

---

4. *Ibid.*, p. 21.

le sujet étant convié à s'orienter de manière volontaire et autonome dans une multitude de connaissances désincarnées. On interrogera enfin le recours aux nouvelles technologies en tant que médiation vers le savoir. Là encore, une grande liberté individuelle cache une dépendance et un rapport infantile au savoir constitue un risque.

## L'enfant contre l'autorité

Pour Hannah Arendt, ce sont les doctrines éducatives et idées nouvelles considérées comme un « salmigondis », ou un « fatras » (*Hodgepodge*<sup>5</sup>) d'idées issues de l'Europe centrale qui mettent en péril la transmission des savoirs, la tradition et l'autorité du passé ; contemporaines, ces théories incitent à pratiquer, pour définir les programmes scolaires, la politique de la table rase. Elles répercutent quelques lieux communs comme la dénonciation de la routine, du verbalisme, de l'autoritarisme, du recours abusif à la mémoire... Le diagnostic d'Arendt anticipe un conflit manichéen qui a figé par la suite les positions pour ou contre l'innovation, le conflit entre la critique de l'éducation dite traditionnelle et les pédagogies inspirées par l'étude de l'enfant, amorcée au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>.

Le propos d'Arendt était aussi profond qu'allusif, mais on doit lui accorder d'avoir repéré une nouvelle dynamique historique, qu'elle connaissait plus qu'elle ne le dit, par sa famille, et qu'elle percevait à travers l'éducation progressive américaine. Peut-être fait-elle allusion à la tradition protestante d'éducation des jeunes enfants, incarnée par exemple par Oberlin, un précurseur de l'école maternelle. Peut-être, dans l'ensemble qu'elle vise, peut-on voir une allusion au mouvement *Biedermeier* qui exaltait l'intimité familiale et le soin aux jeunes enfants ? Elle ne pouvait ignorer les successeurs de Rousseau, comme Johann Friedrich Pestalozzi. Sur le plan de la discipline, Pestalozzi surprenait ses contemporains par la liberté qu'il accordait aux enfants, notamment dans l'expression orale, pièce maîtresse de son enseignement. Prolongeant la pensée sensualiste, ce dernier mettait aussi l'éducation des sens avant l'acquisition de connaissance, donnant ainsi une place centrale à l'activité de l'élève, promise à un grand succès dans les pédagogies des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

On oublie souvent que le grand moment réformateur qu'a été la Troisième République en France, s'inspirait encore largement de cet héritage sensualiste. Ferdinand Buisson (1841-1932), le célèbre directeur de l'enseignement primaire qui

---

5. Hannah Arendt, « La crise de l'éducation », dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989 [1961], p. 223-252. Voir Dominique Ottavi, « La crise de l'éducation d'Arendt dans son contexte : Hannah Arendt face aux critiques de l'éducation progressive », dans Alain Vergnioux (dir.), *Grandes controverses en éducation*, Berne, Peter Lang, 2013, p. 97-115.

6. Pour un approfondissement des développements de ces théories et de leurs enjeux, voir David Auclair, *Moralité, autorité, normalité. Critique des courants organicistes du développement de l'enfant*, Bruxelles, Peter Lang, 2022.

fut l'artisan de la création de l'école primaire obligatoire, gratuite et laïque, préconisait sur le plan pédagogique la méthode intuitive. Cela signifie faire appel aux sens et au concret, stimuler l'activité intellectuelle par l'expérience, ce qui est tout à fait dans le prolongement du sensualisme. Sur le plan politique, ce type de méthode fut associé à l'émancipation citoyenne, parce que l'apprentissage, rendu plus naturel, devait alléger les contraintes de la discipline héritée des écoles religieuses et favoriser l'autonomie individuelle. L'article très développé sur Pestalozzi, dans le monumental *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* dirigé par Buisson, a valeur de symbole. Rédigé par James Guillaume, militant libertaire disciple de Bakounine, collaborateur de Buisson dans la mise en place de l'école laïque, il demeura dans la réédition du *Dictionnaire* en 1911. Dans ce contexte où dominait le projet d'émanciper la raison des tutelles de l'Ancien Régime et de la religion catholique, les progrès discrets de la psychologie de l'enfant n'avaient pas encore d'influence visible.

Mais très vite, la pédagogie a été appelée à se fonder, plutôt que sur une philosophie politique, sur la connaissance scientifique de l'enfant, et principalement la psychologie. La science, ou plutôt une croyance en son pouvoir de dire le vrai sur l'éducation, va constituer une nouvelle autorité, en suscitant des inquiétudes, mais aussi des enthousiasmes, comme lorsque l'inspecteur d'écoles primaires Roger Cousinet déclare en 1954, encore : « La psychologie de l'enfant ronge peu à peu la pédagogie. On saura un jour si bien ce qu'est un enfant, et par conséquent ce qu'il peut être, qu'il paraîtra absurde, et qu'il sera vain, de chercher ce qu'il doit être<sup>7</sup>. »

L'instruction, le fait d'apprendre, et aussi l'éducation morale, au lieu d'être orientés par des finalités politiques, se sont trouvés rabattus sur le développement, comme si on pouvait mesurer leur légitimité et leur efficacité à l'aune d'un développement naturel de l'enfant.

Ce processus a été jalonné de quelques étapes cruciales.

Que le développement prenne une place prépondérante dans l'éducation, autrement dit que l'influence des générations antérieures et l'entrée dans la culture soient considérées comme des violences contraires à la nature des enfants n'aurait pu s'imposer sans l'évolutionnisme.

La philosophie évolutionniste n'a pas eu tout de suite l'éducation comme champ d'application, c'est indirectement qu'elle l'a influencée. Les enjeux éducatifs en sont pourtant perceptibles déjà chez Charles Darwin. En 1877, son « Esquisse biographique d'un petit enfant<sup>8</sup> » ouvre la possibilité de la *Child Study* à laquelle les

---

7. Roger Cousinet, « Réflexions pédagogiques », *L'École nouvelle française*, Paris, Presses d'Île-de-France, 1954.

8. Charles Darwin, « A biographical sketch of an infant », *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, vol. 2, no 7, juillet 1877, p. 285-294. Voir Dominique Ottavi, *De Darwin à Piaget. Pour une histoire de la psychologie de l'enfant*, Paris, CNRS, 2016.

psychologues américains donneront toute son ampleur dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'observation très précise de son fils nouveau-né concerne la motricité, puis les actes intentionnels, puis le domaine perceptif et relationnel. Encore aujourd'hui la précision de ce travail peut susciter l'admiration, car, certes, d'autres observations ont précédé, mais elles n'avaient pas le même objet, c'est-à-dire l'enfant humain biologique, dont l'intelligence s'éveille en même temps que le corps étend son expérience sensorielle et motrice. Avec Héroard par exemple, le médecin de Louis XIII, il s'agit encore de surveiller des talents du futur roi ; chez Itard, qui a voulu éduquer l'enfant sauvage nommé Victor, une foi sensualiste conduisait à vouloir d'un seul coup réparer l'absence d'éducation. Darwin s'intéresse à l'enfant en tant que vivant, à un développement qui mène certes son intelligence plus loin et notamment à la vie sociale complexifiée par le langage, mais qui émerge graduellement du règne animal. Ce qu'il observe est l'énergie fournie par le nouveau-né pour agir, pour se mouvoir, pour modifier son environnement. Darwin n'a pas poursuivi sa réflexion du côté de l'éducation, il a d'ailleurs voulu interrompre son observation quand l'enfant qui commence à parler, qui apprend, ne permet plus d'accéder à son activité purement spontanée. Il ne souhaitait pas aborder le développement psychologique au-delà des toutes premières années.

Mais les successeurs de Darwin s'en sont chargés. Son disciple allemand, Ernst Haeckel (1834-1919), s'est inspiré de l'embryologie pour relier, dans une théorie dite de la recapitulation, toutes les formes de vie et d'activité dans un progrès, de telle sorte que chaque individu porte en lui la mémoire des organismes qui l'ont précédé. Il a permis ainsi l'hypothèse selon laquelle l'intelligence de l'enfant pendant son développement témoignerait des états antérieurs du psychisme, depuis l'humanité primitive. Sans entrer dans les détails de cette origine de la curiosité pour le psychisme infantin, on peut signaler que l'idée de stades du raisonnement en procède, mais surtout que cette conception a ouvert la porte à l'idée que l'intelligence suit son propre chemin de développement, au contact de l'expérience, et que toute éducation sous les formes anciennes d'une entreprise est contraire à la nature...

À partir de là, selon la formule de James Sully (1842-1923), les savants se sont penchés sur les berceaux, manière poétique de dire que la psychologie du développement s'impose au détriment d'une pédagogie inspirée de la philosophie ou de l'expérience, comme la science légitime pour fonder l'éducation. N'est-ce pas pour le meilleur et pour le pire que s'inaugure ainsi la « bébéologie », pour reprendre un terme récent ? Pour le meilleur, la psychologie du développement a montré l'importance du développement précoce et l'intelligence de l'enfant. Pour le pire, elle a considéré cette intelligence comme un fait biologique avant tout, incitant à penser que son développement optimal s'effectuait sous l'égide de l'évolution plutôt qu'avec l'apport de la culture.

Ainsi entre en scène explicitement et précocement un conflit entre transmission de savoir ou de culture et formation issue du développement naturel, qu'Hannah Arendt a si bien identifié.

Ce vaste mouvement a contribué à un idéal nouveau, une pédagogie scientifique, à cet égard, Édouard Claparède (1873-1940), physiologiste suisse devenu psychologue de l'enfant, a donné au conflit entre la nature émancipatrice et la tradition oppressive, une forme claire. Son ouvrage, *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, dont la première édition remonte à 1905, et réédité de nombreuses fois depuis<sup>9</sup>, met en place cette polarité. La devise de l'Institut Jean-Jacques-Rousseau qu'il fonde en 1912, *Discat a puero magister* (« Le maître apprend de l'enfant »), exprime la rupture avec l'éducation antérieure qu'introduit la pédagogie expérimentale, que Claparède souhaite sur le modèle de la psychologie expérimentale ; ce propos illustre son potentiel de dévalorisation de l'enseignement : « Ce ne sont pas les maîtres d'école qui ont, les premiers, proclamé la nécessité d'une étude impartiale et objective de l'enfant ni qui l'ont entreprise. Ceux-ci, suivant paisiblement leur ornière, ne paraissent guère avoir ressenti beaucoup d'étonnement à l'égard de leurs petits disciples. » Claparède ajoute, plus loin : « L'éducation de l'enfant doit se faire du dedans, non du dehors<sup>10</sup>. » De là, l'importance accordée à la notion d'intérêt spontané de l'enfant, qui doit guider l'éducateur.

On peut trouver la même conception de la modernité pédagogique chez Alfred Binet (1857-1911), l'inventeur de la mesure de l'intelligence, surtout dans son dernier livre, *Les idées modernes sur les enfants*. Rappelons que le ministère public lui a demandé, au moyen de ses épreuves psychologiques standardisées, une rationalisation de l'apprentissage et de la scolarisation des élèves qualifiés de « débilés ». Il condamne vigoureusement l'éducation et l'instruction qui imposent à l'enfant les projets des adultes, au détriment de sa nature qui devrait pouvoir s'épanouir. Chez Binet, ce n'est pas la notion d'intérêt, mais celle d'exercice qui occupe, sans doute, la première place. Il préconise un apprentissage en soi, détaché des savoirs à transmettre, « apprendre à apprendre ». Elle signifie chez Binet que l'enfant doit perfectionner son intelligence, son attention, sa mémoire, par l'entraînement, de la même manière qu'on peut exercer le corps pour le fortifier et acquérir certaines habiletés. À partir de là, pratiquer l'*orthopédie mentale*, à l'aide d'exercices. C'est ainsi qu'il invite l'élève, par exemple, à mémoriser les objets collés sur un carton qu'on lui montre pendant quelques secondes (on retrouve cela dans les épreuves de tests) ; il oppose cette mémoire cérébrale, biologique, à celle qui retient les paroles du maître, considérée comme artificielle et contrainte. Le passage suivant associe enseignement verbal, répétition et passivité :

Ce qu'on a surtout reproché aux vieilles méthodes universitaires, qui, bravant les critiques les plus justes, continuent de régner en souveraines, c'est de consister en

9. Voir Édouard Claparède, *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale* (1905), réédition, coordination par Andrea Capitanescu Benetti et Olivier Maulini, Paris, L'Harmattan, 2017.

10. Édouard Claparède, *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, Genève, Kündig, 1926, p. 37 sq.

leçons verbales que le professeur prononce, et que les élèves écoutent passivement [...] l'idéal pour lui [l'élève] est de réciter sans faute, faire fonctionner sa mémoire, réciter ce qui est dans le manuel, et le répéter à l'examen avec habileté. Là, on le juge par les effets de sa parole, de son bagout, par le paraître<sup>11</sup>.

À un enseignement basé sur la leçon et le langage, Binet préfère donc l'activité en tant qu'exercice, ou encore la « gymnastique mentale ». Dans la suite du passage, Binet révèle encore plus le sens de l'activité : il critique également l'enseignement « socratique », qui passait à l'époque pour actif parce qu'il laisse à l'élève la possibilité de s'exprimer et de dialoguer avec les professeurs (Kant, dans ses *Réflexions sur l'éducation*, fait l'éloge de ce choix). Il dénonce alors la gratuité des joutes « oratoires » auxquelles cela donne lieu, qu'il considère comme un pur simulacre de pensée.

Ainsi, l'oscillation de l'ancien et du nouveau, mise en évidence par Umberto Eco, se renouvelle avec la figure de l'Enfant. Le nouveau venu incarne la contestation de l'Ancien ; en réinterprétant la métaphore, on peut en faire le représentant d'un état archaïque ou primitif, un « avant » où s'observent des aptitudes authentiques. On attend désormais des nains qu'ils soient pleinement des nains, tout en leur reconnaissant la supériorité d'être les derniers arrivés. D'une certaine manière, Darwin l'annonçait, quand il se désintéressait du nourrisson qui grandit, l'étude de sa nature a conduit à l'attente que l'enfant soit un enfant, qu'il révèle sa nature à cette étude qui l'objective. Ce face-à-face avec le regard scientifique ne peut que discréditer l'influence des adultes tels que parents ou éducateurs, à partir du moment où leurs comportements sont jugés empiriques ou retardataires par plus expert qu'eux.

L'idéal apparaît d'un individu qui, depuis le début de la vie, et en fonction de sa nature, se construit lui-même, s'adapte et se développe ; sa force est de compléter la conception philosophiquement libérale de l'individu autonome, but poursuivi par une éducation démocratique. Il n'y a donc plus vraiment de raison pour qu'apprendre reste le privilège et le devoir de l'enfance et de la jeunesse, le paysage intellectuel est ainsi balisé pour que l'apprentissage se fasse tout au long de la vie, et que l'école se fonde dans un continuum de procédés visant sans cesse l'adaptation de l'individu, sous couvert d'en favoriser l'indépendance.

## Quand apprendre infantilise

La mise en valeur de l'activité autonome a dépassé le cadre de la pédagogie et de la psychologie de l'enfant, pour remanier les limites et la nature de l'apprentissage. À la faveur des inventions éducatives favorisant le développement de l'enfant et l'activité autonome, c'est l'activité d'apprendre elle-même qui s'est modifiée pour se

---

11. Alfred Binet, *Les idées modernes sur les enfants*, Paris, Flammarion, 1909, p. 137.



rapprocher de plus en plus de l'adaptation. C'est ainsi que nous pouvons lire, dans des transformations récentes des conditions de circulation des connaissances, des effets de ce mouvement plus profond. Il s'agit d'abord de l'apprentissage tout au long de la vie, et ensuite de la place des médias numériques.

Concernant le premier point, bien que l'écart puisse paraître important entre l'histoire qui aboutit à l'enfance « infantilisée » et les problèmes de nos sociétés contemporaines, on peut mettre en relation la conception de la connaissance qui s'impose dans les sociétés dites développées et une conception de l'apprentissage qui s'étend à tous les âges. L'aptitude générale des individus à apprendre, et à s'adapter à un monde en perpétuel changement<sup>12</sup>, n'a plus à s'alourdir, tendanciellement, d'un héritage du passé.

La « société de la connaissance » (promue en Europe par la Stratégie de Lisbonne en 2002) constitue un nouveau cadre pour les politiques éducatives, dans lequel peut s'accomplir la dilution de ce qui reste l'autorité scolaire ainsi qu'une infantilisation des adultes, quand l'apprentissage tout au long de la vie devient la norme, et tend à effacer les positions générationnelles, comme l'autorité due à la reconnaissance d'une maîtrise, qu'il s'agisse de savoir, de sagesse ou même de compétence. Cette évolution est en fait la déclinaison d'une philosophie initialement appliquée à la gestion, la théorie du capital humain, formalisée notamment par Gary Becker (1930-2014)<sup>13</sup>. Cette philosophie qui crédite l'individu (à tout âge) de la capacité de faire les choix rationnels pour obtenir un retour sur investissement peut revendiquer l'individualisme et le libéralisme, puisqu'elle allège le poids des institutions sur les parcours individuels. Comme dans la philosophie d'Herbert Spencer, le sujet est appelé à s'affirmer, à s'évaluer, en ne se comparant qu'à lui-même et en faisant fi du commun, le meilleur étant attendu dans ce genre de théorie comme le résultat naturel du libre jeu de la concurrence<sup>14</sup>.

Des sociologues comme Christian Laval ou Jean-Pierre le Goff se sont émus de son application à l'éducation<sup>15</sup>. L'enfant et le jeune peuvent-ils en effet être pensés selon le nouveau paradigme, comme des individus possesseurs de capacités à rentabiliser, à gérer ? Les promesses de l'éducation tout au long de la vie sont ambiguës, la libération du verrou scolaire et de la différence entre générations plaide en apparence pour plus d'autonomie et d'émancipation, mais c'est pour placer les individus

---

12. Zygmunt Bauman a qualifié de « liquide » la société qui n'octroie plus de place ni de fonctions aux individus incités à s'adapter au changement perpétuel.

13. Gary Becker, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, New York, National Bureau of Economic Research, 1964.

14. Voir les analyses de David Auclair sur Spencer, dans *Moralité, autorité, normalité, op. cit.*

15. Christian Laval, *L'école n'est pas une entreprise. Le néo-libéralisme à l'assaut de l'enseignement public*, La Découverte, 2003 ; Jean-Pierre Le Goff, *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 1999 et 2003.

devant de nouvelles limites. En effet, leurs choix risquent fort de se réduire à des options prédéterminées dans un système éducatif qui les enserme de plus en plus longtemps. Michel Foucault avait aussi pressenti la conjonction des idées libérales ainsi représentées et l'augmentation du contrôle<sup>16</sup>.

Pour ne pas trop détailler des exemples qui ne concernent pas le lecteur non européen, nous voudrions résumer les problèmes posés par les récentes réformes en France, à titre d'exemple. Derrière les acronymes peu explicites de « Parcoursup », et de « Afflenet » se trouvent des systèmes de choix des études, au moment du passage du lycée à l'université, puis de l'admission en « master ». Ces systèmes semblent assez typiques d'un encouragement à l'autonomie qui aboutit dans les faits à maintenir les jeunes dans une situation de dépendance et d'ignorance, en d'autres termes, à les infantiliser. Les étudiants doivent exprimer en ligne des choix d'études et d'établissements qui sont traités par algorithmes. Le fonctionnement de ces algorithmes est au mieux incompréhensible, et au pire, secret. Ensuite, cet automatisme peut être revu par des commissions locales qui ajoutent leurs propres critères, pas davantage transparents. Le pire est peut-être, dans le fonctionnement de cet automatisme, l'ajout de critères non scolaires. Un autre terme barbare, l'IPS ou indice de position sociale, contribue à valoriser ou à handicaper la candidature, les étudiants considérés comme favorisés socialement se voyant retirer des points.

Ce genre de conception de l'orientation préfigure ce qui est attendu des travailleurs : davantage qu'une reconnaissance du parcours singulier des individus, ce qui leur est implicitement demandé est de s'ajuster de leur propre initiative à un marché du travail qui n'a que faire de cette singularité, et qui demande l'adaptation permanente.

Tout cela n'est pas du tout perçu comme un progrès de la rationalité et de la justice par les étudiants qui, pour une part, se tournent vers l'enseignement privé ou partent à l'étranger, notamment au Canada<sup>17</sup>.

En fait, c'est dès les années 1960 que le sociologue Joffre Dumazedier a annoncé les risques de cette évolution, tout en la préconisant pour l'avenir : il envisageait l'effacement des contours de l'éducation et de l'école, des frontières entre travail et loisir, au profit d'une formation et même d'une « autoformation » par laquelle l'individu, loin de cheminer de manière de plus en plus indépendante, serait appelé à s'orienter dans les dispositifs et institutions qui balisent son insertion dans la société<sup>18</sup>.

---

16. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004.

17. Hélène Jouan, « Ces étudiants qui choisissent Montréal pour fuir “un système encore très rigide, très théorique” en France », *Le Monde*, 5 septembre 2023 ; en ligne : <[https://www.lemonde.fr/campus/article/2023/09/05/pour-echapper-au-stress-de-parcoursup-de-plus-en-plus-d-etudiants-francais-choisissent-montreal\\_6187877\\_4401467.html](https://www.lemonde.fr/campus/article/2023/09/05/pour-echapper-au-stress-de-parcoursup-de-plus-en-plus-d-etudiants-francais-choisissent-montreal_6187877_4401467.html)>.

18. Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, Seuil, 1962 ; *Penser l'autoformation. Société d'aujourd'hui et pratiques d'autoformation*, Lyon, Chronique sociale, 2002.

Cette « philosophie » qui s'impose par l'intermédiaire de pouvoirs publics qui prétendent suivre le modèle de l'entreprise (en tout cas, un modèle de gestion) n'est choisie par personne et n'est souvent perçue que par ses effets. Les alternatives existeraient pourtant ; ainsi, le sociologue Jean-Michel Berthelot<sup>19</sup> a montré que la réussite ne se confond pas avec l'égalisation absolue des avantages et des handicaps, à partir de cas où des étudiants qui se fixaient un but représentable pour eux réussissaient mieux que s'ils avaient nourri un projet plus ambitieux, mais inatteignable. Cela ouvrirait la perspective d'une pédagogie à l'écoute des parcours individuels.

« Les nouveaux modes de vie, prônant l'émancipation des individus, créent de nouvelles souffrances psychiques », déclarait en 2021 Alain Ehrenberg, l'auteur du *Culte de la performance* qui alertait déjà sur les implications subjectives de relations sociales et professionnelles basées sur la concurrence<sup>20</sup>. Cette souffrance gît maintenant dans l'obligation d'entrer dans des normes sous couvert de choix d'une infantilisation des jeunes comme des adultes. Inversement, on peut craindre une « adultisation » des jeunes, si l'on peut se permettre ce néologisme, dans la mesure où la spécificité du développement et de la formation au sens de *Bildung* n'est plus considérée, et que chacun est censé être autonome par nature. Quoi qu'il en soit, dans l'un et l'autre cas, les voies étroites de la réussite ainsi bornées à l'avance ne correspondent plus à ce qui a légitimé pendant longtemps l'école.

On voit que l'autonomie des sujets dans un apprentissage en expansion peut être mise à mal par les technologies censées la servir, mais devenues des moyens de contrôle. Dans une autre de leurs applications, l'exaltation des moyens de communication en tant qu'instruments de liberté individuelle s'est accompagnée d'effets contraires.

C'est ce qui nous mène au deuxième point : dans quelle mesure les médias numériques, moyen d'émancipation, contribuent-ils aussi à une certaine infantilisation ?

Au premier abord, l'Internet se met au service de l'apprentissage autonome, de l'autodidaxie, il facilite l'accès à l'information. De façon générale, les nouveaux médias permettent, quel que soit le domaine considéré, que l'utopie qu'Ivan Illich imaginait dans *Une société sans école*<sup>21</sup> tende à se réaliser. Rappelons qu'il projetait un avenir où les connaissances circuleraient librement de chacun à chacun grâce au développement de l'informatique, et où l'on se débarrasserait de l'école de masse et de l'enseignement supérieur tel qu'il s'est étendu et prolongé. Illich jugeait que ces institutions, conçues pour être émancipatrices, avaient une action infantilisante sur la société : comme les enfants, les jeunes adultes prenaient l'habitude d'obéir sans comprendre, d'accepter un statut de minorité et de passivité, de se contenter de l'acquisition de diplômes, autojustification de l'institution scolaire davantage que sanction

---

19. Jean-Michel Berthelot, *Le piège scolaire*, Paris, PUF, 1983.

20. Alain Ehrenberg, « Une société peut-elle être fatiguée ? », *Le Monde*, 23 décembre 2021, p. 27.

21. Ivan Illich, *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1971.

de connaissances. Yves Florenne commentait en 1972 : « Depuis quelque temps, des esprits vigoureux militent pour la “déscolarisation” de la société. Peut-être aura-t-il fallu que notre société tout entière fût devenue une vaste école. Et qu’une certaine infantilisation cultivée allât de pair avec une scolarité indéfiniment prolongée<sup>22</sup>. »

Il est techniquement devenu facile d’accéder à des ressources de tous niveaux en très peu de temps, cette inquiétude ne devrait plus avoir lieu d’être. L’injonction du « tout numérique » se fait de plus en plus pressante, et au lieu de réaliser le rêve de la déscolarisation, elle complexifie le *rapport au savoir*. Sans doute, dans le domaine scolaire en particulier, l’enjeu de l’accès a-t-il obscurci cet autre enjeu certes plus difficile à interpréter. Bernard Charlot notamment a montré que l’accès au savoir se heurtait à des facteurs invisibles et subjectifs, souvent socialement explicables, mais indirectement<sup>23</sup>. Tel élève ne peut réussir parce que ses parents ont échoué, telle étude paraît inutile ou illégitime, l’autocensure empêche telle ambition... Il y a là un gisement d’études potentielles pour la pédagogie, et l’on se plaît à rêver d’un nouveau Freinet dans le prolongement de ses travaux sur l’imprimerie à l’école. Quel enjeu, pourtant, de définir pour les contourner les obstacles qui se dressent devant l’auto-didacte ou l’individu qui fait un pas de côté par rapport à l’itinéraire balisé par un curriculum, ou dont le fonctionnement intellectuel ne prend pas la forme attendue ! La réflexion sur le rapport au savoir attire par exemple l’attention sur la confrontation intimidante avec une communauté savante, sur la démarche de tâtonnement, sur l’enjeu de situer dans l’Internet les niveaux d’information.

Cette situation secrète un autre obstacle, un cercle vicieux : s’orienter dans les possibles requiert savoir et compétence en amont ; ces qualités s’acquièrent-elles en plongeant dans le flux des connaissances accessibles ? L’admettre revient à considérer l’individu comme un réservoir d’aptitudes naturelles qui n’ont pas besoin de médiation, de formation, avec, à l’horizon, un rapport transparent aux connaissances. Là encore, on peut trouver ce mélange de liberté apparente et de dépendance qui caractérisent les mécanismes de l’orientation des études. En effet, le sujet qui apprend est dans un sens tout-puissant ; mais à moins d’en être un concepteur, il n’a pas de prise sur les diverses bases de données, algorithmes et moteurs de recherche, dont il reste un utilisateur. L’usager certes peut apprendre, acquérir des connaissances de ces médias ou en améliorer son expérience empirique. Il n’en reste pas moins qu’il subit des technologies.

Rien ne s’oppose dans le principe à ce que l’école effectue une médiation, à ce qu’elle pourvoie à ce besoin de formation en amont du flux des informations. Cependant, outre le fait que le temps lui fait défaut, dès lors que, dès l’enfance, les

---

22. Yves Florenne, « Une société sans école », *Le Monde diplomatique*, janvier 1972, p. 11.

23. Ces questions ont été posées, en France, par les auteurs qui se sont penchés sur le « rapport au savoir », parmi lesquels Bernard Charlot ou Claudine Blanchard-Laville.

individus y sont plongés, un autre obstacle vient de la place symboliquement accordée au savoir, autrement dit, à un rapport au savoir de la société ambiante, et pas seulement de l'individu.

Paradoxalement dans les pays dits développés, le savoir tend en quelque sorte à se « démonétiser », en amont de l'école<sup>24</sup>. Sa valeur émancipatrice a reculé, sous ses différents visages. Elle pouvait tenir à la formation de la personne, depuis l'humanisme de la Renaissance, elle pouvait être l'aiguillon qui pousse le « nain » à dépasser les « géants », à incarner à son tour l'autorité du savoir, ou encore, à l'émancipation républicaine citée plus haut, qui visait, par la diffusion de l'instruction, l'indépendance du jugement. Dans son déclin, la valeur du savoir s'est réduite à un utilitarisme étroit, entendons par là un outil pour l'adaptation professionnelle et le positionnement social, et sa limitation au temps présent. La philosophie évolutionniste du philosophe Herbert Spencer avait annoncé une telle attitude : pour lui, l'évolution biologique de l'homme conduit son intelligence vers la connaissance scientifique et expérimentale ; on pouvait donc abandonner littérature et philosophie au profit des connaissances qu'il qualifie d'« utiles » qui favorisent le progrès matériel et la domination de la nature. Dans cette philosophie, tandis que les œuvres du passé font figure de brouillons, l'individu moderne, et, faut-il ajouter, issu de la civilisation occidentale, représente la pointe du progrès en marche au nom de quoi tout le passé se trouve disqualifié. Aujourd'hui, si cette vision du progrès avec sa valorisation positiviste de la science est mise à distance, un certain utilitarisme demeure, dans la mesure où la demande implicitement faite aux individus est de sélectionner dans les connaissances de toute sorte dont le flux baigne leur expérience, ce qui est supposé les maintenir dans la course au progrès. À la suite des pédagogues modernes qui ont vu dans l'épanouissement de la nature de l'enfant une promesse d'autonomie, on peut estimer que ce processus est libérateur. On peut y déceler au contraire une dépendance à des normes, à une hétéronomie sous l'apparence du libre choix.

Loin de relever ces défis, et de mettre au grand jour la question des finalités de l'école, de ses niveaux et de ses publics, les gouvernements tendent à encourager la généralisation du numérique sans autre considération, dans une vision assez spencérienne du progrès, et sans égard pour la question du rapport au savoir, du point de vue des élèves ou du point de vue de l'enseignement. Les technologies se sont parées d'une aura magique plus ludique et plus moderne, supposée effacer toute la distance qui sépare l'enseignement de ses destinataires. Le numérique et sa supposée attractivité ont, cette fois, fait oublier l'interrogation sur l'activité du sujet. Alors, ce grand pas vers l'autonomie a-t-il été franchi ? En réalité, tout se passe comme si, au lieu de construire le rapport au savoir et de faciliter l'initiative individuelle, d'autres formes d'infantilisation avaient succédé au consumérisme scolaire dénoncé par Illich. Si

---

24. Dominique Ottavi, *Qu'est-ce qu'apprendre ? Rapport au savoir et crise de la transmission*, Bruxelles, Yapaka, 2008.

la pédagogie s'emparait vraiment des nouveaux outils, elle se heurterait encore au divertissement, et à l'envahissement de la vie quotidienne par les services numériques et les médias sociaux. Face à ces évolutions, les mises en garde exprimées dans les années 1980 par rapport, principalement, à la télévision, gardent leur valeur et ont été relayées par des analyses contemporaines.

Dans son livre de 1984, *Il n'y a plus d'enfance*, le spécialiste des médias Neil Postman<sup>25</sup>, a repris et prolongé la théorie de Philippe Ariès sur les modifications du statut de l'enfant dans la culture occidentale. L'enfance disparaît, dit-il, en revenant sur une évolution de longue durée, parce que des contenus indifférenciés sont mis à portée de toutes personnes et de tous âges, sans égard pour leurs besoins éducatifs ou la singularité de leurs goûts. Tout est bon pour le public le plus large possible, rien n'est adressé à personne, pour être destiné à n'importe qui, dans la confusion entre divertissement et information. Pour reprendre une expression de Karl Popper, cette situation produit une éducation clandestine<sup>26</sup> : les médias éduquent, mais ne le disent pas. On peut ajouter que solitude, manque d'autonomie, vulnérabilité peuvent connaître des degrés, et que l'enfant est loin d'être le seul concerné... L'acceptation passive de cette éducation par les médias conduit pour Postman à un effacement des limites entre enfance et âge adulte, les adultes adoptant de plus en plus de comportements autrefois considérés comme infantiles : abandon des repas structurés, consommation de nourritures de type hamburger, spectacles du type *Guerres des étoiles*... L'information partagée, dès avant la popularisation de l'Internet, a également mis à mal la hiérarchisation fondée sur le savoir, ou l'expérience. Dans une famille qui tend à devenir une société d'égaux, le jeune n'a pas plus à apprendre que ses parents n'ont à transmettre. Quant à l'école, dont Ariès considérait qu'elle était un important facteur de la séparation enfant-adulte, elle ne peut que faire figure de vestige du monde ancien.

Ces théories ont eu le mérite de montrer que, probablement, la relation au savoir se tisse en amont de l'école, et même de l'éducation familiale, elles confirment que l'éducation est, comme le disait Durkheim, un *fait social total*. Devant la puissance des médias, elles ont proposé la porte étroite de la prise de conscience et d'un meilleur contrôle et montré la nécessité pour la société de renouer avec des institutions et des choix politiques. Mais un obstacle sérieux se dresse devant les tentatives de résistance aux effets pervers des médias : le monde des adultes est tout aussi exposé que celui des enfants à leur influence. Leur omniprésence ravive le problème posé par Kant dans ses *Réflexions sur l'éducation* comme l'avait pressenti Postman : il faut que les éducateurs aient été éduqués. Des adultes ayant intégré certains comportements peuvent-ils être légitimes s'ils exigent le contraire des plus jeunes ?

---

25. Neil Postman, *Il n'y a plus d'enfance*, Paris, INSEP éditions, 1984.

26. Karl Popper et John Condry, *La télévision, un enjeu pour la démocratie*, Monaco, Anatolia, 1994.

On doit donc se demander dans quelle mesure ces avertissements sont encore d'actualité, ou bien l'évolution de l'univers numérique a-t-elle permis leur dépassement ? Les auteurs qui se penchent sur les développements contemporains du numérique attirent l'attention à leur tour sur les modifications subjectives entraînées par ces usages, et leurs analyses renforcent celles de leurs prédécesseurs. Daniel Cohen<sup>27</sup>, par exemple, a mis en évidence des comportements qui sans être nouveaux s'accroissent, et font glisser de manière inquiétante les adultes vers l'infantile. Il alerte notamment sur l'augmentation illusoire de la puissance induite par le balisage du quotidien effectué par les services en ligne. Roland Gori pour sa part, dans *La fabrique de nos servitudes*, montre comment la fiction anthropologique de l'individu « entrepreneur de lui-même » permet à une autonomie de façade de favoriser le contrôle des comportements. Dans une « démocratie du coup de coude », la nouvelle économie comportementale remplace la vieille notion d'intérêt par la cognition. Les sciences cognitives sont appelées à la rescousse pour optimiser les comportements, notamment par l'exploration du cerveau. Là encore, le langage est court-circuité par l'expertise et l'autorité de la science, pour combler la distance qui pourrait surgir entre l'individu et le comportement attendu. La pratique du *nudge* ou coup de pouce comportemental illustre cette anthropologie réductionniste, dont les limites peuvent donner espoir de s'en libérer : « L'individu social issu des *big data* et de cette économie comportementale, avec ou sans neurosciences, avec ou sans psychopharmacologie, n'a pas d'origine sociale, de goûts singuliers, d'histoire, il n'est que la somme des comportements que le *nudgeur* peut corriger. Pour lui éviter des erreurs et des biais cognitifs<sup>28</sup> ».

Le psychanalyste suggère qu'on a là affaire à une nouvelle forme de servitude volontaire, l'individu isolé étant dans l'illusion que le nuage des technologies veille sur son bien-être et ses intérêts, le dispensant du maximum d'effort en encourageant la cécité sur le prix à payer. Le « tout, tout de suite » des nouveaux services ainsi que l'expressivité immédiate n'entraînent-ils pas, même avec des motifs valables, un sentiment de toute-puissance accompagné de la plus entière dépendance, tous deux, infantiles ? La dépendance caractérise certes l'état social depuis toujours, mais elle est considérablement aggravée par l'opacité de procédures et algorithmes totalement incompréhensibles pour la majorité des usagers, dont la volonté abdique ainsi en faveur de « ceux qui savent », nébuleuse aussi inatteignable qu'anonyme. C'est toute une société qui accepte ainsi passivement de ne pas savoir.

Il est à peine besoin d'insister sur l'intelligence artificielle dont les effets se profilent : le *New York Times* a annoncé début 2023 l'existence d'une intelligence artificielle en cours d'essai, joliment nommée Magi<sup>29</sup>. La confrontation du moteur de

---

27. Daniel Cohen, *Homo numericus. La « civilisation » qui vient*, Paris, Albin Michel, 2022.

28. Roland Gori, *La fabrique de nos servitudes*, Paris, Les liens qui libèrent, 2022, p. 65.

29. Voir le site du *New York Times* ; en ligne : <<https://www.nytimes.com/2023/04/16/technology/google-search-engine-ai.html>>.

recherche traditionnel de Google, face à la concurrence, se trouverait pourvue d'un outil de discussion, capable de fournir à cette occasion une liste d'achats ou bien un choix d'informations. Ce qui se profile ainsi est un pas de plus vers la personnalisation des recherches et donc vers l'augmentation de ce sentiment de toute-puissance, entretenu par un service sophistiqué ; mais l'évolution de ces outils s'éloigne de cette jungle fascinante où il était possible de se perdre comme de trouver, pour restreindre les possibles à un choix automatisé et singularisé. L'intelligence artificielle semble en passe d'aggraver la bulle des filtres dénoncée par Eli Pariser<sup>30</sup>. Manfred Spitzer a, quant à lui, montré comment la singularité succombe à la perte de la vie privée<sup>31</sup> : l'individu se prolonge comme par des pseudopodes par toutes les traces de la navigation planétaire, tandis que son identité se confond avec son image amplifiée dans les réseaux sociaux.

\*  
\* \*

La métaphore rappelée par Umberto Eco montre, au sein de la modernité, une mise en question de la tradition et de la prévalence des maîtres. Ce rapport à l'autorité a favorisé l'autorité scolaire, à cause du rôle du savoir qu'elle met en valeur, mais elle préfigure aussi l'émergence de la figure de l'enfant. L'éducation naturelle rêvée par le XVIII<sup>e</sup> siècle, a été finalement promue par des psychologues qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, ont traqué chez l'enfant les premiers apprentissages et le développement de l'intelligence, une intelligence qui ne se contente pas d'assimiler l'expérience, mais encore évolue biologiquement. Les choses auraient pu en rester à la prudence de Darwin qui refusait de s'occuper de l'éducation, les propositions extrêmes de Spencer auraient pu éloigner ses successeurs de l'idée que les artefacts de la culture sont forcément des obstacles à la révélation des aptitudes de l'enfant, mais dans ce mouvement le Nouveau a encore été dressé contre l'Ancien, jusque dans les théories pédagogiques. À cet égard, le parcours de Jean Piaget (1896-1980) illustre à la fois la force du paradigme et les circonstances qui en ont favorisé la diffusion. En effet, à la fois héritier de Claparède et de Binet, Piaget fut longtemps directeur du Bureau international d'éducation (BIE), intégré à l'UNESCO en 1969. On a en quelque sorte dressé l'enfance contre l'école, en rabattant l'éducation sur un accompagnement d'autonomie considérée comme autosuffisante dès l'enfance, superposée au développement biologique. Au risque de négliger les besoins spécifiques des plus jeunes, le modèle généralisé de l'apprentissage conçu comme un prolongement du développement conduit à négliger l'interdépendance du sujet humain et de la culture, en balisant son parcours dans les limites de l'adaptation au présent fantasmé comme la pointe du progrès.

---

30. Eli Pariser, *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, New York, Penguin Press, 2011.

31. Manfred Spitzer, *Les ravages des écrans. Les pathologies à l'ère numérique*, Paris, L'Échappée, 2019.



Il conviendrait de se débarrasser des malentendus liés au conflit entre des adeptes de la contrainte et des apôtres de la liberté. Les individus contemporains apprennent, au nom de leur autonomie, d'une manière difficilement compatible avec la temporalité d'une formation. Dans cette mesure, l'explication du malaise des jeunes et de la dégradation de leur état psychique pendant la pandémie de 2020 a sans doute été attribuée un peu vite à ces circonstances exceptionnelles. En face d'eux, les adultes se voient dominés par des puissances impénétrables, relayées par des accompagnateurs bienveillants et autres prestataires de services. Des individus à la fois dépendants et habités par un sentiment de toute-puissance, comme nous le montrent les psychanalystes pour le jeune enfant, à la fois centre du monde et atome perdu dans l'infini, attendent des institutions éducatives qu'elles soient parfaites sans pouvoir y reconnaître un passage pour leur émancipation. Une autonomie en forme de solitude s'est déjà installée, plaçant virtuellement face à des savoirs illimités et indéfiniment disponibles, dépendante cependant de puissances technologiques dont l'intelligence artificielle est la dernière déclinaison. La concurrence de ces savoirs déconnectés de tout projet collectif et ouvert, en partie illusoirement, à disposition selon les besoins, l'institution scolaire semble condamnée à l'obsolescence, mais elle devrait, dans ce contexte où l'anomie et le contrôle se prêtent main-forte, pouvoir être un pont entre les individus et la culture où ils prennent place, loin de la liberté sans culture comme du savoir chosifié et instrumentalisé. Un lieu intermédiaire avec ses exigences propres, éthiques, au sens hégélien, susceptible de libérer l'individu de lui-même au lieu de le renvoyer sans cesse à une liberté purement abstraite<sup>32</sup>.

---

32. Voir la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel.



# Discours progressiste et crises des institutions éducatives : l'Horizon 2030 de l'UNESCO contre le sujet

David AUCLAIR  
Université du Québec à Montréal

Vois, par exemple, quand le père prend l'habitude de se comporter comme s'il était semblable à son enfant et se met à craindre ses fils, et réciproquement quand le fils se fait l'égal de son père et ne manifeste plus aucun respect ni soumission à l'endroit de ses parents. [...] Dans ce régime, le maître craint ceux qui sont placés sous sa gouverne et il est complaisant à leur endroit. Les élèves, eux, ont peu de respect pour les maîtres, et pas davantage pour leurs pédagogues. [...] De leur côté, les vieux sont racleurs, ils se répandent en gentillesse et en amabilités auprès des jeunes, allant jusqu'à les imiter par crainte de paraître antipathiques et autoritaires. [...] Tu sais bien qu'au bout du compte, d'une certaine manière, ils ne manifestent plus aucun respect pour les lois écrites, ni pour les lois non écrites, tant ils sont désireux que personne ne soit, de quelque façon, leur maître. [...] Tel est donc, mon ami, repris-je, l'amorce belle et juvénile, à partir de laquelle se développe selon moi la tyrannie.

– Platon, *La République*, Livre VIII

Depuis les années 1980, les politiques scolaires nationales et internationales ont été marquées par une série de rapports gestionnaires à caractères objectivistes. Que ce soit par une pédagogie dite efficace ou par les données probantes, la dérégulation sociale et éducative a réussi à mettre en place les conditions de production d'une « nouvelle économie psychique ». À l'école, il faudrait d'abord et avant tout aimer les enfants, ne pas les contrarier, agir vite et tôt pour dépister les lacunes, manques, carences et performances. Avec cet article, il est question de contribuer aux débats sur les limites morales, psychologiques et sociales des prescriptions normatives pour l'équité, la diversité et l'inclusion (EDI). Le recours systématique aux principes de cette idéologie progressiste force un ciblage de populations dites vulnérables ou à risque. D'un côté, soutenus par l'impression d'une neutralité dans les chiffres, l'inclusion et l'appel à la diversité deviennent un rapport de force pour soutenir des programmes éducatifs qui n'ont pas grand-chose à voir avec un discours

« bienveillant ». De l'autre, déclarer son adhésion univoque aux principes de l'EDI au nom d'une humanité de plus en plus civilisée pardonnerait l'absence de justifications théoriques ou épistémologiques pour traiter de phénomènes complexes comme le développement de l'enfant et les missions de l'école au XXI<sup>e</sup> siècle.

Contre les déterminismes technoscientifiques et positivistes qui conditionnent les pratiques d'intervention dans les milieux de la famille et de l'école, la critique sociologique développée dans ce travail s'appuie sur les médiations sociohistoriques, langagières et cliniques pour montrer de quelle manière les discours progressistes d'aujourd'hui produisent de nouvelles violences et de nouveaux mécanismes de contrôle.

La thèse que nous soutenons sera développée par l'analyse de trois rapports *Horizon 2030* de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO)<sup>1</sup>. En récusant le poids du passé, les politiques inclusives actuelles d'une éducation pour toutes et tous (EPT) adoptent un cadre d'action abstrait qui passe à côté de ses objectifs. Ce discours « horizontaliste » se présente sous les exigences morales du présentisme et du catastrophisme, c'est-à-dire de l'urgence, mais ne discute jamais des fondements épistémologiques sur lesquels il s'appuie. De cette urgence d'agir émerge une lutte de chapelles qui oppose les pratiques traditionnelles et les pratiques dites efficaces. Sans avoir à passer par l'énonciation, de nouvelles formes de subjectivité et de socialisation sont produites par les programmes éducatifs internationaux qui influencent les mécanismes de formation et d'intervention auprès des enfants en rabaisant le rôle et les fonctions du corps enseignant à des modes opératoires d'intervention. Condamné à suivre la nature infantile de l'apprenant sans pouvoir poser de limites, pourtant légitimes, le maître d'école se trouve dépouillé de son autorité, comme tiers, mais aussi et plus généralement comme adulte. Sur ce résidu naît l'empire des perspectives technoscientifiques, organicistes et thérapeutiques.

Dans les faits, l'idéologie progressiste de l'EDI nourrit les pratiques évaluatives systématiques d'une nature normalisée dans le cadre de la nouvelle gestion publique. Ce progressisme s'avère un universalisme abstrait qui présente trois aspects. Le

---

1. Les trois rapports sont dans l'ordre : *Éducation 2030. Déclaration d'Incheon et cadre d'action. Vers une éducation inclusive et équitable de qualité et un apprentissage tout au long de la vie pour tous*, Incheon, UNESCO, 2015 ; en ligne : <Education 2030 : Déclaration d'Incheon et Cadre d'action pour la mise en œuvre de l'Objectif de développement durable 4 : Assurer à tous une éducation équitable, inclusive et de qualité et des possibilités d'apprentissage tout au long de la vie – UNESCO Digital Library> ; *Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'Éducation 2030. Déclaration de Qingdao. Saisir les opportunités du numérique, piloter la transformation de l'éducation*, Qingdao, UNESCO, 2015 ; en ligne : <<https://millenniumedu.files.wordpress.com/2018/11/unesco-qingdao-declaration-2015.pdf>> ; *Consensus de Beijing sur l'intelligence artificielle et l'éducation. Planifier l'éducation à l'ère de l'IA : un bond en avant*, Document final de la Conférence sur l'intelligence artificielle et l'éducation, Beijing, UNESCO, 2019 ; en ligne : <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000368303>>.

premier de ces aspects place l'enfant au centre de la construction du réel<sup>2</sup> en soutenant que la réalité passe par les interactions intellectuelles et affectives de ses activités à travers lesquelles il se construit des représentations du monde. Le second saisit l'autonomie naturelle comme préexistante à l'ensemble des normes et des conditionnements de la vie sociale. Si l'enfant apprend à découvrir le monde par ses actions, c'est que son intelligence et sa morale se construisent à travers les interactions vécues avec d'autres personnes. L'enfant naturellement autonome a toujours été un « objet » de grande importance pour la psychologie développementale. Déjà, au XIX<sup>e</sup> siècle, des médecins et des psychologues férus de théories biologiques et évolutionnistes l'observent pour comprendre et pour agir. Il faut bien dire que l'enfant fait rêver, car, comme l'écrit Jean-Claude Quentel, « par lui, l'homme semble advenir<sup>3</sup> ». Enfin, le troisième aspect prend une forme plus formelle et empirique que les deux précédents, car il permet de traiter et de mesurer les élèves pour ainsi mettre en place les « bonnes pratiques » d'accompagnement sous les principes vertueux de l'inclusion et de la bienveillance. Ces perspectives proactives et prescriptives ne sont pas un corps étranger dans le déploiement actuel de la gestion scolaire et pédagogique dans la mesure où les interventions comportementalistes et pharmacologiques apparaissent pratiquement au même moment avec l'instruction publique.

\*

Les trois rapports de l'UNESCO analysés dans la première partie mettent de l'avant ces trois aspects technoscientifiques pour transformer l'école. Réitérant le vieux rêve libéral organiciste selon lequel la nature fait toujours mieux les choses que les principes qu'on impose, ces transformations pour l'équité, la diversité et l'inclusion contribuent à la fabrique de la nouvelle subjectivité que Jean-Pierre Lebrun a qualifiée de néo-sujet. Dans la deuxième partie du présent article, nous insistons avec la psychanalyse sur la nécessité de repenser les rapports complexes qui nouent le sujet au langage, à la culture et à ses milieux de vie.

Les applications pratiques de l'EDI affichées dans *Horizon 2030* ne sont pas universelles ni neutres. Comme le souligne le sociologue Michel Freitag : « Et il ne faut pas oublier non plus que de telles théories sont loin d'avoir une valeur purement descriptive et explicative : elles ont elles aussi une portée idéologique directement opérationnelle tant au plan “pédagogique” qu'au plan “institutionnel”<sup>4</sup>. » Les postures libérales et moralisatrices de l'EDI, qui se trouvent au cœur

---

2. Le constructivisme forme un archipel. La présente critique porte principalement sur le constructivisme organiciste de Jean Piaget. Dans la lignée du philosophe évolutionniste anglais Herbert Spencer, Piaget construit une épistémologie basée sur les schèmes d'action, les réactions spontanées et les interactions sujet-objet.

3. Jean-Claude Quentel, *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997, p. 19.

4. Michel Freitag, « De la terreur au meilleur des mondes. Globalisation et américanisation du monde :

des derniers rapports de l'UNESCO, ressemblent à de la bien-pensance abstraite de toute réalité, nourrissant finalement ce que le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun nomme la « perversion ordinaire ».

## **L'Horizon 2030 de l'UNESCO comme production de néo-sujets**

Aujourd'hui les institutions scolaires paraissent de moins en moins capables d'imposer des normes pour aider les enfants à s'approprier les éléments culturels de leur société. De plus en plus, les conditions sociales des programmes internationaux et nationaux pour *instruire*, *socialiser* et *qualifier* passent par le marché des industries numériques et comportementalistes – GAFAM, industries pharmaceutiques et services en psychothérapie. Il découle des postures managériales pour rendre l'école efficace et inclusive. Comme le mentionne Jean-Pierre Lebrun :

Nous vivons aujourd'hui dans une collectivité qui se déclare et se veut plurielle, pluraliste, qui évoque des références diverses en fonction des sujets concernés, qui veut prendre en compte les différences culturelles et imposer qu'on les respecte, et cela d'autant plus qu'elles concernent des groupes minoritaires. Il est évidemment incongru dans une telle société de se référer à un Autre dont nous serions tous les obligés, voire les enfants. [...] Mais s'il s'agit plus que jamais de veiller simplement à ce que se poursuivre la transmission de l'*humus humain*, ceci ne peut revenir à vouloir, de ce fait, sauver les anciennes modalités du fonctionnement social<sup>5</sup>.

Dans le contexte actuel, l'école contribue à la *grande confusion postmoderne* qui opère contre le sujet en s'interdisant de le confronter à une forme d'autorité pédagogique. Le poids politique de certains discours relayés par de grandes organisations internationales, comme la Déclaration d'Incheon, contribue à transformer les cadres moraux et pratiques des institutions scolaires pour les adapter aux dynamiques technoeconomiques contemporaines.

---

vers un totalitarisme systémique ? », dans Daniel Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, 2003, p. 362. On peut compléter le propos à l'aide d'un autre commentaire significatif pour notre approche : « Un des domaines où cela est le plus visible est celui dans lequel tendent à fusionner ce que l'on nomme maintenant les systèmes de formation et d'éducation, d'un côté, et les systèmes de la production du savoir technoscientifique, de l'autre » (*ibid.*).

5. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007, p. 132-133.

## La Déclaration d’Incheon et son cadre d’action

La Déclaration d’Incheon s’avère une pièce maîtresse du programme *Horizon 2030* qui fait suite au Forum mondial sur l’éducation tenu à Incheon en 2015 rassemblant « [p]lus de 1600 participants de 160 pays, dont 120 ministres, chefs et membres de délégations, chefs d’agences et hauts responsables d’organisations multilatérales et bilatérales ainsi que représentants de la société civile, de la profession enseignante, des jeunes et du secteur privé<sup>6</sup> ». L’objectif qui fait consensus chez les participants est que l’éducation doit transformer la vie, qu’il y a urgence d’agir et que la nécessité d’adopter un agenda ne doit pas attendre : « Conscients de l’urgence, nous nous engageons en faveur d’un agenda pour l’éducation unique et renouvelé qui soit holistique, ambitieux et mobilisateur, en ne laissant personne de côté<sup>7</sup>. » Respectant les consultations et les objectifs mis de l’avant lors de l’*Accord de Mascate sur l’éducation pour tous*<sup>8</sup> (EPT) en 2014, certaines cibles ont été proposées afin d’atteindre les Objectifs du Millénaire pour le développement (OMD) eux-mêmes orientés par des objectifs de développement durable (ODD).

Dans les trois rapports analysés, c’est l’ODD 4 qui retient l’attention. Il renvoie au principe d’une éducation inclusive pour toutes et tous qui vise à assurer une éducation équitable de qualité afin de promouvoir des possibilités d’apprentissage tout au long de la vie. Le document de l’Assemblée générale des Nations Unies *Transformer notre monde : le Programme de développement durable à l’horizon 2030* poursuit également sa réflexion sous la forme d’un consensus<sup>9</sup>. La réalité changeante de l’économie globalisée réclame de nouvelles fonctions éducatives pour préparer les jeunes au monde de demain. Bref, dans l’urgence, nous retrouvons un discours uniforme où les macro-acteurs de l’économie globalisée participent à la production morale et matérielle du futur. Le discours inclusif et démocratique autour de l’ODD 4 est donc annonciateur d’une grande mutation : les manières de « faire école » doivent changer, et les auteurs proposent des stratégies pour y arriver.

Non sans une certaine ironie, Christopher Lasch souligne déjà très bien au début des années 1980 que l’« action politique demeure la seule défense efficace contre le désastre. [...] Il convient aussi de rappeler dès maintenant que le militarisme et l’emballage technologique ont des racines sociales, économiques et politiques autant que psychologiques, et que l’opposition politique à ces maux, bien qu’elle repose souvent sur des prémisses psychologiques et philosophiques bancales, représente un indispensable prélude à la lutte visant à adapter notre monde à l’humanité<sup>10</sup> ».

---

6. UNESCO, *Éducation 2030. Déclaration d’Incheon et cadre d’action*, op. cit., p. ii.

7. *Ibid.*, p. 7, §5.

8. Lire la Déclaration finale ; en ligne : <[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000228122\\_fre](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000228122_fre)>.

9. Voir ; en ligne : <[https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/Resolution\\_A\\_RES\\_70\\_1\\_FR.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/Resolution_A_RES_70_1_FR.pdf)>.

10. Christopher Lasch, *Le moi assiégé. Essai sur l’érosion de la personnalité*, Paris, Climats, 2008, p. 14.

De cette représentation bancale se dégage déjà un champ sémantique engagé sous deux ordres. Le premier ordre réfère à des concepts comme ceux de *qualité*, d'*égalité des genres*, d'*inclusion* et d'*équité* ; le second renvoie à la croissance et à la nécessité de structurer les systèmes éducatifs en employant les termes performatifs de la nouvelle gestion publique (NGP) : *élargir l'accès*, *accroître le financement en faveur de l'éducation*, *soutenir la mise en œuvre de l'agenda selon les besoins et les priorités des pays*, *garantir la redevabilité*. Le cadre d'action d'Incheon fait donc des prescriptions économiques globales un principe universel pour s'assurer que l'éducation de demain sera de « qualité ». En s'appuyant sur ces deux champs sémantiques qui associent le développement-qualité et la croissance-financement, il existerait une réalité incontournable afin que l'éducation remplisse pleinement ses rôles dans les « sociétés des savoirs ». Selon les signataires de la Déclaration, les deux « réalités » ne peuvent pas être séparées par les instances gouvernementales :

Le recentrage sur la qualité de l'éducation, l'apprentissage et les compétences souligne une autre leçon importante : il est dangereux de se concentrer sur l'accès à l'éducation sans prêter suffisamment attention à la question de savoir si les élèves apprennent et acquièrent vraiment les compétences pertinentes lorsqu'ils sont à l'école. [...] Si le rythme actuel des progrès ne s'accélère pas, nombre des pays qui se trouvent en queue de peloton n'atteindront pas les nouvelles cibles fixées d'ici 2030.<sup>11</sup>

Qu'est-ce qui justifie cet état d'empressement ?

Éducation 2030 doit s'inscrire dans le contexte plus général du développement actuel. Les systèmes éducatifs doivent être adaptés et répondre à des marchés du travail en rapide évolution, aux avancées technologiques, à l'urbanisation, aux migrations, à l'instabilité politique, à la dégradation de l'environnement, aux risques et aux catastrophes naturels, à la concurrence vis-à-vis des ressources naturelles, aux défis démographiques, à la hausse du chômage mondial, à la pauvreté persistante, au creusement des inégalités et aux menaces croissantes contre la paix et la sécurité<sup>12</sup>.

En clair, la Déclaration d'Incheon ne dissocie pas « développement humain » et « viabilité économique ». Cela conduit ses auteurs à survaloriser une « éducation et la protection de la petite enfance afin de veiller au développement, à l'apprentissage et à la santé des enfants à long terme<sup>13</sup> ». Les pratiques enseignantes

---

11. UNESCO, *Éducation 2030. Déclaration d'Incheon et cadre d'action*, op. cit., p. 25, §5.

12. *Ibid.*, p. 26, § 6.

13. *Ibid.*



seront ainsi déterminées par le principe d'adaptation justifié par un discours qui considère que si l'on ne fait rien maintenant, on condamne les enfants à une vie de misère.

Du coup, pour prévenir les critiques, les membres du Conseil d'Incheon avisent que le plan Éducation 2030 n'est pas utilitaire, qu'il s'agit d'une perspective humaniste d'inclusion des populations les plus pauvres et les plus vulnérables. L'ODD 4 ne vise que des cibles relatives à l'éducation inclusive : « ·instaurer des partenariats efficaces et inclusifs ; ·améliorer les politiques relatives à l'éducation ainsi que leur coordination ; ·s'assurer qu'il existe des systèmes éducatifs particulièrement équitables, inclusifs et de qualité pour tous ; ·mobiliser des ressources suffisantes en faveur du financement de l'éducation ; ·assurer la surveillance, le suivi et l'examen de toutes les cibles<sup>14</sup>. » Cette vision réclame des paramètres améliorés d'implantation et de reddition de comptes, mais aussi une volonté politique plus conséquente afin de faire face aux réalités mouvantes du marché du travail au XXI<sup>e</sup> siècle. En s'assurant d'atteindre des objectifs d'assurance-qualité, il serait donc possible de nouer efficacement des partenariats solides aux niveaux local, régional, national et international.

En évoquant constamment l'urgence des nouvelles réalités socioéconomiques, le corps enseignant est sommé de participer à tous les changements de cadres et de contextes pour assurer une meilleure expertise et un plus grand professionnalisme dans l'octroi des services scolaires. Ce que les auteurs nomment le « consensus » surdétermine l'autonomisation gestionnaire des établissements scolaires contre l'autonomie du corps enseignant, et ce, au nom d'une quête permanente d'efficacité devant être mesurée par des données probantes :

Des politiques et des réglementations relatives aux enseignants doivent être mises en place afin de faire en sorte que les enseignants et les éducateurs aient les moyens d'agir, soient recrutés et rémunérés de manière adéquate, jouissent d'une formation et de qualifications professionnelles satisfaisantes, soient motivés, soient déployés de manière équitable et efficace dans l'ensemble du système éducatif, et soutenus au sein de systèmes gérés de manière efficace et efficiente, et doté de ressources suffisantes. Des systèmes et des pratiques d'évaluation de la qualité de l'apprentissage comprenant l'évaluation des contenus, des environnements, des processus et des résultats devraient être instaurés ou améliorés. Les résultats pertinents de l'apprentissage doivent être clairement définis pour les domaines cognitifs, et régulièrement évalués en tant

---

14. *Ibid.*, p. 31, § 16.

que partie intégrante du processus d'enseignement et d'apprentissage. L'éducation de qualité s'attache aussi au développement des compétences, des valeurs, des attitudes et des connaissances qui permettent aux citoyens de mener une vie saine et épanouissante, de prendre des décisions éclairées et de relever les défis locaux et mondiaux. L'attention portée à la qualité et à l'innovation demandera également que l'on renforce l'enseignement des sciences, de la technologie, de l'ingénierie et des mathématiques (STEM).<sup>15</sup>

Les auteurs insistent aussi sur l'objet du développement, de l'éducation et de la protection de la petite enfance (EPPE) pour aider « à détecter, à un stade précoce, les handicaps et les risques de handicap chez l'enfant, ce qui permet aux parents, au personnel de santé et aux éducateurs de mieux planifier, élaborer et mettre en œuvre en temps voulu les interventions visant à répondre aux besoins des enfants handicapés, à réduire au minimum les retards de développement, à améliorer les résultats d'apprentissage et l'inclusion, et à lutter contre la marginalisation<sup>16</sup> ». On peut lire que « [l]e droit à l'éducation est inné et s'exerce tout au long de la vie<sup>17</sup> ». En fait, le droit à l'éducation réfère ici aux seuls droits de la personne à recevoir des services clients personnalisés. D'emblée, cette posture de reconnaissance des droits de chaque « un », comme l'écrit Lebrun, provient d'un rejet de la Loi et de ce qu'implique le fait de vivre comme étant « un parmi les autres ». Le droit de recevoir une éducation doit constamment être repensé, car il n'est en aucune façon une garantie suffisante pour assurer une éducation de qualité qui permettrait l'épanouissement des enfants. C'est trop demander à l'école qui ne doit pas se fondre dans les modes opératoires et productivistes de la société. De plus, comment ne pas y voir un déni complet des fonctions et des normes sociales, historiques, à la base des pratiques enseignantes ? Ajoutons que ce genre de « discours » catastrophistes adopté par les auteurs d'Incheon donnent vie au « démocratisme<sup>18</sup> ». Cela s'avère un mode de gestion et de régulation des corps qui priorise des interactions normalisées par une série de conventions interactionnelles et contractuelles, ce qui, de nouveau, mais en sens contraire, convient très bien à l'esprit thérapeutique du temps, à l'esprit pédagogique du constructivisme et aux politiques libérales capitalistes dites inclusives et innovantes<sup>19</sup>.

---

15. *Ibid.*, p. 33, § 22.

16. *Ibid.*, p. 38, § 35.

17. *Ibid.*, p. 30, § 15.

18. Concept employé par Lebrun dans *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, qui, dans la suite de Lacan, insiste sur les dérives d'un discours démocratique qui ne dépend plus de la limite et des institutions : « Par démocratisme, nous désignons la conception de la démocratie qui se résumerait ainsi : chacun peut faire ce qu'il veut, pour autant que cela ne dérange pas l'autre. Une conception qui fait l'impasse sur la reconnaissance de la perte, de la soustraction de jouissance, dans l'institution démocratique » (p. 165).

19. Sur le fantasme pluraliste libéral qui récusé la limite et les traditions, voir Christopher Lasch, *Un refuge dans ce monde impitoyable. La famille assiégée*, Paris, François Bourin, 2012.

La fusion du management et de l'idéologie progressiste de l'EDI dans la Déclaration d'Incheon nourrit le fantasme libéral de transformer radicalement les sociétés en reprenant tout de la base : former dès les premières années de vie un nouveau type d'individus plus adaptés aux réalités productivistes et informatiques d'un monde à venir. Difficile de critiquer cette illusion évolutionniste bien implantée depuis plus d'un siècle. Comme l'écrit Jean-Pierre Lebrun : « Dans un monde qui prétend à la complétude et à l'inconsistance, on peut avoir des avis différents, mais quiconque s'oppose à la majorité implicite est d'emblée sérieusement discrédité. Non seulement parce qu'il contredit l'esprit du "démocratisme", mais parce qu'il prétend implicitement se soutenir dans cette place d'exception qui ne peut plus avoir cours<sup>20</sup>. » En se cachant derrière une volonté générale univoque qui récuse les mécanismes d'autorité ainsi que la transmission intergénérationnelle des normes sociosymboliques, l'universalisme abstrait de l'UNESCO fait fi de l'idée que l'école s'inscrit d'abord dans un horizon culturel. Cette récusation de la culture transmise par le langage, les gestes et la pensée empêche de recourir à la tradition pour exprimer le réel dans toute son épaisseur historique. Or, il n'y a pas d'autorité hors de la culture et de l'*humus humain* : Hannah Arendt posait déjà cette condition de la transmission dans *La crise de la culture* comme LA condition d'un devenir, voire d'un avenir pour les sociétés. Au contraire, les auteurs d'Incheon affirment que les changements de société doivent apparaître dans une nouvelle structure scolaire *transhistorique* :

Les catastrophes naturelles, les pandémies et les conflits, ainsi que les déplacements internes et transfrontaliers qui en découlent, peuvent traumatiser des générations entières, qui se trouvent privées d'éducation et mal préparées à contribuer au relèvement social et économique de leur pays ou de leur région. [...] Elle dote également les enfants, les jeunes et les adultes des compétences permettant d'éviter les catastrophes, les conflits et les maladies, en vue d'un avenir durable<sup>21</sup>.

Par des formations adaptées, informelles, orientées vers l'avenir, les sociétés doivent s'assurer d'atteindre l'ODD 4 et les objectifs de l'EPT. En implantant les technologies numériques par le biais des outils de technologie et de communication (TIC), il sera enfin possible d'horizontaliser les pratiques éducatives et professionnelles dans un monde devenu dangereux et incertain. Les enfants pourront alors poursuivre leur instruction même en cas de conflits.

Réitérant ainsi les politiques positivistes et libérales du XIX<sup>e</sup> siècle pour tendre vers une « bonne morale de l'homme industriel », il faudrait collecter des données

---

20. Jean-Pierre Lebrun, *op. cit.*, p. 173.

21. UNESCO, *Éducation 2030. Déclaration d'Incheon et cadre d'action*, *op. cit.*, p. 22, § 25.

de qualité sur les enfants handicapés, répertorier les différents handicaps et déficiences pour mieux les évaluer. Des indicateurs doivent être élaborés, et des données utilisées pour créer des programmes et des politiques universelles pouvant rendre compte des réalités de chaque personne (c'est l'universalisme abstrait). En revenant à la séparation des aspects cognitifs, qui réfèrent à la science, à la technique, aux mathématiques et à l'ingénierie, et aux aspects non cognitifs, qui renverraient pour leur part à l'empathie et à l'altruisme, on retrouve dans leur version 2.0 les fameuses séparations spencériennes ultralibérales entre l'affectif et l'intellectuel<sup>22</sup>. C'est dans ce cadre cosmopolitique abstrait négateur des sociétés concrètes que s'inscrit sans surprise cet idéal éducatif industriel. Cette idéologie concorde parfaitement avec l'horizon d'un néo-sujet hors-sol, émancipé de toute médiation culturelle-symbolique et politico-institutionnelle. Elle suppose une sélection utilitaire d'apprentissages qui opposent les sciences naturelles et les sciences humaines où l'efficace supérieure des premières ne ferait plus aucun doute. Derrière le programme d'action d'Incheon, se dévoile une idéologie socioconstructiviste et comportementaliste qui ambitionne de régler tous les maux de l'humanité par la puissance des innovations technoscientifiques et du dépistage précoce mis au service de l'autonomie et de l'adaptation.

### **Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'éducation 2030**

La Déclaration de Qingdao<sup>23</sup>, qui a été rédigée sensiblement au même moment que celle d'Incheon, reprend l'idée d'assurer une éducation de qualité tout au long de la vie, mais il est souligné que la seule manière d'y arriver est de passer par les TIC et l'IA<sup>24</sup>.

La technologie offre des possibilités sans précédent de réduire la fracture qui existe depuis longtemps en matière d'apprentissage. L'utilisation des TIC est essentielle pour tenir nos engagements inscrits dans la déclaration d'Incheon en matière de non-discrimination dans l'éducation, pour l'égalité des genres et l'autonomisation des femmes en vue du développement durable. Nous nous engageons à faire en sorte qu'à l'horizon 2030, toutes les filles et tous les garçons aient accès à des dispositifs numériques

---

22. Herbert Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*, Paris, Félix Alcan, 1905.

23. Ce rapport donne suite à la Conférence internationale sur les technologies de l'information et de la communication (TIC) et l'éducation post-2015 tenue à Qingdao du 23 au 25 mai 2015.

24. Rappelons ce commentaire critique toujours très actuel du psychologue cognitiviste Jérôme Bruner : « La gloire de l'IA, c'est de concerner l'esprit et *tous* les produits que l'on peut comparer à l'esprit : il suffit de le considérer lui aussi comme un produit ». Dans Jérôme Bruner, *Car la culture donne forme à l'esprit*, Paris, Retz, 2015, p. 31.

connectés et à un environnement d'apprentissage numérique pertinent et adapté, quels que soient leur handicap, leur statut social ou économique, ou leur situation géographique<sup>25</sup>.

C'est tout un pont d'or pour les GAFAM, car le rêve d'un accès universel légitime aux structures éducatives s'amalgame *in vivo* à une consommation globale d'outils connectés et de services Internet. Tandis que l'autoréférence, l'autodétermination et l'autodéveloppement sont les pierres d'assise du précédent plan d'action d'Incheon, nous avons affaire avec Qingdao à une énième production dite progressiste de codes et de signes associés à la réussite ainsi qu'aux risques exponentiels de ne pas faire les bons choix. Soumis aux dictats du marché, « [r]ien ne réussit mieux que l'apparence de la réussite<sup>26</sup> ».

L'accroissement de l'accessibilité aux TIC demeure donc, selon les auteurs de ce second rapport, le seul moyen pour assurer l'inclusion et l'égalité pour toutes et tous dans les processus éducatifs :

Nous soulignons la valeur des solutions fondées sur les TIC qui assurent que, au lendemain de conflits ou de catastrophes naturelles entraînant la destruction d'écoles ou d'universités, ou l'impossibilité d'un fonctionnement normal, le droit à l'éducation est appliqué. Par conséquent, nous invitons les gouvernements, les organisations internationales, les organisations non-gouvernementales et les fournisseurs de technologie à coopérer dans l'élaboration et la mise en place des solutions les plus appropriées, rapidement, efficacement et dès que nécessaire<sup>27</sup>.

De nouveau, on justifie le recours à ces technologies en invoquant le danger de vivre dans un monde incertain. Le *moi* dont fait état Christopher Lasch n'aura jamais été aussi assiégé. Par ailleurs, c'est le « beau jeu » du progressisme libéral de rendre indicibles les conséquences qui découlent de « [n]otre dépendance croissante vis-à-vis de technologies que personne ne comprend ni ne contrôle [et qui] a engendré un sentiment répandu d'impuissance et de persécution<sup>28</sup> ». La perspective endossée par les auteurs du rapport de Qingdao consiste alors à promouvoir le contrôle du devenir individuel et collectif par des outils-TIC. L'école ne serait qu'une série d'interactions que l'on gagnerait à normaliser par le recours systématique à des outils de contrôle technoscientifique.

---

25. UNESCO, *Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'Éducation 2030*, *op. cit.*, p. 12, § 5.

26. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2006, p. 94.

27. UNESCO, *Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'Éducation 2030*, *op. cit.*, p. 13, § 6.

28. Christopher Lasch, *Le moi assiégé*, *op. cit.*, p. 39.

Cette posture adaptative prend tout son sens dans la section du rapport intitulée « Apprentissage de qualité » qui vise « à élaborer des politiques et des stratégies [...] en vue d'exploiter le potentiel des TIC pour améliorer la qualité de l'éducation et transformer l'apprentissage<sup>29</sup> ». L'intégration et la capacité à utiliser les TIC ne seraient plus une compétence spécialisée, car « elle est la clé du succès dans les sociétés actuelles<sup>30</sup> ». Il s'agit de produire les conditions morales et structurelles des nouvelles subjectivités. Or, cette fiction du progrès infini par les techniques et la morale se trouve contredite par l'esprit même de la gestion capitaliste des flux. « Bien que capable de créer de nouveaux choix en théorie, en pratique, écrit Lasch, la technologie industrielle s'est développée suivant les principes du monopole radical [...] en vertu desquels de nouvelles technologies en éliminent d'anciennes quand bien même celles-ci demeurent manifestement plus efficaces à bien des égards<sup>31</sup> ». Autrement dit, la transformation des programmes scolaires se réduit à un simple pilotage des pratiques, mais ce simple pilotage a des conséquences très sérieuses sur le métier de l'enseignement :

L'intégration réussie des TIC dans l'enseignement et l'apprentissage passe par un réexamen du rôle des enseignants et une réforme de leur préparation et de leur perfectionnement professionnel. [...] Nous nous engageons aussi à fournir aux enseignants, dans l'ensemble du système, une aide à l'utilisation pédagogique des TIC, à les inciter à innover, et à mettre en place des réseaux et des plateformes qui leur permettent de partager les expériences et les approches susceptibles d'être utiles à leurs pairs et aux autres parties prenantes<sup>32</sup>.

Résumons le propos en trois points : d'abord on intègre les TIC, puisque les valeurs techniques quantifiables seraient universelles et facilement « partageables » ; ensuite, on fait la promotion de principes éthiques pour transformer les moyens pédagogiques et les formations des maîtres dans le but d'offrir de meilleurs services ; puis, tous les professionnels et les enseignants doivent faire en sorte que ce vaste programme international se réalise d'ici 2030 sous couvert d'inclusion et d'exaltation de la diversité :

Les établissements et les programmes éducatifs devraient être dotés de ressources adéquates et équitablement réparties ; les équipements doivent être sûrs, respectueux de l'environnement et

---

29. UNESCO, *Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'Éducation 2030*, op. cit., p. 14, § 9.

30. *Ibid.*, § 10.

31. Christopher Lasch, *Le moi assiégé*, op. cit., p. 38.

32. UNESCO, *Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'Éducation 2030*, op. cit., p. 14, § 11.

facilement accessibles ; les enseignants et les éducateurs de qualité, en nombre suffisant, doivent adopter des approches pédagogiques axées sur l'apprenant, actives et collaboratives ; les manuels, les autres supports et technologies d'apprentissage et les ressources éducatives libres doivent être non-discriminatoires, propices à l'apprentissage, conçus pour l'apprenant, adaptés en fonction du contexte, économiques et accessibles à tous les apprenants – enfants, jeunes et adultes.<sup>33</sup>

Pour réaliser ce programme, la reconduction des ODD devra passer par les bonnes pratiques de gouvernance. Ce sera la responsabilité des gouvernements d'« élaborer des politiques et des systèmes qui garantissent une utilisation sûre, appropriée et éthique des données, notamment le respect de la vie privée et de la confidentialité des données personnelles identifiables des étudiants<sup>34</sup> ». Il faudra réduire le nombre d'intermédiaires entre les gouvernements et les directions d'établissement dans le but de prendre efficacement les décisions qui s'imposent<sup>35</sup>. Selon le rapport de Qingdao, appliqué avec zèle par les politiciens de la quasi-totalité des pays occidentaux, l'objectif est d'améliorer « la gestion des systèmes éducatifs » et de comprendre « quels rôles essentiels croissants les TIC jouent dans la transmission du savoir » ainsi que dans la « promotion de valeurs et d'attitudes pertinentes pour l'édification de sociétés durables et pacifiques<sup>36</sup> ». Enfin, une idée générale se dégage de toute cette idéologie technoprogressiste qui encourage « les gouvernements, les partenaires de l'industrie et toutes les autres parties prenantes de l'éducation à unir leurs forces et à partager leurs ressources pour créer des écosystèmes d'apprentissage numériques centrés sur l'apprenant, qui soient équitables, dynamiques, responsables et durables<sup>37</sup> ». Cette adaptation retournée dans tous les sens conduit à imposer des processus gestionnaires qui ne font que mener aux formes extrêmes de l'égalitarisme, de l'inclusion totale et du démocratisme<sup>38</sup>. Cela confirme ce que Freitag constatait déjà dans les années 1980 :

C'est donc ainsi que l'on passe du « droit » à la « décision », de l'« institution » à la « convention », de la déduction formelle de

---

33. UNESCO, *Éducation 2030. Déclaration d'Incheon et cadre d'action*, op. cit., p. 33, § 22.

34. UNESCO, *Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'Éducation 2030*, op. cit., p. 15, § 14.

35. À ce propos, le projet de loi 40 du gouvernement du Québec sur l'instruction publique relativement à l'organisation et à la gouvernance scolaire ou le projet de loi 23 modifiant principalement la Loi sur l'instruction publique et édictant la Loi sur l'Institut national d'excellence en éducation n'ont rien de bien original. Ce sont les manifestations ordinaires d'une gestion axée sur les résultats et cela fait plus de vingt-cinq ans que nous adoptons les instruments et les politiques de la nouvelle gestion publique en évoquant l'urgence d'agir.

36. UNESCO, *Mobiliser les TIC pour la réalisation de l'Éducation 2030*, op. cit., p. 16, § 17.

37. *Ibid.*, p. 17, § 20.

38. À distinguer de l'égalité, de l'intégration et de la démocratie.

« l'obligation » à la programmation des objectifs et à la prévision des résultats et à l'élaboration des stratégies. On passe donc, formellement, de la particularisation « circonstancielle » de règles universalistes bureaucratiques à la généralisation technocratique et pragmatique des « contrôles » permettant de « réduire l'incertitude » inhérente à un « environnement » comportant, à mesure que se multiplient les intérêts particuliers et les objectifs dans lesquels ils se projettent, un foisonnement croissant des « variables ». C'est alors la « complexité », et elle seule, qui prend valeur de transcendance dans la société<sup>39</sup>.

C'est aussi parce que la complexité technoscientifique revêt les habits de la croissance économique que les organisations internationales lui accordent une si grande place pour stimuler les interactions sociales et organisationnelles. L'école programmée s'inscrit désormais dans les fragmentations opératoires de la société comme un idéal de « l'adaptation réciproque des multiples<sup>40</sup> ».

### **Consensus de Beijing sur l'intelligence artificielle en éducation**

Avec le « Consensus de Beijing », on comprend qu'un discours que l'on répète suffisamment aura tendance à s'imposer comme une vérité indiscutable. Adoptant la même psychologie bancaire que les deux autres rapports, ce *Consensus* écrit quatre ans plus tard porte principalement sur la planification de l'éducation à l'ère de l'intelligence artificielle : « Nous sommes résolus à apporter à ces défis [ODD 4] des réponses politiques appropriées visant à intégrer systématiquement l'intelligence artificielle (IA) dans l'éducation pour innover l'éducation, l'enseignement et l'apprentissage, et à utiliser l'IA comme un levier afin d'accélérer la mise en place de systèmes éducatifs ouverts et flexibles, offrant à tous des possibilités d'apprentissage tout au long de la vie équitables, pertinentes et de qualité et contribuant ainsi à la réalisation des ODD et au futur collectif de l'humanité<sup>41</sup> ». Les auteurs du rapport ajoutent l'IA aux intentions programmatiques de la *Déclaration d'Incheon* en réitérant les promesses que suscite l'IA, « qui vise à protéger les droits de l'homme et à préparer tous les individus aux valeurs et aux compétences indispensables à une collaboration efficace entre l'être humain et la machine, dans la vie, dans l'apprentissage et au travail, ainsi qu'au développement durable<sup>42</sup> ». Toujours selon eux, l'IA « devrait être conçue de manière éthique, non discriminatoire, équitable, transparente, vérifiable<sup>43</sup> ». En restructurant

---

39. Michel Freitag, *Dialectique et société*. Tome II. *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Saint-Martin, 1986, p. 326.

40. *Ibid.*, p. 328.

41. UNESCO, *Consensus de Beijing sur l'intelligence artificielle et l'éducation*, *op. cit.*, p. 15.

42. *Ibid.*, p. 16, § 6.

43. *Ibid.*, § 7.



les formations des enseignants, les transformations provoquées par l'IA obligeront les gouvernements à modifier les « modèles d'enseignement et de formation rendus possibles<sup>44</sup> ». Il est dit et répété que ces changements portés par les acteurs des milieux scolaires faciliteront immédiatement les apprentissages et les évaluations des acquis en respectant la nature de chaque élève (ses rythmes d'apprentissage, ses craintes, ses défis). Au fur et à mesure que les pratiques gagneront en efficacité suivant une intégration profonde de l'IA, il sera plus facile de transformer les méthodes et les pédagogies de l'enseignement en se centrant sur les besoins de l'enfant.

En fait, l'automatisation des pratiques éducatives et la reddition de compte permanente obligent la réception personnalisée des informations et des évaluations de chaque enfant. Dans ce contexte, l'IA apporterait un avantage indéniable : « Appliquer ou mettre au point des outils d'IA pour faciliter les processus d'apprentissage adaptatifs ; mettre à profit les possibilités d'utiliser les données pour mesurer les multiples dimensions des compétences des élèves ; et promouvoir les évaluations à grande échelle et à distance<sup>45</sup>. » Sont de nouveau mobilisés les principes organisationnels d'une école innovante et adaptée qui fait place à des interventions centrées sur les besoins individuels. Dans ce large spectre socioconstructiviste et comportementaliste, une constante impose de récuser tous les principes imposés ainsi que les normes collectives :

Adopter des plates-formes d'IA et une analytique de l'apprentissage fondée sur les données comme outils techniques essentiels pour construire des systèmes intégrés d'apprentissage tout au long de la vie, et offrant, à tout instant, en tous lieux et potentiellement à quiconque, la possibilité d'un apprentissage personnalisé adapté aux moyens de chacun. Exploiter le potentiel de l'IA s'agissant de mettre en place des parcours d'apprentissage flexibles, et de faciliter la capitalisation, la reconnaissance, la certification et le transfert des résultats d'apprentissage<sup>46</sup>.

L'IA permettrait en fin de compte de « briser les barrières d'accès au numérique ». Par exemple, la « fracture » numérique qui s'explique par un manque d'accès à des outils-TIC et à l'IA dans de nombreux pays du Sud ou la barrière que rencontrent les élèves handicapés ou en difficulté d'apprentissage et d'adaptation (HDAA). Bref, l'UNESCO fait un pas de plus en adoptant des programmes largement influencés par une certaine idée des progrès techniques et éthiques. Selon les auteurs, il faut « [a]voir à l'esprit que les applications de l'IA peuvent imposer différents types de biais inhérents aux données utilisées comme intrants pour mettre au point la technologie,

---

44. *Ibid.*, p. 18, § 11.

45. *Ibid.*, p. 19, § 16.

46. *Ibid.*, p. 20, § 20.

ainsi qu'à la construction et à l'utilisation des processus et algorithmes<sup>47</sup> ». L'effet de nouveauté de cette vieille idée, c'est le mythe progressiste des sociétés capitalistes qui va toujours vers le mieux et le toujours plus. Pour régler les problèmes sociaux, l'école sera mobilisée comme instrument de contrôle. Encore, au nom des droits de la personne, l'UNESCO légitime « les particularismes privés et sanctionnés par la voie de la litigation judiciaire<sup>48</sup> ».

Il est plus qu'évident que ces injonctions organicistes évacuent avec constance les pratiques d'interventions devant s'autoriser de la Loi. Le discours de l'UNESCO traîne une dystopie qui a les apparences de l'utopie, car seul le moi tout-puissant toujours isolé et sans attache est posé comme prémisse de la réussite.

L'éducation sans discipline, sans légitimité et sans figures d'autorité brouille les réalités scolaires par des notions telles qu'« enfance à risque » et « bienveillance ». La culture « progressiste » que propose l'UNESCO, qui ne veut pas comprendre le poids anthropologique de la limite fondamentale, produit de la souffrance et dirige un « barrage de critiques sévères contre le moi<sup>49</sup> ». C'est que la nouvelle économie psychique incarne tous les éléments de la perversion ordinaire. À travers les trois rapports de l'UNESCO analysés plus haut, on constate comment une organisation mondiale impose à tous les ministères de l'Éducation de la planète les conditions sociopolitiques favorisant la nouvelle économie psychique du néo-sujet.

## La production postmoderne d'un néo-sujet

L'identité individuelle a besoin de permanence et d'antériorité pour se constituer. L'illusion progressiste et organiciste de l'autodétermination du moi n'est rien de plus qu'un avatar du fantasme libéral d'autonomie. Cette illusion ne permet pas d'éprouver la charge de l'attachement marquée du sceau de la réciprocité. En fait, dans un monde « sans limite », les mécanismes thérapeutiques de régulation de l'adaptation sont devenus les moteurs de la vie sociale et de ce que l'on conçoit désormais comme un développement humain normal. Autrement dit, les conditions sociohistoriques de développement de l'autonomie se trouvent profondément bouleversées dans le trop-plein des pulsions non canalisées par les enfants « libérés » du contrepoids surmoïque où conduit le fantasme libéral d'un progrès technoscientifique sans limites. Dès lors, il devient impossible d'extirper sa propre singularité d'un monde commun

---

47. *Ibid.*, p. 22, § 28.

48. Michel Freitag, « Pour une théorie critique de la postmodernité », dans *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2005, p. 261. On retrouve également cette analyse dans Michel Freitag, « L'objectivation systémique de la pensée, de la volonté et de l'action : Gehlen et Luhmann », dans *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011.

49. Nous avons reformulé et conservé l'idée d'un passage de *La culture du narcissisme*, *op. cit.*, p. 226.

et connu qui a d'abord servi de point d'appui. Sans un horizon culturel stable, le néo-sujet digital vit comme une bête errante. Ici, le principe récuratif d'adaptation à la base de l'épistémologie socioconstructiviste est non seulement critiquable, mais il n'existe plus sans un cadre coercitif (tests, instruments d'évaluation, instruments de mesure) qui finit par conditionner tout un ensemble de pratiques et de pensées sous le regard supposément bienveillant d'experts en comportement.

À partir de ce moment, une nouvelle économie psychique se trouve conditionnée par une structure organisationnelle de gestion des conduites et des humeurs qui contribue pleinement à produire un certain type de citoyens moralement adaptés aux marchés des industries thérapeutiques et des technologies de l'information et de la communication (TIC). Pas de liberté, pas de justice, sans la globalisation des systèmes d'information. Les réformes éducatives qu'impose l'UNESCO définissent le devenir des individus et des sociétés en ces termes :

- l'autogestion de soi remplace la régulation et les normes collectives ;
- la coopération dans les interactions « privées » remplace la contrainte et les obligations sociohistoriques ;
- la différenciation qui est systématiquement marquée comme l'opposé de l'homogénéité uniformise les pratiques d'intervention.

Pourtant, il n'y a pas si longtemps, le caractère universel des règles supportait le poids des décisions et justifiait le fait d'occuper une place d'exception (le Maître d'école était plus qu'un employé). Ce caractère légal et universel s'est déplacé et a fini par muter à cause des pressions idéologiques des « nouvelles pratiques » pédagogiques, foncièrement organicistes, car les décisions devenaient de plus en plus circonstanciées et orientées « vers la réalisation d'objectifs particuliers : procédures, codifications<sup>50</sup> ». Cette mutation vers le mode de reproduction décisionnel-opérationnel a aussi transformé en profondeur la légitimité accordée aux processus subjectifs qui président à la prise de décisions. L'ensemble des métiers qui nécessitent d'intervenir subjectivement se trouvent *de facto* discrédités pour ne laisser que des symboles refroidis de gestion des besoins.

Autrement dit, les propositions de l'UNESCO participent à la production d'un narcissisme infantilisant et virtuellement violent chez les clients des systèmes éducatifs. Le traitement des identités narcissiques et perverses sous l'angle comportementaliste et pharmacologique normalise les attitudes d'enfants rois. Cette survalorisation des postures individualistes oblige à une nouvelle représentation morale et sociale de la bienveillance typique de la *mèreversion* qui prend alors la figure de la responsabilité et de l'amour. Enfin, avec la transformation des institutions sociales historiques, ce qu'il y a de plus flagrant, c'est d'assister à la récusation généralisée des figures

---

50. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit. p. 260 et sqq.

ternaires de légitimation comme celles du Père, du Maître, de la Référence et de la Loi. C'est en délégitimant toute posture de verticalité que les organisations internationales et nationales poussent le néo-sujet à vivre dans le présentisme de ses actions et de sa toute-puissance infantile.

### La construction sociale des enfants rois

Les enfants rois des années 1960-1970 ont engendré des enfants qui sont devenus eux aussi des rois, incapables de se faire dire non. « L'enfant a changé d'identité : non parce que les adultes s'inclineraient devant l'enfant "roi", mais parce que tout individu, jeune ou non, est consacré "roi" dans une société individualiste<sup>51</sup>. » Cette mutation profonde des rapports intersubjectifs, *intergénérationnels* et *intragénérationnels* tient dans le fait que les enfants rois ont appris à se construire l'image d'un monde aux possibilités infinies et à se soustraire de toute dette symbolique envers le genre humain. *A contrario*, la thèse soutenue par Louis Roussel dans *La famille incertaine* permet aussi d'insister sur les insuffisances psychiques de l'enfant roi :

L'enfant devient donc, cette fois, un être singulier, irremplaçable et rare. [...] Aimés, trop aimés ou mal aimés, ceux-ci doivent devenir les êtres imaginaires dont les parents ont rêvé. [...] De telles dispositions affectives laissent peu de place à une éducation directive. Point de règles intangibles ici. Tous les comportements de l'enfant doivent être spontanés et authentiques, comme la tendresse que les parents attendent de lui. L'éducation consistera à favoriser chez lui l'épanouissement de son « moi » unique et merveilleux. Ses premiers dessins seront d'emblée du grand art. Il sera crédité de talents innombrables. Toute contrainte, ne parlons pas de sanction, risquerait de tarir ou de diminuer cette inépuisable « créativité ». Point donc de sourcils menaçants, mais seulement des sourires engageants<sup>52</sup>.

L'illimité comme seul horizon de la construction identitaire oblige le néo-sujet à tout vouloir en même temps sans rien perdre. Le monde qui se présente à lui devient donc un paradis (ou un enfer) à conquérir. Lasch écrit à ce propos : « Remarquez la convergence entre la réussite en affaire et la célébrité politique ou dans le monde du spectacle, qui, elle aussi, tient à la "visibilité" et au charisme, et ne peut être définie que par rapport à elle-même<sup>53</sup>. »

---

51. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p. 243.

52. Louis Roussel, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 196.

53. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., p. 79.

Jadis offert « subjectivement » dans la culture à travers le corps des générations précédentes, « [l]a mutation du lien social incite à penser que notre existence s'auto-engendre, qu'elle peut donc être dispensée du rapport aux autres, que plus aucune entame ne doit venir nous marquer, qu'il suffit de nous arranger entre nous, entre égaux, à moins qu'il soit plus juste de dire justement, entre ego<sup>54</sup> ». Face aux échecs et aux refus, les menaces de la vie sur ses humeurs et ses conduites n'en sont que plus traumatisantes :

Ainsi, paradoxalement, en donnant aujourd'hui cette place centrale à l'enfant, c'est son trajet propre d'enfant qu'on lui vole. En effet, à le considérer a priori comme un sujet à part entière, on l'autorise à faire l'impasse sur ce fait qu'il doit d'abord assumer son « aliénation » aux autres dont il dépend avant d'avoir ensuite à s'en séparer. En l'occurrence, ce sont alors surtout les adultes qui se dérobent : ils n'assument plus leur tâche consistant à soutenir la confrontation, à être et à rester les interlocuteurs de la génération suivante<sup>55</sup>.

Le néo-sujet se laisse tout naturellement guider par ses pulsions et son irrésistible penchant pour le « libre-choix » sans bornes ni attaches. L'urgence, la peur de perdre, la crainte permanente de l'échec font de lui une cible de choix pour les discours manipulateurs. Technophile, non par « choix », mais par nécessité et par utilité, uniformisé dans la boîte à production des images valorisant la célébrité et la conformité, il consomme son image et vend ses bons coups, jamais ses échecs. Il est donc technophile par « conviction », ce qui le conduit à vouloir se construire une image sur mesure, c'est-à-dire une image à la mesure du monde dans lequel il aspire à devenir quelqu'un<sup>56</sup>. Sans personnalité propre, il tourbillonne et s'adapte tant bien que mal à ce que les autres pensent de lui. Ce flottement identitaire n'est que trop rarement pris en compte par les gouvernements et les organisations internationales ou locales, qui, au contraire, évoquent sans cesse l'obligation de transformer le monde pour le rendre plus ou mieux adapté aux besoins de chacun sur fond de contrôle généralisé des comportements, notamment par les nouvelles technologies de surveillance et les psychotropes.

---

54. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p. 172.

55. *Ibid.*, p. 242. Nous retrouvons la même posture critique dans les travaux de Jean-Claude Quentel, *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, op. cit. Voir également sur l'histoire des sciences du développement de l'enfant l'ouvrage de Dominique Ottavi, *De Darwin à Piaget. Pour une histoire de la psychologie de l'enfant*, Paris, CNRS, 2001.

56. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, Toulouse, Érès, 2009 ; *Un immonde sans limite. 25 ans après « Un monde sans limite »*, Toulouse, Érès, 2020 ; Jean-Pierre Lebrun et André Wénin, *Des lois pour être humain*, Ramonville-Saint-Agne, Érès, 2008 ; Jean-Pierre Lebrun et Nicole Malinconi, *L'altérité est dans la langue. Psychanalyse et écriture*, Toulouse, Érès, 2015.

Les conséquences ne se réduisent pas au seul corps individuel, car dans ce contexte troublé et instable la néo-subjectivité parentale n'a pas su léguer la charge culturelle et langagière du Nom-du-Père. La parentalité libéralisée ouvre constamment la porte à la négociation. Le « parent » s'est fait dire qu'il ne faut pas empêcher le « petit homme » (et non le petit d'homme) d'atteindre son plein potentiel. C'est un mécanisme fondamental de répéter ce que l'on a appris. Reste que l'enfant privé de son enfance et de règles ne deviendra jamais adulte et se nourrira de prescriptions d'experts en santé et en parentalité.

Enfin, il ne faut pas confondre le moment de l'enfance « empêchée » avec celui de l'âge adulte « infantilisé », car la charge cognitive et affective ainsi que les conséquences sociales sur la construction de soi ne se situent pas sur un même niveau d'existence : « Il s'agit donc ici de ne pas céder à la confusion entre deux “rois”, l'enfant-roi à l'abri de toute entame infligée par le respect de la place d'exception, et l'adulte-roi qui s'autorise à occuper la place d'exception en se soumettant à la Loi. Le second est assurément légitime, il n'en est pas de même pour le premier<sup>57</sup>. » C'est donc l'enfant roi que l'on voit massivement apparaître aujourd'hui dans les écoles. L'école de l'UNESCO ne fait que les démultiplier moyennant un modèle particulier de « réussite » issu des pays industrialisés les plus riches. De Qingdao à Beijing, il n'existerait plus de démarcation entre un enfant privé de son iPad et un enfant privé de son droit à l'éducation. Cette idéologie libérale du Progrès normalisé dans l'urgence d'agir produit industriellement les néo-sujets *mèrevers* qui nécessitent après coup d'être contrôlés par des dispositifs technologiques industriellement produits.

### **La perversion ordinaire comme conduite normalisée**

Le concept de *perversion ordinaire* mis de l'avant par Jean-Pierre Lebrun réfère à une économie psychique perverse qui « peut engager des sujets dans un lien où fonctionne le déni du manque sans que pour autant les sujets soient eux-mêmes des pervers<sup>58</sup> ». La perversion n'est qu'une étape à franchir dans le développement de l'identité individuelle (à ne pas confondre avec la perversité pathologique et violente) :

Effectivement, pervers, nous l'avons tous été, pendant l'enfance à laquelle, jusqu'à nouvel ordre, nul n'a encore échappé. Nous avons tous partagé ce vœu de nous en tenir à la jouissance de la toute-puissance infantile. Or, ainsi que le formule avec simplicité le psychanalyste et professeur de psychopathologie Serge Lesourd : « La perversion est un mode particulier de rapport à la jouissance, partagé par l'ensemble de l'humanité, qui vient opposer un refus à

---

57. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, *op. cit.*, p. 243.

58. *Ibid.*, p. 333.

la limite faite à la jouissance. La perversion, en son sens psychanalytique, est la façon dont un sujet, dans un domaine précis de son rapport au semblable, refuse, nie, désavoue l'impossibilité de la jouissance pleine et totale<sup>59</sup>. »

Cela renvoie de nouveau à la fonction directement opératoire des politiques transnationales de l'UNESCO qui consiste à isoler le sujet et à le couper de ses racines, soit de récuser le tiers symbolique fondant les formes d'autorité. Loin de viser l'émancipation, la liberté ou la démocratie, ce genre de politique amène Lebrun à parler d'une « crise de l'humanisation<sup>60</sup> ». Pour ce psychanalyste, l'humanisation a toujours tenu sur trois pôles : l'autorité, l'altérité et l'antériorité. C'est que l'*humus humain* a toujours été flou et éclaté au moment où ces trois pôles perdent de leur légitimité.

L'antériorité implique que le poids de la parole passe toujours par une prise de risque pour le sujet qui « entre dans le langage » par sa subjectivité. Le langage, comme le propose Lacan, engage le sujet à « se construire », à « se faire » en parlant. Un choix implique de ne pas en faire d'autres. Une distance et une absence marquent invariablement en les nouant la vie familiale et sociale. C'est ce que nous évoquons plus haut avec Hannah Arendt : impossible d'entrevoir un devenir collectif qui puisse s'instituer comme un à-venir si l'on ne respecte pas le poids du passé, de la limite, mais aussi les limites de chaque sujet. Dans le contexte actuel, le « narcissisme de masse [...] [de]vient] à la fois globalisé et enfermant<sup>61</sup> ». La conséquence reste importante : le refus de l'autorité adulte soumet paradoxalement l'enfant à la tyrannie du groupe. Cette tyrannie du groupe n'aura jamais été aussi forte que sur les réseaux sociaux et autres médias dits non conventionnels. L'obligation adulte de légiférer pour garantir les bons usages des TIC et de l'IA, pour assurer une reddition de comptes et garantir une assurance-qualité scolaire digne de ce nom, comme le proposent les auteurs de Qingdao, fonctionne sur le mode décisionnel-opérationnel. Avec des dispositifs de contrôle qui ne répondent plus de la Référence et de la Loi, ce genre de projet récuse d'abord et avant tout la présence de l'Autre. Du coup, le démocratisme politique reproduit l'antagonisme universel qui fait croire à Narcisse qu'il doit constamment se battre contre la limite de l'Autre, contre la Référence, pour rester libre de ses choix. Le prix à payer consiste à devoir affronter tout le monde tout le temps. Pendant que la confiance dans le genre humain se délite profondément, l'esprit de compétition devient le moteur de l'autoréalisation et de l'autodétermination. Le socioconstructivisme est fort utile pour asseoir ce destin singulier des néo-sujets dans des concepts comme ceux de « capital humain ». Face à l'éclatement des modèles, pris dans la lutte de tous contre tous, il ne restera à Narcisse que l'imaginaire de la fusion d'un amour maternel « sans limite ».

---

59. *Ibid.*, p. 337.

60. Jean-Pierre Lebrun, *Un immonde sans limite*, *op. cit.*, p. 18.

61. *Ibid.*, p. 36.

### **De la bienveillance à la *mèreversion***

La globalisation des marchés avale donc les institutions politiques hétéronomes fondées sur un tiers symbolique. Comme l'église jadis, symboliquement ancrée au centre des villages, c'est maintenant la technoscience qui fusionne avec le contrôle des comportements. Le marché des soins et de la prévention précoce prédictive peut ainsi instaurer un nouvel ordre totalisant que le néo-sujet réclame et dont il dépend complètement. En se soumettant volontiers au contrôle d'une anthropométrie permanente, affiché comme axiologiquement neutre, l'imaginaire biomédical conditionne le néo-sujet sur le mode inédit d'une normalisation morale et intellectuelle qui n'aurait plus à passer par l'intersubjectivité. Hiérarchique, malgré les apparences, l'universalisme biomédical aphallique se donne en miroir en projetant l'image d'une mère attentionnée. Le retour narcissique de la fusion maternante réussit à soumettre le néo-sujet à une autosurveillance constante.

La mystification du progressisme évolutionniste, capitaliste et technoscientifique de l'UNESCO tient pour l'essentiel dans sa capacité à désacraliser les rapports sociosymboliques et politiques modernes. La nouvelle gestion publique (NGP) impose flexibilité des personnes et autonomisation des établissements, lesquels devront être décentralisés pour se montrer plus efficaces à partir d'indicateurs précis. Nous connaissons tous les grands slogans qui évoquent sans cesse l'adaptation, l'*auto*-développement, l'*autofondation*, l'*autogestion*, l'*autodétermination*. De l'histoire commune, on ne devrait rien conserver. Il aura bien fallu tuer symboliquement et politiquement la figure du père pour que la *mèreversion* puisse se mettre au chevet de la société « malade ».

### **L'individu autofondé sans Père et sans société**

Pour le néo-sujet narcissique, la fonction paternelle et le patriarcat que Lebrun prend soin de distinguer se présentent *in fine* sous un seul et même visage indifférencié : celui de la domination. À partir de ce moment, les mouvements identitaires actuels se rabattent sur l'horizontalité et contribuent à forger l'idée même de la « mutualité féminine » naissant d'un « désir d'union mystique ». Narcisse vit constamment l'« expérience subjective du vide » et le monde qui l'entoure le conforte dans ses états limites. Pour l'essentiel du propos, « Narcisse est peu capable de sublimation. Il dépend donc des autres personnes qui doivent lui infuser constamment approbation et admiration<sup>62</sup> ». Les malaises de la vie adulte métamorphosent le monde intérieur de l'enfant.

Le fait que les désordres du caractère soient devenus la forme la plus marquante de la pathologie psychiatrique, entraînant une

---

62. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, *op. cit.*, p. 72.



modification de la structure de la personnalité tient à des changements tout à fait spécifiques de notre société et de notre culture : à la bureaucratisation, à la prolifération des images, aux idéologies thérapeutiques, à la rationalisation de la vie intérieure, au culte de la consommation et, en dernière analyse, aux modifications de la vie familiale et des modes de socialisation. [...] Ignorer la dimension psychologique du narcissisme, c'est également manquer sa mesure sociale<sup>63</sup>.

Difficile d'être inclusif et pleinement cohérent avec soi-même dès lors que les humeurs oscillent dans les extrêmes de l'égoïsme et des apparences. Or, c'est précisément ce genre de postures qui alimente le grand détournement qui reconduit Narcisse à son « tout jouir » sans l'Autre. Le démocratisme égalitariste promu dans les rapports de l'UNESCO produit les conditions de contrôle total du marché globalisé sur les nouvelles subjectivités dépendantes de la multitude, des images et de la présence de ces mêmes objets connectés, ou, prochainement, implantés. Aucune chance de renouveler les conditions de la subjectivité dans un système qui nie l'inscription hétérogène du singulier pour faire un monde commun. En fait, impossible de naître au monde et à soi sans l'antériorité d'une histoire commune partagée, forcément contingente, possiblement transgressive, puisque transmise et apprise. Malgré tout, le contexte et les obligations restent politiques. Bien que le démocratisme pousse toute personne bienveillante et inclusive (parents, corps enseignant, corps professionnels, universitaires, directions, etc.) à se réclamer d'un discours en apparence moins directement « opératoire », le système agit contre leur propre liberté et se montre contraire à la Loi imparable des sociétés qui consiste à devoir faire avec les autres. Il en ressort plus de souffrances et plus de besoins en services d'accompagnement, contractés « librement » par des sujets qui s'identifient de plus en plus à leurs carences et à leurs maladies.

\*\*\*

Après avoir analysé les trois rapports pour un *Horizon 2030* de l'UNESCO, nous sommes en droit de demander ce qu'il faut faire pour réduire les violences organisationnelles et scolaires associées à un productivisme capitaliste « sans limite ». Redonner de l'importance aux cultures nationales et locales serait un début. La globalisation capitaliste dans ses structures managériales récentes s'associe très facilement aux idéologies identitaires et individualistes *transnationales*. Que ce soit dans l'urgence, dans le présentisme ou par son démocratisme, elle produit sans cesse des affrontements binaires et empêche l'appropriation des conditions de vie qui marquent l'horizon, qui, seul, permet de dépasser l'aliénation des besoins immédiats et pulsionnels. Comme l'écrit Geertz : « Nos cerveaux ne sont pas dans une cuve, mais dans nos corps. Nos

---

63. *Ibid.*, p. 64.

esprits ne sont pas dans nos corps, mais dans le monde. Et quant au monde, il n'est pas dans nos cerveaux, nos corps ou nos esprits : il les contient, comme il le fait des dieux, des verbes, des rochers, de la politique<sup>64</sup>. » La question de l'accessibilité aux outils-TIC recoupe les rapports moraux, mais ne s'y substitue pas. Quelles que ce soient les volontés affichées derrière le programme *Horizon 2030*, nous ne pouvons pas prédire les « risques » individuels de dérapages sur la base de critères logico-formels désincarnés de la culture et des histoires familiales ou sociales.

Ajoutons qu'il faut demeurer vigilant vis-à-vis de ce qui se veut égalitaire et inclusif dans un complexe de rapports humains sans sociétés. L'enfant a besoin d'un cadre qui le structure, mais le cadre ne suffit pas à lui seul à faire société. Il faut que des personnes signifiantes donnent vie à des espaces réels et symboliques structurants. L'enfant va y adhérer même si cela le contraindra. Il pourra éventuellement discuter de la justesse et de la légitimité des règles, des obligations, mais il ne peut pas s'y soustraire. C'est un point d'équilibre et de stabilité qui donne force à l'acte de transmission. Il y a plus de deux mille quatre cents ans, dans le livre VIII de *La République*, Platon nous mettait en garde contre les soubassements pratiques et idéologiques de la tyrannie. Ce n'est donc pas la première fois que nous nous trouvons aux prises avec des formes de dérégulation qui affectent les individus et les sociétés. Malgré tout, ce fond anthropologique qui se reproduit par cycles n'enlève rien au caractère inédit de la mutation actuelle. Après tout, pour la première fois dans l'histoire, la mystique postmoderne et thérapeutique du néo-sujet le condamne à vivre dans l'illusion de l'illimité tout en lui faisant croire qu'il pourra s'échapper du monde réel et de ses conditions effectives de reproduction.

L'organisation transnationale qu'est l'UNESCO défend un projet abstrait qui implique une uniformisation éducative de l'humanité. Ce modèle unique et dystopique fait craindre le pire. Ce pire implique justement de désinscrire tout un chacun des sociétés concrètes (notamment celles homologuées comme « sous » ou « mal » développées, toujours considérées comme « en retard ») dans lesquelles ils vivent, alors qu'elles comportent encore des différences culturelles et civilisationnelles d'une extrême lourdeur. Cette inconséquence théorique et pratique reste inacceptable. Malgré les bonnes valeurs affichées de bienveillance et d'inclusion, on doit convenir, toujours avec l'intemporel Platon, que le mot n'est pas la chose.

---

64. Clifford Geertz, « Culture, esprit, cerveau ». Dans François Rastier et Simon Bouquet (dir.), *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF, 2002, p. 231.

# Auto-autorité et gestion psychosociologique des métiers relationnels

Michel PARAZELLI  
Isabelle RUELLAND  
Université du Québec à Montréal

À l’instar de plusieurs pays industrialisés, les transformations qui affectent depuis plus de quarante ans l’organisation du travail dans les établissements publics québécois sont celles qui traversent aussi l’ensemble des sphères de la vie sociale, dont les rapports d’autorité. Les enjeux théoriques et idéologiques entourant notre compréhension du phénomène d’autorité et de ses transformations contemporaines sont peu débattus dans l’espace public, sauf lorsqu’il s’agit de se réjouir de sa supposée disparition ou pour en réclamer la restauration. S’il est en effet possible de constater l’affaiblissement des manifestations classiques de l’autorité, dont le déclin historique de la société patriarcale, il en va tout autrement quand il s’agit d’identifier l’émergence de nouveaux rapports d’autorité qui traverseraient actuellement l’organisation du travail des institutions publiques. La consolidation de l’emprise idéologique de l’individualisme néolibéral ne tendrait-elle pas à disqualifier non seulement les normes démocratiques de socialisation à la vie collective, mais aussi les sources de légitimation des figures traditionnelles de l’autorité telles que le paternalisme<sup>1</sup> ?

La survalorisation d’impératifs économiques conditionnant le fonctionnement du marché pour organiser la vie sociale et l’organisation du travail selon des principes de performance, d’optimisation, d’efficacité et de compétition tend à mettre en scène des figures d’autorité pouvant s’y adapter et faire concurrence aux modèles plus traditionnels. Pensons ici à la figure de l’entrepreneur « flexible » et « innovant » qui a « réussi », et à l’extension symbolique de sa légitimité que représente l’argent ou le profit aujourd’hui. Dans le contexte de la gestion des services sociaux et de santé et de l’éducation, cette figure d’autorité se réclame du scientisme pour fortifier sa légitimité. Ainsi, la figure de l’entrepreneur flexible bénéficie de la croyance aux jugements des experts produisant des données probantes, non pas comprises comme des hypothèses scientifiques à mettre en débat, mais comme des preuves d’une vérité

---

1. Gérard Mendel, *Une histoire de l’autorité. Permanences et variations*, Paris, La Découverte, 2002.

révélée<sup>2</sup>. Lorsqu'elles sont utilisées comme un capital techno-scientifique dans les services sociaux et de santé, ces données probantes, souvent constituées de mesures quantitatives, servent à optimiser le rendement d'une production de services publics à l'image de ce qui se fait dans l'entreprise privée où l'économie des moyens doit s'accorder au profit et au rendement. Autrement dit, elles servent à un enrôlement aux valeurs entrepreneuriales pouvant faire autorité. Il s'agit bien d'un enjeu politique où des rapports de force s'exerceraient entre des conceptions et des croyances face à ce qui pourrait orienter ou guider les normes de socialisation à la vie collective, dont celles de l'organisation du travail.

Notre regard analytique sur la gestion psychosociologique des métiers relationnels dans le champ de la santé et des services sociaux s'inspire principalement du sociologue et psychanalyste Gérard Mendel, fondateur de la sociopsychanalyse, dont les travaux sur le phénomène d'autorité nous ont permis de mieux comprendre les enjeux psychosociologiques actuels de l'organisation du travail. Cet auteur soutient la thèse selon laquelle l'autorité, loin d'avoir disparu de nos sociétés dites démocratiques, chercherait à s'imposer par des voies et des figures différentes - les contextes relationnels de soins et d'intervention sociale n'y échappant pas. L'autorité ne serait pas naturelle, mais anthropologique<sup>3</sup> et constituerait l'une des modalités sociohistoriques des rapports de pouvoir qui traversent les sociétés, permettant de réguler des rapports sociaux. Ainsi, plusieurs types d'autorité peuvent cohabiter selon des légitimités variables, non sans concurrence, en se nourrissant du sentiment d'incertitude normative que plusieurs intervenants semblent éprouver face aux problèmes sociaux et aux choix des moyens d'intervention. Cette hypothèse oblige à examiner comment l'autorité réussit à trouver sa légitimité dans un contexte où l'autonomie et la liberté individuelle du travailleur flexible sont hautement valorisées<sup>4</sup>.

Même si des processus de subjectivation<sup>5</sup> affectent grandement les sujets contemporains, Gérard Mendel précise qu'on n'assiste pas actuellement à une mutation anthropologique du sujet, mais aux effets historiques et progressifs d'une mutation

---

2. Michel Parazelli, David Auclair et Marie-Christine Brault, « Pourquoi le programme québécois "Agir tôt" est-il controversé ? », *Enfances Familles Générations*, en ligne : n° 38, 2021 ; Frédéric Saussez, « Science et autorité dans le champ de la recherche en éducation au temps de l'*Evidence-Based Practice and Policy* », *Éducation & didactique*, vol. 16, n° 2, 2022, p. 165-182.

3. Gérard Mendel, *op. cit.*, p. 245-262.

4. Thomas Le Bon, « Le travailleur taylorien : une figure dépassée ? », *L'Homme & la Société*, n° 195-196, 2015, p. 87-102.

5. D'un point de vue psychosociologique, la subjectivation désigne le processus paradoxal où le rapport à soi-même constituant le sujet (subjectivité) serait conditionné par des rapports sociohistoriques d'assujettissement à des normes et à un travail de transformation de soi face aux pouvoirs d'assujettissement: « les hommes n'ont jamais cessé d'être produits ou de se produire eux-mêmes comme subjectivités, sous des formes indéfiniment multiples et renouvelées », Pierre Dardot, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 38, 2011, p. 236.

anthropologique d'*Ego* (le moi, l'individualité) dont les premiers signes sont apparus dès le v<sup>e</sup> siècle après J.-C., comme une nouvelle structure psychique commençant à fonctionner à l'intérieur des individus<sup>6</sup>. Depuis lors, *Ego* n'a cessé de connaître des variations historiques et idéologiques sur le même thème de l'individualisation de la vie sociale. C'est dans cette perspective que les pratiques de normalisation des rapports à soi et aux autres via un processus de subjectivation néolibérale s'inscriraient actuellement en concurrence avec d'autres formes d'individualisme telles que l'individualisme démocratique<sup>7</sup>, l'individualisme anarchiste ou encore celui qualifié de libertarien notamment.

Dans cet article, nous examinerons certains enjeux organisationnels associés à la gestion de métiers relationnels, dont le travail social et le travail infirmier au Québec<sup>8</sup>, en abordant notamment un type de rapports d'autorité perverti et qualifié par Mendel d'« auto-autorité » en lien avec le cadre de gestion de la Nouvelle gestion publique (NGP). Le contenu de cet article s'inspire en grande partie de l'ouvrage que nous avons publié en 2017 sur les questions d'autorité traversant les cadres de gestion de l'intervention sociale<sup>9</sup>, ainsi que des aspects associés au toyotisme transmis lors de la conférence d'ouverture d'un colloque en gestion réunissant les membres de l'Association des pharmaciens des établissements de santé du Québec (APES)<sup>10</sup>.

Nous débutons en précisant certains aspects théoriques de la posture de Mendel quant à la question de la mutation sociale du sujet contemporain parfois qualifié de « néo-sujet »<sup>11</sup>. Nous poursuivons en rappelant quelques éléments de contexte concernant le cadre de gestion publique des métiers relationnels. Par la suite, nous définissons l'auto-autorité comme l'un des plus importants rapports d'autorité liés au

---

6. Gérard Mendel, *op. cit.*, p. 190-191.

7. L'individualisme démocratique peut être défini comme une idéologie de la liberté politique fondée sur l'axiologie de l'égalité entre des individus partageant leur autonomie par le dialogue et leurs visions de la solidarité sociale. Cette idéologie est née historiquement en opposition à l'individualisme libéral du XIX<sup>e</sup> siècle qui fondait la liberté politique sur la responsabilisation individuelle, l'initiative personnelle et la concurrence entre les individus, légitimant ainsi la reproduction des inégalités (Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF, 1993).

8. Nous entendons par métiers relationnels les métiers de services destinés à autrui « où une compo-sante interactive (transactions, négociations, médiations, etc.) entre un professionnel et un ou plusieurs êtres humains, médiatisée par un langage, représente l'élément central, le pilier du processus de professionnalisation » (Anderson Araújo-Oliveira, Isabelle Chouinard et Gloria Pellerin, « Introduction », dans *L'analyse des pratiques professionnelles dans les métiers relationnels*, Québec, PUQ, 2018, p. 3). Pensons notamment au rapport travailleur social/usager, infirmière/bénéficiaire, ou à celui de l'enseignant/élève.

9. Michel Parazelli et Isabelle Ruelland, *Autorité et gestion de l'intervention sociale*, Québec, PUQ et IES, 2017.

10. Michel Parazelli, « La nouvelle gestion publique. Une organisation du travail à interroger », conférence d'ouverture (présentation PowerPoint), Colloque en gestion de l'Association des établissements de santé du Québec, 25 octobre 2018.

11. Jean-Pierre Lebrun, *La Perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007.

cadre de gestion de la NGP tel qu'appliqué dans le système de la santé et des services sociaux. Cette piste d'analyse conduit à explorer les tensions méthodologiques et politiques au sein même du toyotisme (*Lean, Kaizen, Muda*, etc.), méthode de management privilégiée par les gestionnaires de la NGP. Ce détour permet de mieux saisir comment procède l'injonction paradoxale inhérente à l'auto-autorité et quels sont ses effets sur les personnes qui la subissent. Nous terminons d'abord sur la nécessité de porter une attention particulière au devenir constant des processus de subjectivation politique au sein de l'organisation des métiers relationnels, et non pas de les voir comme des totalités achevées. Finalement, à titre d'exemple, nous décrivons brièvement la proposition sociopsychanalytique d'un cadre de communication collectif favorisant l'exercice d'une démocratie participative dans les organisations.

## L'hypothèse d'une mutation d'Ego selon Mendel

Avant d'aborder les enjeux organisationnels des métiers relationnels, il importe de préciser certains aspects théoriques de la pensée de Mendel à propos de l'existence d'une mutation de l'économie psychique du sujet que connaîtraient actuellement les sociétés contemporaines. Rappelons que l'emploi du terme « mutation » en sciences humaines et sociales est une métaphore empruntée à la génétique pour désigner des changements sociaux importants et durables, sans nécessairement que le sens et le rôle social de ces changements fassent l'objet de la même interprétation parmi les auteurs. Rappelons seulement que certains changements peuvent être à l'origine d'autres transformations secondaires, celles-ci pouvant être considérées comme des effets d'un changement antérieur déterminant. Pour Mendel, une mutation anthropologique du sujet correspondrait à un changement fondamental faisant advenir une structure psychique inédite, celle-ci produisant des effets actualisant des transformations sociales ultérieures associées à cette mutation. Pour lui, cette mutation du sujet a déjà eu lieu. Elle s'actualiserait encore aujourd'hui par des manifestations variées comme autant d'effets sociaux modifiant les rapports à soi et aux autres. L'auteur situe l'avènement de cette mutation au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle après J.-C. ; les traces littéraires de saint Augustin témoigneraient de cette intériorisation des rapports sociaux jusqu'alors dominés par la communauté. Si Mendel recourt à la mutation pour qualifier ce changement profond et durable, c'est pour désigner la rupture historique par laquelle l'individu « devient un sujet psychologique » :

À partir du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle et jusqu'à nous, porté par les flux et reflux qui touchent d'abord certains individus, puis des collectifs, et enfin, plus tardivement, des sociétés entières, le lieu d'où émane l'auto-autorité se déplace progressivement de la communauté vers l'intérieur de la personne. Or, dans le même temps et le même mouvement,

*ego*, devenu un véritable sujet psychologique, se met à l'écoute de son nouveau monde intérieur<sup>12</sup>.

L'individu a désormais accès à un nouveau système sémantique pour interpréter ses mouvements psychoaffectifs, ses angoisses d'abandon et ses désirs, qui ne se rapportent plus automatiquement au collectif et aux croyances du groupe, mais à un moi individuel.

Mais il fait maintenant partie du mythe que l'individu vive la croyance à une existence individuelle, indépendante, monadique. Cette croyance psychologique à un moi parfaitement autonome, contre laquelle nous nous sommes toujours inscrits en faux, est à ce point intégrée à la culture dans ses représentations – personnages du théâtre, du roman, du cinéma ; théories psychologiques et sociologiques... – que le sentiment d'identité du sujet lui est absolument coextensif<sup>13</sup>.

Il ne s'agit pas pour autant de la disparition de l'imaginaire communautaire où le régime familialiste domine, mais de l'émergence d'une nouvelle représentation de la personne qui ne se limite pas à jouer le rôle prédéfini par le collectif. Mais comme l'individu vit dans un réseau d'interdépendances, la structure de l'individu se modifie parallèlement en donnant lieu, dans les siècles suivants, à différentes manières de concevoir l'individualisation de la vie sociale. Dès lors, ces deux représentations du lien individu/société (communautarisme et individualisme) cohabitent toujours, soit en s'associant, soit en s'opposant, tout en adoptant des formes sociales variées :

Dans les Temps modernes, la contre-modernité, c'est ce que nous avons nommé ailleurs les « maladies infantiles » de l'individuation, toutes portées par la nostalgie de la communauté familialiste perdue. Au xx<sup>e</sup> siècle, nous aurons ainsi connu les fascismes et le nazisme, le communisme stalinien ; aujourd'hui, nous assistons à la montée des intégrismes religieux. Totalitarismes et intégrismes représentent par définition des holismes. [...] Chaque moment de la modernité possède un contenu qui, n'étant lui-même pas homogène, reste toujours difficile à lire en temps réel ; par ailleurs, les formes du rejet par la contre-modernité sont chaque fois neuves et avec des contenus eux-mêmes non homogènes, puisque dirigés électivement vers une certaine des composantes de la modernité<sup>14</sup>.

---

12. Gérard Mendel, *op. cit.*, p. 190.

13. *Ibid.*, p. 206.

14. Gérard Mendel, *op. cit.*, p. 117-118.

Selon Mendel, il est toujours possible que d'autres mutations fonctionnelles puissent intervenir actuellement, mais il serait hasardeux d'en repérer des manifestations aussi radicales que celles ayant marqué la modernité. Par exemple, fait l'objet de nombreux débats la thèse de la mutation anthropologique du sujet contemporain selon laquelle notre société connaîtrait un affaiblissement de la règle sociale étant donné la défaillance des figures d'autorité et du travail de subjectivation qu'un rapport d'autorité agissant comme tiers permettait d'accomplir<sup>15</sup>. Pierre-Henri Castel, conteste cette thèse en rappelant que :

ce qu'on appelle une société individualiste, ce n'est justement pas une société où l'individu précéderait le lien social lui-même, et où la société émergerait d'interactions atomiques ; c'est une société où la prégnance des contraintes collectives (créances et dettes, interdits et obligations, interdépendance entre les générations, etc.) est absolument *aussi forte que dans les sociétés non-individualistes* (sur le modèle des sociétés à castes analysées par Dumont), sinon, il n'y aurait tout simplement pas de société, mais où, fait remarquable, d'abord historiquement circonscrit à ce qu'on appelle l'Occident, il existe en plus une représentation idéalisée de l'autonomie de l'individu, laquelle sert de filtre d'interprétation méthodique pour chacune de ces contraintes collectives<sup>16</sup>.

Du fait même de la complexité des réalités psychosociologiques, les représentations théoriques et méthodologiques qui permettraient de qualifier des changements sociaux de « mutation anthropologique » sont loin d'aller de soi. Ainsi, selon Porge<sup>17</sup>, il serait réducteur d'inférer une mutation du sujet contemporain à partir de manifestations comportementales qualifiées de pathologiques telles que l'hyperactivité et dont la désignation est grandement controversée.

Dans le cadre de cet article, nous avons fait le choix de nous concentrer sur certaines pistes heuristiques des travaux de Gérard Mendel concernant les nouvelles contraintes de l'autorité résultant du processus de subjectivation néolibérale. Précisons d'abord que la conception de Mendel de la mutation anthropologique permet de distinguer celle-ci de ses effets prenant la forme de changements transitoires ou d'accentuations de la modernité qui ont ponctué l'histoire et dont une littérature abondante a tenté d'en identifier la nature. Pensons ici aux nombreux écrits sur

---

15. Charles Melman, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Entretiens avec Jean-Pierre Lebrun, Paris, Denoël, 2002.

16. Pierre-Henri Castel, « Propos sobres sur une supposée "nouvelle économie" du psychisme et de la sexualité », version de travail d'un article publié dans *Comprendre*, n° 6, 2004 ; en ligne : <[http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/Melman.htm#\\_ftn42](http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/Melman.htm#_ftn42)>. Souligné dans le texte.

17. Erik Porge, « Un sujet sans subjectivité », *Essaim*, vol. 1, n° 22, 2009, p. 25.



l'opposition communauté/société dès le XIX<sup>e</sup> siècle, ou à ceux du XX<sup>e</sup> siècle sur la surmodernité<sup>18</sup>, l'hypermodernité<sup>19</sup> et la postmodernité<sup>20</sup>. Ces travaux sociologiques ne sont-ils pas l'expression d'une pluralité de points de vue en concurrence visant tous à comprendre comment nos sociétés composent avec les conditions sociohistoriques de l'individualisation de la vie sociale ? Ainsi, les idéologies de l'individualisme, dont celle du néolibéralisme qui tend à dominer actuellement, ne produiraient pas en soi une mutation du sujet, même s'il est demandé à ce dernier de croire à un récit bien spécifique de la liberté individuelle. Serait plutôt en jeu un processus de socialisation conquérant à l'axiologie néolibérale qui ne serait pas sans causer de problèmes psychosociaux conséquents à la perte de la solidarité au profit de la responsabilisation individuelle et d'une conception entrepreneuriale de l'individu. Autrement dit, la socialisation néolibérale se présenterait comme l'une des modalités d'actualisation de la mutation d'*Ego* en concurrence principalement avec l'individualisme démocratique, lui-même étant une autre forme sociale-historique de la mutation d'*Ego*.

Voyons maintenant comment l'axiologie de l'individualisme néolibéral tente de faire autorité en investissant les cadres de gestion des pratiques associées aux métiers relationnels.

## Métiers relationnels et néolibéralisation

À l'instar de plusieurs autres États occidentaux, le Québec a promulgué une nouvelle loi de l'administration publique en 2000 en adoptant ce que les spécialistes en management appellent la Nouvelle gestion publique. C'est aussi au nom de l'amélioration des services aux citoyens que l'on instaura un cadre de gestion axée sur les résultats, repris de l'entreprise privée dont les maîtres-mots sont efficacité, efficience et économie<sup>21</sup>. Ce cadre met l'accent sur la concurrence entre les établissements, la flexibilité organisationnelle des travailleurs et des équipes, le contrôle des coûts ainsi que les injonctions à la performance individuelle<sup>22</sup>. Par exemple, les pratiques du travail social, autant celles des services publics que des organismes communautaires, ont été fortement touchées par cette transformation :

---

18. Alain Touraine, « La crise de la modernité », *Interface* (mars-avril) 1989, p. 30-34.

19. Nicole Aubert, « Que sommes-nous devenus ? », *Sciences humaines*, n° 154, 2004, p. 36-41.

20. Michel Maffesoli, « Avant-propos : La Postmodernité », *Management & Avenir*, vol. 8, n° 90, 2016, p. 119-125.

21. Florence Piron, « L'État et ses citoyens-clients. Ou quand le service aux citoyens ne rend pas service à la démocratie », *Argument*, vol. 5, n° 2, 2003 ; en ligne : <[www.revueargument.ca/article/2003-03-01/237-letat-et-ses-citoyens-clients-ou-quand-le-service-aux-citoyens-ne-rend-pas-service-a-la-democratie.html](http://www.revueargument.ca/article/2003-03-01/237-letat-et-ses-citoyens-clients-ou-quand-le-service-aux-citoyens-ne-rend-pas-service-a-la-democratie.html)>.

22. Michèle Charbonneau, « Nouveau management public », dans L. Côté et J.-F. Savard (dir.), *Le Dictionnaire encyclopédique de l'administration publique* ; en ligne : <[www.dictionnaire.enap.ca](http://www.dictionnaire.enap.ca)>.

On assiste dès lors à la *managérialisation* des services publics, qui consiste en « l’usage généralisé de techniques économiques d’orientation des conduites, permettant d’atteindre des objectifs normatifs et politiques » (Arrignon, 2011 : 2). Figurent dorénavant à l’ordre du jour plusieurs principes : reddition de comptes, gestion par résultats, compétition entre les établissements et privatisation partielle. En effet, dans tous les secteurs, dont celui de la santé et des services sociaux, on demande aux intervenants de rendre des comptes sur les résultats produits dans le cadre de leur travail (Bellot, Bresson et Jetté, 2013). Sur le plan pratique, cela se traduit par la quantification de toutes les actions qui sont produites<sup>23</sup>.

Si cette transformation s’inscrit dans le contexte de la globalisation de l’économie mise en avant par l’administration britannique de Margaret Thatcher dès les années 1980, ce cadre s’applique depuis plus de vingt ans à orienter la gestion québécoise des services publics selon le modèle du marché. Une critique importante de ce choix de modèle de gestion « s’appuie cependant sur la reconnaissance de certains observateurs, de la “non-neutralité” du nouveau management public (Dwivedi et Gow, 1999) [...]. Les critiques qui en dénoncent les fondements se font particulièrement acerbes en ce qui a trait à la substitution de la figure du citoyen par la figure du client<sup>24</sup> ». Notons que les méthodes de gestion de la NGP qui ont été adoptées dans les établissements publics québécois ont surtout été inspirées par l’industrie automobile et qualifiées de « toyotisme ». Dans cette perspective, « La “relation de service” comme mise en forme de la pratique professionnelle tend à défendre à celle-ci de se constituer comme action citoyenne<sup>25</sup> ».

Dans une recherche documentaire portant sur les réformes historiques du réseau de la santé et des services sociaux des années 1970 jusqu’à 2014, Josée Grenier et Mélanie Bourque soutiennent que l’avènement de la NGP contribue à l’exacerbation de l’asymétrie des rapports hiérarchiques ainsi qu’à une incohérence accrue entre les prescriptions à la performance émanant des gestionnaires et les normes déontologiques des professions d’intervention :

Aussi, les relations jadis plus égalitaires entre les intervenant.e.s et leur supérieur immédiat, construites sur la base de négociations, se sont hiérarchisées. Le style de gestion n’est certes pas une préoccupation et le soutien organisationnel souvent une

---

23. Josée Grenier, Mélanie Bourque et Nathalie St-Amour, « La souffrance psychique au travail : une affaire de gestion ? », *Intervention*, n° 144, 2016, p. 10.

24. Michèle Charbonneau, *loc. cit.* ; en ligne : <[www.dictionnaire.enap.ca](http://www.dictionnaire.enap.ca)>.

25. Lise Demailly, « Les métiers relationnels de service public : approche gestionnaire, approche politique », *Lien social et Politiques*, n° 40, 1998, p. 23.

lacune. La NGP implantée au sein des organisations n'est pas étrangère aux tensions vécues entre les intervenant.e.s et leur supérieur immédiat. La logique managériale s'impose avec de plus en plus d'aplomb, donnant un grand pouvoir aux gestionnaires, entrant parfois en conflit avec les devoirs et obligations des professionnels par leur ordre professionnel<sup>26</sup>.

Instauré par cette structure organisationnelle centralisée qu'est le système de santé et des services sociaux, ce type de relation gestionnaire s'impose comme un rapport d'autorité et de domination sur l'ensemble des acteurs institutionnels. Non seulement ce climat de travail incitant les travailleurs à justifier continuellement l'atteinte de leurs objectifs de productivité génère plus de stress, mais il engendre aussi de l'insécurité et de l'anxiété, surtout chez les plus jeunes qui cherchent à répondre parfaitement aux attentes de performance, toujours à dépasser aussitôt atteintes. De plus, l'évaluation du travail est surtout centrée sur l'individu. Dès lors, celui-ci est soumis à une comparaison avec ses pairs, ce qui contribue à une plus grande vulnérabilité personnelle résultant de la peur de ne jamais être considéré comme à la hauteur par les cadres intermédiaires. Notons qu'un spécialiste de la gestion des organisations, Henry Mintzberg<sup>27</sup>, avance que l'un des grands défis de la gestion de la santé et des services sociaux est de faciliter la coopération entre les acteurs impliqués, tous traversés par des cultures et des lectures différentes de la réalité. En ce sens, pour Mintzberg, le modèle autoritaire de l'entreprise ne convient pas : « La gestion d'enjeux aussi complexes ne peut être calquée sur celle des entreprises. Pour améliorer la gestion de la santé, il faut bien comprendre les particularités de cet univers et il faut réfléchir aux pistes de solution avec des gestionnaires et des professionnels actifs sur le terrain<sup>28</sup>. » Il ajoute : « Ces réorganisations perpétuelles ont des effets très négatifs sur les professionnels et les travailleurs de la santé. Elles réussissent parfaitement à tuer leur motivation intrinsèque. Et les citoyens ne s'y retrouvent plus<sup>29</sup>. »

C'est aussi par la voie des médias que sont révélés les effets délétères de ce type de gestion sur les métiers relationnels – tels que les travailleuses sociales et les infirmières – du secteur public. Par exemple, dans un article du quotidien *Le Devoir*, publié le 27 février 2023, on relate les résultats préliminaires d'une recherche révélant

---

26. Josée Grenier et Mélanie Bourque, *L'évolution des services sociaux du réseau de la santé et des services sociaux du Québec. La NGP ou le démantèlement progressif des services sociaux*, Université du Québec en Outaouais, 2014 ; en ligne : <[https://aqdr.org/wp-content/uploads/fds/fds\\_3NGP\\_20150105.pdf](https://aqdr.org/wp-content/uploads/fds/fds_3NGP_20150105.pdf)>, p. 119.

27. Henry Mintzberg, *Comprendre les organisations...enfin ! 7 formes, 7 forces*, Montréal, Éditions de l'Homme, 2023.

28. Henry Mintzberg, « Henry Mintzberg sur la gestion de la santé. Une administration malade », *La Presse Affaires*, 12 mai, 2007, p. 12.

29. *Ibid.*

l'augmentation alarmante du niveau d'épuisement des travailleuses sociales du réseau public confrontées à des dilemmes éthiques et souffrant de détresse psychologique :

« Avec la nouvelle gestion à la protection de la jeunesse, les intervenantes peuvent passer 50 % de leur temps et plus à faire de la reddition de comptes, alors qu'on manque de gens sur le terrain », relate Mme Bourque. Les travailleuses sociales veulent pourtant être auprès de la population, poursuit-elle. Plusieurs dénoncent le fait d'être mises en concurrence les unes avec les autres par leurs supérieurs, raconte la chercheuse principale de l'étude. « On leur dit : "Comment se fait-il que ta collègue soit plus performante et fasse plus d'entrevues que toi par jour ?" C'est une pression incroyable sur les intervenants<sup>30</sup>. »

Les rapports de pouvoir que tentent d'instituer les gestionnaires de la NGP auprès des professionnels de la santé et des services sociaux méritent d'être étudiés de façon à mieux comprendre les nouvelles configurations des rapports d'autorité dans un contexte néolibéral. À ce titre, les sociologues Pierre Dardot et Christian Laval rappellent que la rationalité du capitalisme néolibéral ne relèverait pas seulement d'une rationalité économique, mais aussi de pratiques de subjectivation néolibérale de l'individu selon le principe naturalisé de la concurrence : « Cependant la gouvernementalité ne saurait se réduire au gouvernement des autres. Par l'autre de ses faces, elle comprend le gouvernement de soi. Le tour de force du néolibéralisme a été de lier les deux faces d'une manière singulière en faisant du gouvernement de soi le point d'application et l'objectif du gouvernement des autres<sup>31</sup>. » Voyons comment les rapports d'autorité tendent à se manifester dans un cadre de gestion valorisant l'autonomie des salariés.

## Un rapport d'autorité pervers : l'auto-autorité

Avant de définir la figure d'auto-autorité, précisons d'abord ce que nous entendons par un « rapport d'autorité ». Lorsque nous consultons la littérature tentant de définir l'autorité et ses fondements anthropologiques, nous nous butons souvent à des descriptions du processus d'autorité en termes d'effets relationnels. Par exemple, la définition la plus utilisée est celle de Hannah Arendt<sup>32</sup>, que Gérard Mendel

---

30. Florence Morin-Martel, « Épuisement "incomparable" chez les travailleuses sociales », *Le Devoir*, 27 février 2023 ; en ligne : <<https://www.ledevoir.com/politique/quebec/783325/un-niveau-d-epuisement-incomparable-chez-les-travailleuses-sociales>>.

31. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010, p. 475.

32. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée*

condense ainsi : « [...] la variété de pouvoir qui assure l'obéissance des subordonnés sans user de la force manifeste, de la contrainte physique, de la menace explicite, et sans avoir à fournir justifications, arguments, ou explications<sup>33</sup>. » En fait, il s'agit moins d'une définition au sens théorique du terme que d'une description de « l'effet d'autorité » à une époque historique donnée. Elle ne dit pas ce qui fait obéir ou pas à l'autorité. Autrement dit, le phénomène d'autorité est plus souvent défini par ce qu'il instaure comme rapport sociosymbolique que par des propositions explicatives de sa raison d'être. De plus, ce qui rend complexe ce travail théorique c'est que les efforts de définition sont aussi orientés par les diverses positions idéologiques à l'égard de la fonction sociale de l'autorité vue soit comme un rapport social vital à réhabiliter, soit comme un vestige du passé dont on doit se libérer. Pour Mendel, « L'autorité en soi n'existe pas, elle n'est pas une idée, ni une entité métahistorique, ni même une simple représentation psychologique. Elle est une formation sociale-psychologique qui a pris au cours des temps [...] des formes historiques diverses<sup>34</sup> ».

Ainsi, nous utiliserons la définition suivante de l'autorité qui intègre les différents apports des auteurs consultés, ceux ayant contribué de façon notable à la construction théorique de l'autorité<sup>35</sup> : l'autorité est une force symbolique qui structure une situation d'asymétrie des rôles en mettant en scène une fiction relationnelle exigeant la soumission volontaire comme gage de sa légitimité. « L'autorité, pourtant est elle-même par nature un fait d'imagination : non pas une chose, mais la recherche d'une solidité, d'une sécurité telles que la force d'autrui apparaisse comme semblable à une chose<sup>36</sup>. » Cette force symbolique implique certes une personne qui l'incarne, mais aussi un certain discours institutionnel mettant en scène « [...] un ordre invisible et matériel perçu seulement par la médiation d'une culture particulière et qui comprend au su de tous, les forces de police, les juges, les prisons et leurs gardiens. Elle est symbolique, aussi, dans le sens que, sous la relation d'autorité proprement dite, si celle-ci ne suffit pas, la force matérielle est là, dont l'homme en uniforme possède le monopole légitime<sup>37</sup> ».

### **L'autorité n'est pas la domination**

Pour exister, l'autorité doit être reconnue comme légitime. Afin de comprendre le principe de la légitimation de l'autorité, la question des croyances devrait être considérée chaque fois que nous étudions le phénomène d'autorité. Si nous retenons

---

*politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 121-185.

33. Gérard Mendel, *op. cit.*, p. 26.

34. *Ibid.*, p. 223.

35. Pour en savoir plus sur ces différents apports, consulter le chapitre 2 de l'ouvrage de Michel Parazelli et Isabelle Ruelland, cité à la note 9.

36. Richard Sennett, *Autorité*, Paris, Fayard, 1981, p. 283.

37. Gérard Mendel, *op. cit.*, p. 64.

l'hypothèse selon laquelle l'autorité se nourrit fondamentalement de la croyance que les individus entretiennent avec plus ou moins de ferveur envers elle, on pourrait dire que l'on n'abandonne pas son pouvoir de décision (obéissance, servitude volontaire), si l'on n'anticipe pas certains bienfaits attendus de cette procuration. En effet, obéir à une personne ou à une institution sans y être contraint relève bien d'une logique de croyance accompagnée du désir de subordination. Reconnaître la légitimité d'une autorité implique une croyance en sa supériorité ou aux bienfaits de certaines de ses propriétés (un discours, un projet, une fonction, un modèle, une protection, la sécurité, etc.), ainsi que crainte et respect. Faire autorité équivaldrait ainsi à faire croire. La logique contraire conduit à penser que la personne qui ne reconnaît pas une autorité donnée comme crédible, ou qui ne croit plus en elle, ressentira l'injonction d'obéissance comme la force brute d'un pouvoir n'ayant pas de sens, s'apparentant davantage à de la domination. Celle-ci se distinguerait de l'autorité en constituant un rapport de soumission involontaire, souvent qualifié d'autoritarisme, lorsque la relation d'autorité a décliné ou n'a jamais eu d'emprise symbolique sur le sujet. Sans cette croyance aux bienfaits attendus, l'autorité ne peut plus exister (pour la personne qui a cessé d'y croire), et si elle persiste à s'imposer, elle sera éprouvée comme de la coercition ou de la répression. Autrement dit, l'autorité n'existe pas sans ce rapport interactif de dépendance mutuelle sur lequel repose son efficacité symbolique.

Comment expliquer l'existence même de ce type de rapports ? L'hypothèse du fondateur de la sociopsychanalyse est que la structure symbolique de l'autorité s'appuierait sur une transcendance alimentée par la croyance en un « au-dessus de soi » ou un « avant soi », c'est-à-dire d'un temps antérieur à notre naissance, celui des générations précédentes inaccessible à nos sens. Si, dans l'histoire, les sources sociales de légitimité de l'autorité ont pu varier (la famille, la nation, le progrès, le scientisme, l'Internet), son socle est demeuré le même associant toujours promesse de sécurité et menace d'abandon<sup>38</sup>. Cette structure se confondrait avec la structure d'équivalence symbolique « parents-enfants » que Mendel a désignée par le terme de « schéma familialiste ». Comment expliquer la persistance de ce type de croyance ? Est-ce que la peur et la crainte suffisent à rendre compte de l'obéissance face à l'autorité qui la commande ? Mendel répond par la négative en ajoutant qu'il ne s'agit pas seulement de volonté ou de conscience, mais d'inconscient. N'oublions pas qu'avant de recourir à la force, le pouvoir exercé par l'autorité est avant tout psychosociologique : « Si on obéit à cet ordre, c'est parce que le donneur d'ordre s'amalgame dans l'inconscient avec une ancienne figure parentale de l'enfance dont on craint de perdre l'amour, l'appui<sup>39</sup>. »

Afin de mieux comprendre l'origine de ce type d'appréhension inconsciente, Mendel s'est appuyé sur des travaux psychanalytiques pionniers en petite enfance.

---

38. *Ibid.*, p. 110.

39. *Ibid.*, p. 81.

Mentionnons ceux de Germaine Guex<sup>40</sup> sur l'impact psychique des premières ruptures dans la symbiose mère-enfant qu'elle a qualifié d'angoisse abandonnique (souhaiter être aimé et ne plus être abandonné). Il est aussi fortement inspiré par la théorie des objets transitionnels du psychanalyste et pédiatre Donald W. Winnicott<sup>41</sup> à partir de laquelle il fonde sa théorie de l'appropriation de l'acte et son concept d'actepouvoir<sup>42</sup>. De ces travaux, Mendel a su proposer une interprétation sociopsychanalytique du rapport de soumission à l'autorité selon laquelle ce rapport serait une conséquence de l'immaturation biologique et psychique du nourrisson. La situation de dépendance prolongée (aussi appelée néoténie) obligerait le nourrisson à se soumettre à ses parents pour éviter l'abandon en échange de la sécurité. Le moteur de la soumission à l'autorité proviendrait donc de cette angoisse d'abandon qui serait par la suite transférée dans d'autres contextes d'autorité sociale qui sauront s'en nourrir et l'alimenter. Mendel complète cet éclairage théorique en portant son attention sur la genèse de l'appropriation de l'acte, montrant ainsi comment ce rapport de soumission n'occupe pas la totalité de l'expérience du nourrisson. L'acte trouverait son origine pour chacun d'entre nous dans la petite enfance, au moment où il importe d'établir une distinction entre le monde intérieur et le monde extérieur. Mendel s'y intéressera à partir de la théorie de l'objet transitionnel de Winnicott<sup>43</sup> qui propose une hypothèse sur la genèse même de l'appropriation de l'acte fondée sur le processus de différenciation qui s'opère entre le monde intérieur (soi) et le monde extérieur (les objets). Les premiers moments d'appropriation de l'acte se manifesteraient lorsque le bébé apprend à satisfaire ses désirs (ex. : revoir sa mère absente) en s'appropriant un objet du monde extérieur (ex. : doudou) qui la symboliserait de façon à tenter de contrôler l'angoisse liée à son sentiment d'impuissance. Mendel qualifie ce processus de « vouloir de création<sup>44</sup> ». D'où l'importance accordée au phénomène d'autorité qui s'est imposé à la fois pour protéger et pour limiter le mouvement d'appropriation de l'acte au sein de la famille.

Cependant, dès qu'on se trouve en mesure d'occuper une place sociale hors de la famille, l'autorité peut devenir un obstacle au mouvement d'appropriation de l'acte.

40. Germaine Guex, *Le syndrome d'abandon*, Paris, PUF, 1973.

41. Donald Woods Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

42. Pour Mendel, l'acte est plus que l'action car il désigne l'engagement du sujet à rencontrer une réalité qui n'est pas soi. L'acte s'exerce en expérimentant cette interactivité avec le monde extérieur marquée par l'incertitude, le risque et l'imprévisibilité. Qu'il s'agisse de l'acte de travail ou de l'acte social, l'acte comporte une série d'actions prévues dans un projet (pré-acte), un accomplissement (per-acte) et un effet sur la réalité (post-acte). Comme tout acte implique un certain pouvoir sur ce que l'on fait en modifiant le réel notamment (et non seulement un pouvoir sur les autres), Mendel a créé le terme « d'actepouvoir » en un seul mot pour bien en montrer le lien structurel. L'appropriation de cet actepouvoir dépendra de conditions psychosociologiques prévalant dans les contextes d'interactions, dont le potentiel de créativité face à la résistance du réel et les limitations associées aux rapports inconscients d'autorité (Pour en savoir plus : Gérard, Mendel, « Acte », dans Jacqueline Barus-Michel, Eugène Enriquez et André Lévy (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie. Références et positions*, Toulouse, Érès, 2013, p. 27-37.

43. *Ibid.*

44. Gérard Mendel, *Le vouloir de création. Autohistoire d'une œuvre*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 1999.

Cet obstacle réside justement dans ce point de rencontre entre la psychanalyse et le social : la codification familialiste des rapports sociaux. Comme l'indique le titre de son livre, la société n'est pas une famille, Mendel observe dans la plupart des organisations une psychologisation du social qui recode en termes familialistes les rapports sociaux devenus un « simple appendice et prolongement de la famille et de même nature que celle-ci<sup>45</sup> ». C'est pourquoi l'autorité traditionnelle a longtemps été incarnée par la figure du Père dont la racine latine du mot (*pater*) est aussi celle de patron. Ce socle symbolique du Père comme figure d'autorité légitime aurait aussi alimenté d'autres figures classiques comme celle du Chef, du Maître et du Juge décrites par Kojève (2004). Reprenant la distinction que Mendel a établie entre les deux organisateurs fondamentaux de notre personnalité (place dans la famille et dans le social), Prades (2021) illustre bien cette fiction sociale de l'imaginaire familialiste :

« Psychofamilialisme » et « psychosocialité », ces deux aspects de la même personnalité, tendent à se confondre quand, par exemple, le chef (pour peu qu'il soit charismatique) apparaît comme un père, ou plus généralement chaque fois que les liens sociaux prennent la forme de relations parentales. Le chef devenu père nous condamne à être ses enfants avec les formes psychologiques régressives de dépendance correspondantes (Prades, 2017). Les « grands » de ce monde n'auront de cesse de considérer ceux qu'ils dominent comme des enfants, leurs enfants, qu'ils devront protéger à la condition qu'ils obéissent. D'autres opèrent de manière plus expéditive et brutale<sup>46</sup>.

D'origine inconsciente, cette projection familialiste dans les rapports sociaux a pour conséquence d'adopter sans les avoir choisis des rapports sociaux hiérarchisés qui entrent en contradiction avec une pratique démocratique établie selon des règles égalitaires : « ce schéma qui familialise la société entre structurellement en conflit avec le processus démocratique<sup>47</sup> ». Historiquement, l'exercice de la citoyenneté démocratique n'a été possible qu'en s'émancipant de l'emprise traditionnelle des grandes familles où le pouvoir politique reconnu était transmis par les liens de sang.

Ce qui a été qualifié par plusieurs de crise de l'autorité, dont la fin des années 1960 aurait constitué l'accélérateur historique, ne signifierait pas la fin de l'autorité.

---

45. Gérard Mendel, *La société n'est pas une famille. De la psychanalyse à la sociopsychanalyse*, Paris, La Découverte, 1992, p. 209.

46. Jean-Luc Prades, « Ne pas se rendre disponible à l'indifférence. Variations sur les formes de servitude, l'auto-autorité à distance et l'actepouvoir », *Connexions*, n° 115, 2021, p. 33.

47. Gérard Mendel, *Pourquoi la démocratie est en panne. Construire la démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2003, p. 189. Soulignons que, selon cette perspective théorique, une « autorité démocratique » serait contradictoire dans les termes, bien que ces deux types de rapports puissent cohabiter.



Celle-ci tenterait plutôt des recompositions en phase avec la montée des formes d'individualisme qui n'ont pas fait disparaître l'angoisse d'abandon. Souvent désignés comme responsables du recul de l'autorité traditionnelle, les principes démocratiques (l'égalité, l'équité, la solidarité, le dialogue, le droit de s'exprimer librement, la coopération, etc.) auraient aussi contribué à développer le capitalisme néolibéral mondialisé qui déstructure les modes de régulation des sociétés modernes. Mendel conteste ce point de vue :

loin que l'économisme mondial actuel soit « associé » à la démocratie, il constitue de nos jours, nous ne cessons de le dire, son pire adversaire, et bien davantage que l'autorité. [...] La tentative de légitimation du management par la démocratie représente l'une des grandes perversions de notre époque. Nous sommes très loin d'avoir appris à gérer, si la chose même est possible, la contradiction aiguë entre démocratie et capitalisme mondialiste<sup>48</sup>.

### **Auto-autorité et fiction de l'autonomie du sujet**

Aujourd'hui, l'autorité s'exprimerait davantage par des figures générées par le mode de production économique actuel tendant à marchandiser les rapports sociaux non marchands. Dans son ouvrage, *Une histoire de l'autorité*, Mendel a déjà évoqué l'émergence d'une figure d'autorité en quête de légitimité constituant l'un des vecteurs de la subjectivation néolibérale des individus et qu'il a appelée « l'auto-autorité » en s'inspirant de Henri Vacquin, sociologue du travail. Induite par un courant dominant de la nouvelle gestion publique, cette forme d'autorité perverse est caractérisée par une injonction incitative paradoxale s'adressant aussi aux professionnels et professionnelles des métiers relationnels. Il s'agit de reconnaître comme devant provenir de soi le commandement de l'autre<sup>49</sup>. Dans une entrevue publiée dans *Le Monde des débats* avec Henri Vacquin, celui-ci décrit l'auto-autorité de la façon suivante :

« Demander aux salariés de prendre des risques, de devenir des “intra-entrepreneurs”, de “mettre leur désir” (sic) dans le travail. » Et lorsqu'on lui demande en quoi consiste l'autorité aujourd'hui, Vacquin répond : « Elle consiste à catalyser le désir des subordonnés à la fois dans le projet de l'entreprise et dans un travail en permanence assez désirable et évolutif pour éviter l'ennui et apparaître qualifiant. Bref, c'est Éros au travail. Avec Thanatos cependant, si le fruit des ébats n'entre pas dans les

---

48. *Ibid.*, p. 202.

49. Michel Parazelli et Isabelle Ruelland, *Autorité et gestion de l'intervention sociale*, op. cit., p. 89-101.

normes de qualité. On atteint le fin du fin : l'«auto-autorité» au service de la compétitivité de soi<sup>50</sup>. »

À ce propos, l'analyse des stratégies managériales actuelles par plusieurs sociologues du travail dont Danièle Linhart montre comment les gestionnaires tentent de formater la subjectivité des salariés pour qu'elle s'harmonise avec la culture gestionnaire de l'entreprise :

Les managers modernes instaurent les conditions de ce que certains psychosociologues analysent comme une « re-narcissisation » des salariés (Dujarier, 2006 ; de Gaulejac, 2005). Le travail devient l'opportunité d'une confrontation avec soi-même, un lieu de réalisation de l'idéal du moi, une histoire entre soi et soi, à travers l'activité de travail. La préconisation de la recherche permanente de l'excellence, de la découverte et du dépassement de soi (qui sert au premier chef l'entreprise puisqu'elle joue comme modalité de contrainte et de contrôle, et se substitue ainsi à la contrainte taylorienne devenue moins opérante), risque de conduire à une instrumentalisation du travail lui-même, à une instrumentalisation des autres au travail (les collègues) comme des destinataires commanditaires de ce travail (la société saisie uniquement à travers la figure sociale des clients)<sup>51</sup>.

Pour Dardot et Laval, le dispositif managérial de la NGP reconstruirait un quasi-marché au sein même des institutions publiques dont l'évaluation quantitative serait « l'opérateur de la transposition de la norme concurrentielle<sup>52</sup> ». Autrement dit, tenter de faire entrer la subjectivité du salarié dans une logique comptable en codifiant l'activité de travail et les objectifs de résultats à atteindre en compétition avec d'autres salariés :

Cette entrée dans la subjectivité comptable requiert de construire partout des systèmes d'information et d'incitation qui seront autant de dispositifs analogues à ceux du marché, qui fonctionneront sur le modèle du marché, et qui forceront ceux qui y seront pris à jouer sur le marché comme s'ils étaient des entreprises, donc à « gérer » leurs efforts pour maximiser leurs gains. Les sociologues du travail appellent ce type de relation « l'autonomie

---

50. Julien Brunn et Guy Herzlich, « L'entreprise : du caporalisme au désir. Entretien avec Henri Vacquin », *Le Monde des débats*, mars 1999, p. 16.

51. Danièle Linhart, « Introduction. Que fait le travail aux salariés ? Que font les salariés du travail ? Point de vue sociologique sur la subjectivité au travail », dans *Pourquoi travaillons-nous ? Une approche sociologique de la subjectivité au travail*, Ramonville-Saint-Agne, Érès, 2008, p. 17-18.

52. Pierre Dardot et Christian Laval, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *Cités*, n° 41, 2011, p. 43.

contrôlée ». On la qualifierait sans doute mieux en parlant d'hétéronomie individualisée ou de contrainte intériorisée. [...] On voudrait qu'il fasse de son « plein gré », en « pleine liberté », ce que l'on attend de lui sans avoir à lui rappeler tout le temps ce qu'il doit faire et comment il doit le faire<sup>53</sup>.

Il s'agit d'une forme perverse de l'autorité, car le rapport d'autorité s'inscrit dans le renversement du rapport d'aliénation au sein même d'une injonction à l'auto-détermination étant donné que « le rôle du dominant, jusqu'alors tenu par un personnage extérieur, se trouve maintenant, avec "l'auto-autorité", devoir être tenu par le sujet lui-même<sup>54</sup> ». C'est pourquoi Jean-Luc Prades associe ce rapport à un modèle d'autorité à distance<sup>55</sup>. L'extrait suivant d'un salarié d'un établissement de soins de santé illustre bien cette logique paradoxale :

L'employeur doit mobiliser ses employés pour qu'ils intériorisent les objectifs de l'entreprise et cherchent à les atteindre à tout moment, sans avoir besoin pour cela que l'autorité les rappelle à l'ordre. Ainsi commençons-nous à opérer un auto-contrôle sur notre travail et à surveiller celui des autres. En quelque sorte, nous devenons tous et toutes des petits boss<sup>56</sup>.

Et par voie de conséquence, le salarié devient aussi responsable de ses échecs. « S'il n'arrive pas à répondre aux exigences de l'entreprise, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même<sup>57</sup>. » Toutefois, l'auto-autorité est un rapport à soi impossible ou illusoire, car la source objective de l'autorité n'est pas en soi, mais tout au long de la chaîne de « commandement ». Cette situation paradoxale favoriserait ce que Linhart appelle une « précarité subjective<sup>58</sup> » :

On n'est pas des robots. À un moment donné, je vais être plus fragile dans ma vie personnelle et cette fragilité va se ressentir malgré moi dans mon travail. Et l'utilisateur va le ressentir. La même chose peut arriver chez un TS qui n'est pas optimisé, oui.

---

53. *Ibid.*

54. Gérard Mendel, *Une histoire de l'autorité. Permanences et variations*, Paris, La Découverte, 2002, p. 230.

55. Jean-Luc Prades, *Variations sur les formes de servitude. Essai sociopsychanalytique sur la soumission et l'actepouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2023.

56. Comité STAT, *Gestion Lean. L'économie de la santé. Guide d'autodéfense à l'intention des collègues*, Montréal, Comité STAT, 2012, p. 5 ; en ligne : <<http://comitestat.org/2012/10/publication-de-la-brochure-gestion-lean-leconomie-de-la-sante/>>.

57. Vincent de Gaulejac, *Travail, les raisons de la colère*, Paris, Seuil, 2011, p. 261.

58. Danièle Linhart, « Idéologies et pratiques managériales : du taylorisme à la précarisation subjective des salariés », *Revista Sociedade e Estado*, vol. 28, n° 3, 2013, p. 519-539.

Mais le fait d'être optimisé augmente la fragilité des employés et diminue leur tolérance (Participant 11)<sup>59</sup>.

Trois autres exemples en contexte de travail institutionnel rendent compte des effets subjectifs et objectifs que produisent les exigences d'optimisation du travail sur les salariés :

Les soins et gestes qui peuvent être éliminés sans que le patient ne s'en rende compte sont perçus comme du gaspillage (Muda) de ressources. [...] Ce sont les gestionnaires qui déterminent ce qui est muda [forme de gaspillage au travail] et ce qui ne l'est pas à l'aide de leur questionnaire préfabriqué. Ils font ensuite la chasse aux activités difficilement mesurables par le patient (présence, empathie, qualité des soins) au profit de critères quantitatifs, tels que le temps de séjour à l'urgence. Cette instrumentalisation des actes que nous pratiquons entraîne l'effacement des enjeux de qualité devant les objectifs de réduction des coûts<sup>60</sup>.

Dans une cuisine, deux travailleuses ont été choisies pour être sur un comité de réorganisation. Frustrés par les changements apportés dans les tâches, les travailleuses et travailleurs de la cuisine se réunissent pour en parler. Les deux femmes révèlent alors qu'elles n'avaient aucun pouvoir et ne répondaient qu'à des détails techniques. De graves disputes éclatent entre elles et leurs collègues lorsqu'elles tentent de justifier les nouvelles manières de faire dictées par la boss, ne pouvant renier des changements qu'elles étaient censées avoir aidé à élaborer<sup>61</sup>.

Nous sommes de moins en moins des intervenantes sociales et de plus en plus des gestionnaires de cas ; nos services se réduisent maintenant à la réévaluation des dossiers et à la gestion d'une liste d'attente avec l'impossibilité de donner des services aux usagers en temps et en quantité raisonnable [une travailleuse sociale]<sup>62</sup>.

Dans un rapport d'autorité, si les salariés consentent à obéir aux injonctions des gestionnaires en adhérant au projet institutionnel d'atteinte d'objectifs mesurables, c'est dans l'espoir de recevoir en retour quelques bienfaits. Pensons à des manifestations de

---

59. Sylvie-Anne Ruel, *Souffrance et plaisir au travail : les différents sens que donnent les travailleurs sociaux du soutien à domicile à l'optimisation*, mémoire de maîtrise en travail social, Montréal, UQAM, 2016, p. 100.

60. Comité STAT, *op. cit.*, p. 7.

61. *Ibid.*, p. 9.

62. Résistance NGP, « Déclaration de résistance à la nouvelle gestion publique dans la santé et les services sociaux ». *Nouveaux Cahiers du socialisme* (La santé malade du capitalisme), 12, 2014, p. 174.

reconnaissance de leur travail réalisé ou de leur nouvelle performance, ainsi qu'à des avantages significatifs à l'image de récompenses que l'institution acceptera de leur accorder en retour de leurs loyaux services. Bref, toutes formes de considération qui procureront aux salariés le sentiment d'être protégés, appréciés, reconnus, valorisés, voire aimés, et non abandonnés. En déplaçant la source de légitimité de l'auto-autorité au cœur même de la mission institutionnelle, la conflictualité entre autorité et démocratie devient très difficile, car la figure d'autorité se rend en quelque sorte omniprésente ou intégrée dans les murs de l'organisation que Mendel compare à la maison-mère :

Avec l'auto-autorité que la nouvelle gestion publique induit, un déplacement de l'autorité traditionnelle du Père (même affaibli aujourd'hui) – qui régule selon des règles claires et strictes les attentes de comportement en échange d'une promesse de protection – se ferait vers celle plus archaïque de la « maison-mère » (Mendel, 2002, p. 231), c'est-à-dire de l'entité organisationnelle, aux normes démesurées pressant l'individu à fusionner ses propres désirs avec les prérogatives institutionnelles (à l'image de la fusion maternelle) tout en étant soumis à l'urgence et menacé de chômage (angoisse d'abandon). En l'absence de la figure du Père, la limite des attentes de cette figure d'autorité que serait devenue l'organisation (ou l'entreprise) envers les individus est toujours déplacée<sup>63</sup>.

Toutefois, lorsque les employés finissent par rencontrer des limites à répondre à des exigences impossibles ou qui vont à l'encontre de leurs valeurs professionnelles, ou encore à s'épuiser au travail à s'en rendre malades et à faire l'objet d'abus de confiance, le rapport d'autorité se transforme alors en rapport de domination ou de contestation. C'est lorsque l'employé sent que son acte de travail lui échappe et ne semble plus lui appartenir que la précarité subjective s'installe en même temps que la désillusion associée au rapport d'auto-autorité. Il est donc important de tenter de comprendre comment le modèle toyotiste de la NGP a pu générer ce type de violence structurelle dans la gestion des actes de travail, dont ceux des métiers relationnels.

### **Un enjeu gestionnaire du toyotisme : le contrôle de l'acte de travail**

Dès les années 1970, le taylorisme déclina sérieusement comme façon de gérer l'acte et le temps de travail des employés sous l'emprise d'une autorité paternaliste. C'est alors que la NGP émergea progressivement pour transformer les rapports au travail :

---

63. Michel Parazelli et Isabelle Ruelland, *Autorité et gestion de l'intervention sociale*, op. cit., p. 100.

À un travail standardisé a succédé un travail intégrant des compétences et des tâches multiples. L'activité de travail semble s'être assouplie. Comme en témoigne le modèle toyotiste, le type du travailleur d'aujourd'hui et de demain ne passe pas sa journée à répéter inlassablement le même geste. [...]. À travers la participation, l'« investissement » demandé aux employés, l'entreprise semble faire droit aux compétences singulières de la personne<sup>64</sup>.

Comment le modèle toyotiste adopté par la NGP participe-t-il à nourrir les injonctions paradoxales inhérentes aux rapports d'auto-autorité avec lesquelles les professionnels des métiers relationnels doivent composer ? Dans cette section, il s'agit d'exposer un enjeu méthodologique fondamental du toyotisme qui semble créer beaucoup de confusion auprès des gestionnaires d'établissement et des professionnels. Il s'agit de la façon dont on contrôle l'acte de travail. A-t-on affaire à une rémanence néolibérale du taylorisme ou à une nouvelle forme de gestion coopérative ?

### **Une controverse déterminante au sein du modèle toyotiste**

Dans un article traitant du management de l'action complexe avec laquelle les métiers relationnels doivent composer, Philippe Lorino<sup>65</sup> propose une lecture contemporaine de l'orientation normative des modes de gestion en concurrence selon deux visions des contextes organisationnels. La première qu'il qualifie de « processeur d'information » réfère aux pratiques de management axées sur le contrôle. Suivant cette vision, le processus de pensée est séparé du processus d'action et les acteurs sont spécialisés (ex. : décideurs, managers, planificateurs, opérateurs, employés). Dans ce contexte organisationnel, diriger c'est prévoir à partir d'une position de vérité exigeant l'obéissance des agents. La deuxième orientation renvoie plutôt à un « système d'action collective » référant à des pratiques de management comme soutien méthodologique aux enquêtes menées réflexivement par les équipes opérationnelles sur leurs propres activités. Pensons ici aux approches psychosociologiques des organisations<sup>66</sup> et aux représentations pragmatistes du travail<sup>67</sup>. Cette vision de la gestion réhabilite la complexité de l'action en respectant l'expertise des gens de métiers. Les stratégies d'action sont hypothétiques et expérimentales. Diriger dans ce contexte revient à aider les collectifs de travail à explorer et à transformer les situations.

---

64. Thomas Le Bon, « Le travailleur taylorien : une “figure” dépassée ? », *L'Homme et la société*, vol. 1, n° 195-196, 2015, p. 87.

65. Philippe Lorino, « Le management de l'action complexe : contrôler ou explorer ? », *Projectique*, vol 1, n° 19, 2018, p. 13-22.

66. Gérard Mendel et Jean-Luc Prades, *Les méthodes de l'intervention psychosociologique*, Paris, La Découverte, 2002.

67. Par exemple : Walter A. Shewhart, *Les fondements de la maîtrise de la qualité* (trad. du livre de 1939), Paris, Economica, 1989.

Cette double orientation normative des modes de gestion mettant en jeu le contrôle de l'acte de travail peut être illustrée par un enjeu méthodologique du toyotisme impliquant l'un des plus grands théoriciens du toyotisme, l'ingénieur et statisticien américain Edwards Deming. C'est après la Deuxième Guerre mondiale que Deming entretient des liens continus de collaboration avec le père du toyotisme, l'ingénieur industriel japonais Taiichi Ohno. Leurs échanges donnent lieu au modèle toyotiste appliqué de façon variable actuellement dans le système de santé et de services sociaux.

Inspiré par Charles Sanders Peirce, l'un des fondateurs du courant philosophique du pragmatisme américain, Edwards Deming recourt dès les années 1950 à la méthode scientifique pour définir le contrôle de l'amélioration continue des produits d'une entreprise. Il utilise donc une approche considérant de façon interactive les logiques inductive et déductive pour développer des connaissances à ce sujet (les hypothèses doivent être testées). Il reprend les travaux de Walter Shewhart qui a conçu quatre grandes étapes gestionnaires de la production sous la forme mnémotechnique d'un cycle opérationnel. Le cycle de Shewhart connu sous l'acronyme PDCA : 1. *Plan*, 2. *Do*, 3. *Check*, 4. *Act* (1. Planifier un changement, 2. Appliquer ce changement sur une petite production, 3. Vérifier la pertinence du changement, 4. Si le changement est positif, appliquer le changement).

Afin de comprendre la controverse qui couve au sein même de la pensée du toyotisme, il peut être utile de connaître les détails de ce qui apparaît de prime abord comme un malentendu entre les grands concepteurs du toyotisme. La compréhension de l'enjeu principal de cette controverse peut aider à donner un sens aux tensions que vivent les gestionnaires et les travailleurs des métiers relationnels aujourd'hui. Lors d'un séminaire au Japon en 1950, Deming propose une vision systémique de la gestion dans un cycle de 4 éléments (conception, production, vente et recherche) en interaction constante, où ces étapes doivent être alternées en permanence. Selon Masaaki Imai, théoricien japonais de l'organisation et du management, les dirigeants japonais qui ont pris connaissance du cycle de Shewhart proposé par Deming auraient retravaillé et traduit celui-ci en quatre étapes de la résolution de problèmes : 1. La conception revient à Planifier (définir un problème et émettre une hypothèse possible) ; 2. La production revient à Faire (mettre en œuvre une solution) ; 3. La vente revient à Vérifier si les clients sont satisfaits (évaluer les résultats) ; 4. La recherche revient à Réagir (revenir à l'étape du plan, si les résultats ne sont pas satisfaisants, ou les standardiser, s'ils sont satisfaisants). C'est avec cette compréhension que les Japonais ont interprété l'acronyme du cycle de Shewhart : *Plan, Do, Check, Act* (PDCA). Cette interprétation des travaux de Deming serait encore mobilisée aujourd'hui pour atteindre les objectifs d'amélioration continue de la qualité.

Toutefois, selon Moan et Norman (2010), Deming a tenu dès 1993 à clarifier et rectifier l'interprétation japonaise de sa proposition visant à faire évoluer le cycle de Shewhart. Il insista alors sur l'apprentissage continu dans le processus d'amélioration d'un produit ou d'un processus de production. En fait, Deming considéra

l'interprétation courante du PDCA comme une altération de son modèle concernant la troisième étape identifiée par *check* ou *control* (ou vérification de contrôle) qu'il a remplacée par *study* (ou tirer des leçons d'une expérimentation pour faire des ajustements)<sup>68</sup>. Il a donc modifié le cycle de Shewhart par une boucle exploratoire sous la forme de *Plan, Do, Study, Act* (PDSA) en insistant sur « le caractère hypothétique des solutions testées et la nature expérimentale de la démarche<sup>69</sup> ». Il s'agissait surtout de respecter le principe scientifique selon lequel les connaissances doivent se développer à partir d'hypothèses confrontées en permanence à l'activité concrète du travail. S'opposant aux approches du type zéro défaut ou de la gestion par les nombres ou par les objectifs, l'activité de travail devait plutôt être considérée comme une expérimentation pouvant varier selon les différentes conditions auxquelles les employés peuvent être confrontés dans le temps. Cette posture exige des gestionnaires de revoir leur conception de l'acte de travail en fonction non pas de son adéquation mécanique à l'atteinte des objectifs, mais de la capacité des employés à mettre en commun leurs expériences empiriques de façon à en revoir le sens théorique, quitte à remettre en question des éléments du plan formulé au départ pour résoudre un problème. Il s'agit non pas de contrôler par la surveillance l'acte de travail des gens qui travaillent sur le terrain, mais plutôt d'en faciliter l'appropriation créative de manière à ce que leurs auteurs puissent développer de façon réflexive un pouvoir de transformation du réel. Ce n'est que par les divers apprentissages collectivement partagés par les auteurs même de l'activité de travail que peut s'actualiser une compréhension de la source des problèmes rencontrés, en vue d'une amélioration des actes de travail.

Dans un article traitant des modes d'utilisation de la méthode PDSA dans le domaine des soins de santé, Reed et Card avancent que le principal problème d'application du cycle de Deming qu'ils ont relevé consistait dans sa simplification excessive consécutive au manque d'investissement, de flexibilité organisationnelle et de rigueur dans son application :

Cela amène souvent les gens à se lancer dans la PDSA avec une enquête préalable et un cadrage du problème insuffisant, à déléguer la gestion du processus au personnel de première ligne qui a peu d'influence sur les préoccupations systémiques plus larges qui doivent être traitées, et à fournir à ce personnel peu de soutien pour surmonter les obstacles et les barrières auxquels ils sont confrontés. Les ressources, les compétences et l'expertise requises pour appliquer le PDSA dans le monde réel sont souvent largement

---

68. W. Edwards Deming, « Cycle PDSA », dans *The W.E. Deming Institute*, 2018 ; en ligne : <<https://deming.org/explore/p-d-s-a>>.

69. Philippe Lorino, « Le management de l'action complexe : contrôler ou explorer ? », *loc. cit.*, p. 17.



sous-estimées, ce qui conduit à des projets voués à l'échec. [...] Une revue systématique a révélé que les principes fondamentaux du PDSA ne sont souvent pas mis en œuvre dans la pratique, avec « une variabilité substantielle avec laquelle ils sont conçus, exécutés et rapportés dans la littérature dans le champ de la santé »<sup>70</sup>.

Les chercheurs en management ajoutent que le temps nécessaire pour engager une réflexion collective et penser la planification est considéré comme un luxe dans le cadre du fonctionnement actuel des systèmes de santé. Ce qui amène souvent les équipes à demeurer coincées à l'étape du « Faire (*Do*) », esquivant ainsi l'étape « Analyser (*Study*) » qui permettrait de tirer des leçons et d'ajuster le tir en conséquence. Selon eux, cette façon d'appliquer le PDSA revient à en rejeter la contribution essentielle, c'est-à-dire le travail réflexif et itératif sur les actes de travail accomplis. Et si les données quantitatives souvent utilisées par les organisations peuvent évaluer l'impact d'un changement donné, sans retour qualitatif, les causes de ces impacts demeurent inconnues.

Ajoutons que dans les pratiques de la NGP, l'étape Contrôle ou Analyser tendrait à se confondre sur deux plans. Une première confusion concerne l'absence de nuance entre le fait de faire une vérification de contrôle pour s'assurer que le travail est bien fait par chaque professionnel, et l'idée de comprendre ensemble les difficultés à atteindre les objectifs du plan initial en essayant d'en trouver les causes. C'est comme si les deux termes étaient équivalents sur le plan de leur rôle à jouer dans le cycle de gestion. En substituant le Contrôle à Analyser à la troisième étape au travail exploratoire telle que définie par Deming, on maintient le contrôle vertical sur les professionnels en privant l'institution du potentiel de leur autonomie professionnelle et de leurs analyses des situations de travail ; potentiel que Florent Champy<sup>71</sup> considère d'ailleurs comme le propre des « pratiques prudentielles » des métiers relationnels. Cette confusion se traduit souvent par un discours affirmant la prétention gestionnaire de s'appuyer sur les compétences professionnelles des employés pour améliorer leur travail (Analyser), mais avec une pratique démontrant plutôt le contrôle de leur performance au travail (Contrôle) en fonction des objectifs institutionnels et des statistiques de résultats. L'entretien de cette confusion auprès des professionnels leur fait vivre des injonctions paradoxales qui nuisent au mouvement d'appropriation de leur propre acte de travail constamment réduit à des séries statistiques. Ajoutons à ces constats que la recherche d'économie et d'efficacité dans les coûts de production des services publics tend à plomber la motivation des salariés dans l'amélioration de leurs pratiques.

---

70. Julie E. Reed et Alan J. Card, « The problem with Plan-Do-Study-Act cycles », *BMJ Quality & Safety Online First*, 2015, p. 2-3. Traduction libre.

71. Florent Champy, « Administrations publiques et professions », dans D. Giauque et Y. Emery (dir.), *L'acteur et la bureaucratie au XXI<sup>e</sup> siècle*, Québec, PUL, 2016, p. 253-274.

### Un néo-taylorisme ?

En s'appuyant sur des analyses psychosociologiques pour spécifier les caractéristiques de la nouvelle figure culturelle du travailleur flexible, le philosophe Thomas Le Bon montre qu'en dépit des transformations ayant affecté les moyens techniques de production, « [l]e nouveau type du travailleur flexible peut être vu comme le nouveau masque porté par la figure du travailleur taylorien<sup>72</sup> ». Le Bon relève une série de points communs entre les deux figures dont une dimension importante de la raison technique : la mise en disposition de soi dans la perspective d'une exploitation maximale des ressources humaines. On pourrait objecter que, contrairement au travailleur taylorien à qui l'on ne demandait pas de penser son acte de travail, mais de l'exécuter de façon répétitive et mécanique, on exigerait actuellement du travailleur flexible qu'il s'investisse personnellement dans sa tâche en prenant des initiatives et qu'il partage ses idées en équipe. Au-delà de cet apparent virage gestionnaire, Le Bon porte à notre attention le fait que la réification ou l'objectivation du travailleur taylorien et de son acte de travail est aussi présente pour le travailleur flexible, seul l'objet de son instrumentalisation a changé :

En effet, même si le nouveau travailleur ne se considère pas comme une simple chose physique au cours de son activité de travail, le rapport qu'il entretient avec lui-même n'est pas pour autant dénué d'une forme d'objectivation de soi qui se réalise concrètement par l'instrumentalisation de ses qualités psychiques. Ce processus d'objectivation de soi s'effectue au cours de la mobilisation de la subjectivité dans le travail. La mobilisation des qualités psychiques des travailleurs a finalement entraîné un élargissement de la sphère concernée par l'instrumentalisation. Ce n'est plus seulement le corps du travailleur qui est mis en demeure de servir l'effort productif. Désormais, ce sont aussi les qualités affectives et intellectuelles du travailleur qui constituent un outil de production<sup>73</sup>.

Il ajoute que l'indice le plus significatif pour illustrer son propos est à voir dans les fractures subjectives que de plus en plus de travailleurs subissent lorsqu'ils ne se reconnaissent plus dans leur travail en ayant l'impression que leur acte de travail n'a plus de sens affectant ainsi leur intégrité personnelle. Le témoignage suivant d'une infirmière renvoie à ce type d'instrumentalisation :

Je vois s'opérer la transformation devant mes yeux. Je vois mes collègues agir et parler à l'encontre de leurs propres croyances

---

72. Thomas Le Bon, « Le travailleur taylorien : une "figure" dépassée ? », *loc. cit.*, p. 102.

73. *Ibid.*, p. 98.

et je me mets à douter de moi-même. Les soldats de la grosse machine nous font avaler leur discours à coups de « Nous n'avons pas le choix », « Les temps ont changé, nous devons nous ajuster » et puis « Le ministère nous demande cela, alors il faut le faire ». Si eux n'ont pas le choix, qui est libre de choisir ? Avec le temps, j'ai beaucoup appris. J'ai appris à étouffer mes idées avant même qu'elles n'existent. La grosse machine m'a forcé à ne plus penser de mon propre chef. Si je voulais exprimer mon opinion, je devais citer d'autres personnes, considérées comme crédibles aux yeux des soldats de la grosse machine. Ils faisaient tout pour me discréditer, pour tourner mes propos en dérision. J'ai appris que je ne valais pas grand-chose. J'ai appris à avoir peur. Peur de ceux qui font marcher la grosse machine. Peur qu'ils réussissent à me transformer en automate. Peur qu'ils ne parviennent à susciter en moi la haine de mes collègues [une infirmière]<sup>74</sup>.

Cet extrait permet aussi de remettre en question l'argument selon lequel l'incitation actuelle au travail d'équipe briserait l'isolement que connaissait le travailleur taylorien. En se référant aux apports de la psychopathologie du travail de Christophe Dejourné, Le Bon souligne que ces contacts restaurés entre salariés ne signifient pas nécessairement que les relations soient porteuses de sens ou favorisent le déploiement de son acte de travail. Selon lui, la surcharge du travail, en plus de la concurrence généralisée et de l'individualisation des carrières « conduit au développement de conduites déloyales entre pairs et à la ruine des solidarités<sup>75</sup> ». Par ailleurs, si le travailleur flexible dispose de certaines informations concernant les différentes étapes de la production, il n'a pas pour autant une vision d'ensemble du processus étant confiné à un segment productif tout comme le travailleur taylorien. Le philosophe ajoute que les exigences de polyvalence et d'adaptabilité imposées au travailleur flexible ne sont pas nécessairement un signe d'appel à l'intelligence. La multiplication des tâches à accomplir, la saturation de l'information, l'évaluation individualisée des performances, ainsi que le changement perpétuel peuvent avoir pour effet « d'aveugler l'intelligence du travailleur<sup>76</sup> ».

Si on ne peut pas considérer l'organisation actuelle du travail comme une copie conforme du taylorisme, on assiste tout de même à un effort pour son renouvellement qu'on peut qualifier de néo-taylorisme. Suivant les catégories définies précédemment par Lorino, on serait beaucoup plus engagé dans un mode de gestion considéré comme un processeur d'informations, et non comme un système d'action collective.

---

74. Comité STAT, « La grosse machine », 2014 ; en ligne : <<http://www.comitestat.org/2014/09/la-grosse-machine>>.

75. Thomas Le Bon, « Le travailleur taylorien : une "figure" dépassée ? », *loc. cit.*, p. 99.

76. *Ibid.*, p. 100.

C'est pourquoi il importe de bien en saisir l'impact sur les repères démocratiques pouvant encore animer l'organisation du travail des services publics.

## Entre servitude et acte-pouvoir collectif

À l'instar d'Erik Porge, rappelons que la subjectivité ou la subjectivation ne sont pas « le propre du sujet », celui-ci demeurant « toujours aussi divisé et une parole singulière, dans une expérience subjective particulière, peut toujours s'affranchir de ces déterminations, par exemple en passant à un autre discours<sup>77</sup> ». Selon ce psychanalyste, il n'y aurait pas de « faux » sujets sans subjectivation et de « vrais » sujets avec subjectivation<sup>78</sup>. Dans le même sens, pour le sociologue Federico Tarragoni, la subjectivation s'inscrirait dans un rapport politique visant à orienter le devenir sujet sur le plan normatif :

Le concept de subjectivation vise, en ce sens, à décrire un processus plutôt que la constitution d'un état ou d'une identité figée. Il indique d'abord une fabrique, dont il s'agit de repérer les ouvriers, les outils, les œuvres ou artefacts produits (Jacquet, 2014 ; Jacquet et Bras, 2018). C'est à ce mouvement que l'on s'intéressera avant tout, non pas tant au sujet qu'au « devenir sujet »<sup>79</sup>.

Cette nuance psychosociologique rendrait donc très difficile la tâche du sociologue désirant identifier une subjectivité spécifique à une époque, les rapports sociaux étant plus complexes que nos efforts de théorisation. En effet, les réalités des contextes organisationnels invitent à faire montre d'une grande prudence dans les analyses « prédictives » d'une forme de subjectivité généralisée. C'est pourquoi nous intéressons davantage aux tensions traversant les divers processus de subjectivation des travailleurs et travailleuses au travers des rapports d'autorité ou de domination de l'organisation du travail.

L'idée de processus de subjectivation en devenir constant invite à saisir les agencements d'évènements construits au fil de gestes et de paroles, d'affects ou de désirs enfouis dans la résignation, l'habitude et le sentiment de perte de sens. Au sujet des processus de subjectivation pouvant faire contrepoids aux assignations subjectives néolibérales, Lazzarato<sup>80</sup> précise que :

---

77. Erik Porge, « Un sujet sans subjectivité », *Essaim. Revue de psychanalyse*, n° 22, 2009, p. 30.

78. *Ibid.*, p. 28.

79. Federico Tarragoni, « Du rapport de la subjectivation politique au monde social. Les raisons d'une mésentente entre sociologie et philosophie politique », *Raisons politiques*, vol. 62, n° 2, 2016, p. 115-130.

80. Maurizio Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004, p. 206.

Aussi bien l'urgence de l'engagement que l'action pour l'égalité doivent se subordonner à une politique de l'évènement, à une politique du devenir, à une politique conçue comme expérimentation. Le devenir est question de virtualité et d'évènements, mais aussi de dispositifs, de techniques, d'énoncés, c'est-à-dire d'une multiplicité d'éléments qui constituent un agencement à la fois pragmatique et expérimental. Ainsi le devenir implique la constitution d'institution. La production de subjectivation en devenir constant – aussi nommée production moléculaire (Deleuze et Guattari, 1972) – traverse les organisations et les institutions. Il s'agit de cerner ce mouvement à l'œuvre et qui traverse les sujets et les « groupes-sujets » en devenir.

Cette notion de groupe-sujet, Guattari l'a reprise à Sartre. En opposition avec le « groupe-assujetti » qui est soumis aux forces véhiculées par les institutions, le groupe-sujet se libère de celles-ci tout en potentialisant l'émergence des forces instituant d'un collectif toujours en train de se faire. Ainsi, « les groupes-sujets ne cessent de dériver par rupture des groupes-assujettis : ils font passer le désir, et le recourent toujours plus loin, franchissant la limite, rapportant les machines sociales aux forces élémentaires du désir qui les forment » (Deleuze et Guattari<sup>81</sup>). C'est pourquoi, selon Guattari, dans tout type d'organisation, les groupes-sujets demeurent « (...) les instruments primordiaux d'une véritable alternative aux structures répressives<sup>82</sup> ». En ce sens, réagir à l'autorité sociale ne constitue pas une mutation du sujet, mais un rapport de force face à une violence psychologique exercée par l'individualisme néolibéral qui peut rencontrer des résistances à concevoir et à vivre l'individualisation de la vie sociale ainsi. Qui plus est, l'individualisme démocratique tend à servir de repère alternatif afin de mettre en place des collectifs ou groupes-sujets pour atténuer les effets de l'autorité.

Quant à Dardot et Laval<sup>83</sup>, ils considèrent les groupes-sujets comme les seuls à même de produire une « praxis instituant » ; un élément essentiel, selon eux, de la construction du « commun » au sein des États sociaux contemporains. Comme groupe-sujet en devenir, les collectifs de travail sont donc singuliers et précaires. Ils ne sont pas non plus institués ou fixés d'avance : ils se forment, à un certain degré au moins, au travers du fonctionnement des organisations.

Dans un groupe en contexte organisationnel, il serait donc possible pour les individus de problématiser les normes et les modes de subjectivation qui les définissent

---

81. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Maspero, 1972, p. 416.

82. Félix Guattari, *De Leros à la Borde* [1989], Paris, Lignes, 2012, p. 87.

83. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2014, p. 44.

en rapport aux métiers. Brisant l'isolement des rapports d'auto-autorité, cette problématisation les amène à reformuler leur acte de travail pour le poser aussi en termes politique et social. Par exemple, l'emprise des discours et de pratiques managériales n'enlève pas aux acteurs la possibilité de les critiquer et de maintenir les liens entre eux, et ce, peu importe leurs fonctions organisationnelles. Cette possibilité passe par la capacité à se défaire du mode d'individualisation produit et induit par l'ordre gestionnaire néolibéral<sup>84</sup> pour ouvrir vers une forme d'individualisme démocratique, idéologie qui doit pouvoir être pratiquée concrètement. Suivant une perspective relationnelle de l'individualisme, il s'agit de trouver en soi-même avec les autres comment se gouverner : « Et ceux qui ont le souci d'un pari démocratique émancipateur devraient davantage penser un cadre démocratique qui soit aussi un lieu de reconnaissance individuelle et un lieu de créativité personnelle, dans une nouvelle association entre le *je* et le *nous* »<sup>85</sup>.

Dans cette perspective, ce sont les nouveaux collectifs produits par le pouvoir en acte (parole ou geste) qui ont le potentiel de transformer les discours et les pratiques démocratiques au sein des organisations. Comment alors favoriser l'émergence et le déploiement de collectifs en contexte organisationnel ? Autrement dit, comment mettre en place des espaces transitionnels collectifs (pour paraphraser Donald W. Winnicott) pouvant favoriser le développement de l'actepouvoir, c'est-à-dire le pouvoir que l'individu a sur ses propres actes et non seulement sur celui des autres<sup>86</sup> ?

## **Une méthode d'intervention collective : le dispositif Mendel<sup>87</sup>**

La sociopsychanalyse est l'une des rares approches psychosociologiques qui proposent d'intervenir sur le contexte organisationnel pour expérimenter une forme de démocratie participative continue en dehors des pratiques instituées d'une organisation donnée. Il s'agit d'introduire un tiers médiateur favorisant la réflexivité dans

---

84. Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

85. Philippe Corcuff, « Le pari démocratique à l'épreuve de l'individualisme contemporain », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 25, p 69.

86. Claire Rueff-Escoubès, *La sociopsychanalyse de Gérard Mendel. Autorité, pouvoirs et démocratie dans le travail*, Paris, La Découverte, 2008, p. 218. Il s'agit d'un des concepts les plus intéressants du travail théorique de Mendel, car l'« actepouvoir » représente « [...] un mouvement d'appropriation de l'acte que précèdent les forces de résistance du sujet face aux facteurs d'oppression » (Gérard Mendel, *L'acte est une aventure. Du sujet métaphysique au sujet de l'actepouvoir*, Paris, La Découverte, 1998, p. 43).

87. Le dispositif Mendel est le nom donné au cadre de communication collectif que Gérard Mendel et ses collaborateurs œuvrant au sein de groupes de sociopsychanalyse ont mis en place au sein d'institutions diverses autant en Europe, au Québec et en Argentine. Depuis cinquante ans, le dispositif Mendel a peu à peu évolué au travers des réflexions théoriques-pratiques telle une recherche-action au long cours.

l'institution<sup>88</sup> qui ne soit pas la personne médiatrice elle-même, mais le dispositif et ses règles de fonctionnement. À ce titre, le rôle des personnes accompagnant les organisations dans l'application d'un dispositif Mendel est plutôt celui de régulateur, des intervenants garants du respect des règles du dispositif, et non des médiateurs pouvant intervenir dans le contenu des échanges. Nous parlons ici d'un cadre de communication mobilisant des petits collectifs d'acteurs impliqués dans une organisation afin de développer l'actepouvoir des individus et des collectifs. Selon cette approche, le développement social personnel est limité par deux obstacles majeurs à cette appropriation de l'acte : l'individualisation de l'acte de travail, et l'absence de vue d'ensemble où situer l'acte professionnel de chacun, conséquences de l'organisation du travail actuel. L'acte de travail final d'une organisation est composé d'actes partiels, souvent isolés les uns des autres. L'intervention sociopsychanalytique vise à recomposer ce que la division du travail avait séparé en formant de petits collectifs réunissant des personnes réalisant le même travail ou pratiquant le même métier. La plupart du temps, la hiérarchie s'approprie les bénéfices des actes individuels, ce qui renforce la composante psychofamiliale des personnalités tout en alimentant des rapports d'autorité. D'où l'intérêt à penser un mode d'organisation différent (qui s'ajoute à l'existant) en s'appuyant sur les groupes homogènes de façon à renforcer la coopération et la complémentarité possible par un cadre de communication qui assure le respect des règles du jeu annoncées.

Le dispositif consiste à reconfigurer l'organigramme de l'organisation en groupes homogènes de métier ou réunis sur la base des mêmes actes de travail quotidiens et où la direction est aussi impliquée. Les critères d'homogénéité des actes de travail sont définis selon la structure des organisations qui se présentent. Ces groupes sont alors invités à discuter au sein de leur groupe pour se concerter sur les problèmes à mettre en discussion avec les autres groupes formés. Cette discussion prend la forme de communications écrites transmises d'un groupe à l'autre (sans face-à-face), à l'aide des régulateurs assurant le respect des règles du jeu dialogique, dont l'obligation de réponse. Par le dispositif Mendel, il s'agit de créer un lieu et une dynamique où échanger sur cet acte de travail, s'informer mutuellement en même temps que mettre en question les détenteurs d'informations, proposer des solutions qui soient ensuite prises en compte. Plus précisément, l'idée de « groupe homogène de métier » (mis en communication de groupe à groupe) repose sur l'homogénéité de position de ses membres par rapport à la division du travail (technique, hiérarchique, institutionnelle). Cela tient à la communauté et à l'égalité de situation des membres de ces groupes. Le groupe homogène permet de capter la psychosocialité du sujet (articulation individu-collectif), l'équivalent du dispositif du divan pour faire émerger le

---

88. Marie-Élisabeth Volckrick, « Les dispositifs de médiation et la question du tiers. Vers une interprétation pragmatique du tiers », dans Jean-Pierre Lebrun et Marie-Élisabeth Volckrick (dir.), *Avons-nous encore besoin d'un tiers ?*, Ramonville-Saint-Agne, Érès, 2005, p. 133-158.

lien psychique. Le groupe homogène désigne ainsi l'unité organisationnelle du cadre du dispositif composée de personnes partageant les mêmes préoccupations dans le contexte de leur travail (selon le même acte de travail). La formation de groupes homogènes est indispensable à la mise sur pied d'une telle intervention, car c'est à partir des groupes que les échanges s'établissent, d'où l'expression « dialoguer de groupe à groupe ». Le but est de développer la dimension sociale de la personnalité des individus afin d'atténuer les rapports familialistes qui se projettent de façon inconsciente dans les rapports sociaux.

Il faut que le collectif auquel l'individu participe au sein d'une institution soit non délégitif et non hiérarchique. La démocratie participative ne peut avoir qu'un rôle consultatif, mais les procédures doivent être telles que les niveaux de direction de l'institution traitent sérieusement les propositions et arguments avancés et y répondent par une vraie argumentation. Par le retour régulier des réunions et par la diffusion de l'information, elle vise à introduire dans la personnalité ce que nous nommons l'élément tiers, à savoir une médiation intrapsychique avec les forces archaïques et comme un équivalent de cette fonction paternelle qui est en voie d'affaiblissement dans nos sociétés<sup>89</sup>.

Le dispositif Mendel permet ainsi d'instaurer un canal alternatif de communication pour atténuer les effets d'autorité de l'organisation du travail, et rendre possible une communication dialogique souvent empêchée. Ce cadre de communication démocratique – en ce sens qu'il permet d'intérioriser des règles et d'expérimenter des rapports de pouvoir plus égalitaires – tend à mener plus durablement vers la création de collectifs de travail à même de cocréer et d'établir des règles en phase avec les finalités des actes de travail communs.

\*\*\*

Notre analyse des transformations de l'organisation du travail dans les services publics nous a conduits à mettre en lumière des rapports d'autorité qui tendent à instituer un processus de subjectivation néolibérale des travailleurs via la NGP. Rappelons que la NGP impose un cadre de gestion inspiré de l'entreprise privée, dont le toyotisme serait l'expression idéalisée, surtout en ce qui concerne ses stratégies d'amélioration de la production. Nous avons vu que cette orientation gestionnaire génère des paradoxes non élucidés sur le plan du contrôle de l'autonomie

---

89. Gérard Mendel, *Construire le sens de sa vie. Une anthropologie des valeurs*, Paris, La Découverte, 2004, p. 195.



professionnelle, et pouvait favoriser l'aliénation des potentialités de l'acte de travail des salariés. Avant de se sentir aliéné ou dominé, le travailleur est d'abord appelé à s'inscrire dans un rapport d'auto-autorité. C'est-à-dire une « situation, qui consiste à se conformer à ce qui est demandé en s'imaginant qu'on le décide soi-même [...] ». Serait poursuivi, encore une fois, un vieux rêve taylorien, celui d'un effort continu visant à la maîtrise du travail humain (de l'activité humaine) et à la réduction de son imprévisibilité<sup>90</sup> ». Cette intériorisation de l'autorité institutionnelle incite alors le travailleur à mobiliser ses qualités psychiques et intellectuelles pour répondre aux attentes de l'employeur en intégrant celles-ci comme des objectifs d'accomplissement personnel et de dépassement de soi. Du fait de la responsabilisation individuelle de l'acte de travail et des logiques paradoxales qui l'accompagnent, cette gestion psychosociologique des activités des salariés ne va pas sans créer des souffrances psychosociales. Pensons au stress de performance lié à la reddition de comptes, aux tensions associées à la concurrence entre pairs ou équipes de service, et à l'isolement des travailleurs pouvant mener au burn-out, lorsqu'il devient impossible de répondre à des attentes toujours plus élevées. Cette précarité subjective constatée dans plusieurs secteurs des métiers relationnels (travail social, éducation, soins de santé, etc.) témoignerait de l'élargissement des sphères d'instrumentalisation de l'acte de travail des salariés qui s'apparenterait à une forme de néo-taylorisme.

Notre relevé de littérature a aussi permis de prendre connaissance de l'existence d'une controverse méthodologique parmi les concepteurs et instigateurs de cette stratégie de gestion. Loin d'être anecdotique, cette controverse méconnue se manifeste par un conflit d'interprétation entourant l'étape du cycle de production concernant l'évaluation du travail accompli en fonction du projet d'actions planifiées. L'enjeu réside dans l'espace de liberté et de réflexivité collective que l'on doit laisser ou non aux travailleurs concernés à cette étape évaluative. Cet enjeu se traduit par une tension entre : évaluer le travail planifié en contrôlant de façon périodique les tâches accomplies par chacun des salariés (*check*) ; ou par une enquête collective pouvant guider l'analyse par les salariés des problèmes rencontrés dans leurs activités de travail (*study*). Cette controverse a permis de rendre compte d'aspects importants de l'injonction paradoxale dont font l'objet les salariés. En effet, si les gestionnaires disent s'appuyer sur les initiatives des salariés pour améliorer l'atteinte des objectifs, dans les faits, ils tentent de contrôler les écarts entre le travail prescrit et le travail réalisé à la lumière des performances réputées optimales (*benchmarking*, meilleures pratiques) qui prévalent sur l'expérience de terrain des salariés. Cette gestion par résultats recourt à des systèmes de mesure qui font perdre l'objectif pour lequel ils avaient été conçus.

Au lieu d'avoir à choisir entre autorité, auto-autorité et domination, ne pourrait-on pas revaloriser des principes démocratiques de l'organisation du travail en requi-

---

90. Jean-Luc Prades, « Auto-autorité et vouloir de création », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 1, n° 27, 2019, p. 128-129.

fiant le travail réflexif collectif des travailleurs qui partagent quotidiennement le même acte de travail ? Bref, revaloriser la place des collectifs dans l'organisation du travail et briser l'individualisation de la responsabilité des actes de travail des employés. Des approches psychosociologiques telles que la sociopsychanalyse proposent des pistes à même de favoriser l'émergence et le déploiement de collectifs de travail en contexte organisationnel en vue de rétablir le sens public et démocratique du travail relationnel.

# Les sémantiques historiques du suicide dans la tradition occidentale

Daniel DAGENAI  
Université Concordia

Cet article vise à proposer une manière de distinguer catégoriquement les significations historiques générales qu'a prises l'idée même de suicide (et donc sa réalité) dans différents types de société de tradition occidentale, sémantiques à l'intérieur desquelles s'inscrit, le plus souvent d'une manière irreflexive, la discussion savante, académique, philosophique, sociologique ou suicidologique. Le point de départ de ces réflexions est double : elles tirent leur origine d'une tentative de comprendre la différence entre la sociologie du suicide telle qu'elle a été pratiquée dans la foulée des travaux de Durkheim et de ses contemporains (Morselli, Masaryk, Tarde, etc.), pour qui le suicide est un problème social à comprendre, et la suicidologie contemporaine pour qui le suicide est fondamentalement une erreur cognitive et quelque chose qu'il faut empêcher ; elles trouvent aussi à leur source l'intuition selon laquelle, à la faveur de l'émergence du suicide des jeunes, on assisterait à l'introduction d'un nouveau sens du suicide. Plus généralement, on ne peut postuler l'unité sémantique du « suicide » (le mot n'existait même pas avant le xvii<sup>e</sup> siècle), ne fût-ce que pour la raison qu'on ne peut trouver aucune réflexion portant sur le problème que constituerait le suicide dans l'Antiquité grecque et romaine, et non faute de philosophie ou de réflexion juridique à ce sujet. Cela dit, les préoccupations actuelles ayant aiguillonné ces réflexions seraient demeurées à l'état de projet si elles n'avaient été fécondées par quelques œuvres majeures sur lesquelles je dois dire un mot avant de commencer parce que je n'y ferai pas référence tout au long de mon article alors qu'elles l'informent puissamment<sup>1</sup>.

J'ai en tête pour commencer l'ouvrage remarquable d'Albert Bayet (1880-1961), *Le suicide et la morale*, dont on célèbre le centenaire de publication cette année. Ce livre, réédité à L'Harmattan en 2007, n'a pas d'équivalent. Il retrace l'évolution de la morale à l'égard du suicide de la fin de l'empire romain au début du xx<sup>e</sup> siècle, en s'attardant, pour chaque époque, à ce qu'en disent les lois, les écrits religieux (conciles, prêches, manuels destinés aux futurs prêtres, etc.), les romans, les articles de journaux, la poésie, le théâtre, les manuels de morale. Cette énumération des

---

1. Je remercie du même coup les évaluateurs de cet article pour leur lecture attentive et généreuse et pour les pistes de réflexion qu'ils m'ont ouvertes.

sources montre bien qu'il faut comprendre l'idée de *morale* dans un sens très général : il s'agit simplement de ce qu'on pense de la chose à un moment donné dans une société en se référant autant aux mœurs qu'aux doctrines. Notons au passage que *Le suicide et la morale* était sa thèse de doctorat. Durkheim était d'ailleurs censé être sur son jury, mais sa mort l'a empêché de lire la thèse de Bayet.

Par cet intérêt pour la morale du suicide, Bayet entendait d'abord pallier un manque chez Durkheim. Il écrit à ce sujet : « Mais en ce qui concerne précisément l'étude des faits *moraux*, il m'a semblé que sa méthode soulevait des objections. Il m'est précieux d'ajouter que lui-même, en accueillant le sujet de cette thèse, en avait admis quelques-unes<sup>2</sup>. » Son enquête le conduisit à prendre ses distances par rapport à son maître, précisément par rapport à la thèse de Durkheim relative à l'évolution progressive de la réprobation radicale du suicide. On sait que celui-ci considérait que l'évolution de la morale à l'égard du suicide avait connu deux phases. Je cite quelques passages de l'ouvrage de Durkheim à ce sujet :

Dans la première, il est interdit à l'individu de se détruire de sa propre autorité ; mais l'État peut l'autoriser à le faire. L'acte n'est immoral que quand il est tout entier le fait des particuliers et que les organes de la vie collective n'y ont pas collaboré. (...) Dans la seconde période, la condamnation est absolue et sans aucune exception. La faculté de disposer d'une existence humaine, sauf quand la mort est le châtement du crime, est retirée non plus seulement au sujet intéressé, mais même à la société. (...) Le suicide est regardé comme immoral en lui-même, pour lui-même, quels que soient ceux qui y participent<sup>3</sup>.

Contre cette thèse d'une évolution progressive nécessaire culminant dans sa réprobation absolue, à l'époque moderne, Bayet retrace plutôt deux courants qui se chevaucheraient dans l'histoire, courants anhistoriques puisqu'on les retrouve tous deux à toutes les époques, soit une morale *nuancée* qui admet le suicide, le comprend, ne le condamne pas, l'excuse sans jamais pourtant le défendre absolument ou en faire un droit (sauf rares exceptions) ; une morale *simple* qui le réprovoie franchement, le condamne parfois sévèrement, le punit même, tout en ménageant des exceptions ou des excuses. La morale nuancée aurait son assise dans les classes supérieures alors que la morale sévère serait d'origine populaire. Partout et toujours, les élites (cultivées, aristocratiques, éprouvant un certain mépris pour le simple fait de vivre, y compris les élites religieuses au début de la chrétienté) auraient ouvert la porte au suicide. Partout et toujours le peuple aurait réprovoqué le suicide par peur,

---

2. Albert Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris, L'Harmattan, 2007, 2 volumes. Première édition : Félix Alcan, 1922. La citation est tirée de la page 6.

3. Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 1997 [1897], p. 377-378.

y voyant l'action du Malin et craignant le retour fantomatique du suicidé, et cette croyance s'est frayé un chemin jusque dans la réprobation savante, religieuse autant que profane. On verra dans la suite de cet article que je prends mes distances autant à l'égard des thèses de Bayet que de celles de Durkheim (spécifiquement sur l'évolution historique des sémantiques du suicide). Cela dit, l'ouvrage de Bayet est une source d'une richesse inégalée et on se demande bien qui, aujourd'hui, pourrait livrer pareils « résultats de recherche », pourtant hyper-subventionnés.

C'est un esprit classique semblable qui a animé les travaux de Yolande Grisé sur *Le suicide dans la Rome antique*<sup>4</sup>. Née à Montréal en 1944, elle a écrit un ouvrage absolument remarquable d'érudition et d'humanisme qui donne l'idée la plus richement documentée de la réalité du suicide dans la Rome antique et qui, sur ce point, surpasse celui de Bayet. Elle a par exemple dressé l'inventaire de tous les suicides auxquels il est fait référence dans la littérature latine, du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère au II<sup>e</sup> siècle de notre ère (l'inventaire couvre une vingtaine de pages du livre). Elle a surtout répertorié, classé et interprété *toutes* les expressions latines (verbales, nominales) pour désigner le suicide, parvenant à la conclusion que le suicide n'y signifie pas la même chose que ce qu'on en entend habituellement. La démonstration est impeccable. On se demande, encore une fois, qui pourrait livrer pareils résultats de recherche aujourd'hui<sup>5</sup>. On verra plus loin que l'interprétation que Grisé fait de la signification du suicide romain est centrale dans les idées que j'avance.

Je m'appuie aussi sur un article de David Daube, article intitulé *The Linguistics of Suicide*<sup>6</sup>. Daube (1909-1999), un spécialiste du droit ancien (romain, hébraïque, grec) et de la littérature antique, s'est payé une excursion hors de son champ d'intérêt avec ce petit article très érudit et d'une grande finesse interprétative. Il y retrace l'évolution du vocabulaire relatif au suicide en hébreu, en grec et en latin, pour commencer, afin de marquer la différence catégorique entre les significations du suicide que ces langues permettent d'entrevoir et l'innovation que le christianisme introduira en faisant du suicidé un meurtrier de lui-même. De manière significative, toutes les langues antiques utilisent comme radical pour former leur notion de suicide le mot *mort* (ex. : *mors voluntaria*), alors que le christianisme introduira un vocabulaire construit autour du mot *tuere* reconnaissable dans toutes les langues européennes modernes (homicide de soi,

---

4. Il s'agit de sa thèse de doctorat rédigée sous la direction du regretté humaniste, Pierre Grimal, à l'Université de Paris-IV. L'ouvrage a été publié à Montréal (Éditions Bellarmin) et à Paris (Belles Lettres) en 1982. Épuisé depuis longtemps, le livre mériterait bien une seconde édition. Par ailleurs, j'ignorais l'existence, au moment de la rédaction de cet article, de l'ouvrage important de Timothy Hill, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature* (Londres, Routledge, 2004). Ce livre complète superbement celui de Grisé en éclairant le contraste entre la persona à l'œuvre dans le suicide antique par rapport au sujet individualiste moderne que Durkheim a typologisé.

5. Voir la recension très élogieuse que fit du livre de « M<sup>lle</sup> Grisé » (sic) le latiniste Lucien Jerphagnon, traducteur d'Augustin dans la Pléiade, dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 63, n° 1, 1985, p. 149-151.

6. David Daube, *Philosophy & Public Affairs*, été 1972, vol. 1, n° 4, p. 387-437.

*self-murderer*, *Selbsmord*, etc.). Daube soutient en outre une thèse convaincante relativement à l'invention (anglaise, selon lui) du mot *suicide*, invention qui visait à atténuer le caractère criminel du suicide et donc sa réprobation absolue. Notons que les thèses de Daube et celles de Grisé sont parfaitement complémentaires.

J'ai finalement utilisé abondamment le dictionnaire publié par Éric Volant (1926-2013) aux éditions Liber, à Montréal<sup>7</sup>. Belge d'origine et Québécois d'adoption, Volant a enseigné pendant plus de vingt ans (à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et au département de science des religions à l'Université du Québec à Montréal). Toute sa vie et son enseignement sont traversés par une préoccupation profonde pour les questions éthiques<sup>8</sup>. Pour cet homme profondément religieux, la question du suicide et donc du droit à disposer de sa vie s'imposait comme un dilemme moral déchirant, ce qui le conduisit à fréquenter sur une longue période l'ensemble des réflexions philosophiques, morales et sociologiques sur le suicide. Le dictionnaire auquel je fais référence est le résultat de cette étude soutenue.

Je m'attarde dans ce qui suit à distinguer trois sémantiques historiques du suicide propres à la tradition occidentale : classique, chrétienne-moderne et contemporaine. J'ignore, pour l'heure, la sémantique qui appartiendrait aux sociétés « primitives » ou archaïques, marquées par un véritable *tabou* à l'égard du suicide<sup>9</sup>. Comme j'entends rapprocher la condamnation chrétienne de la réprobation moderne, la sémantique antique me sert surtout de contrepoint. Je retiens les principaux éléments de la démonstration de Grisé et de Daube pour marquer le contraste avec la signification qu'introduira Augustin d'Hippone. Je ne m'attarde pas, non plus, aux formes phénoménales du suicide que l'on pourrait associer à ces sémantiques. Je le souligne parce que, ultimement, cette distinction entre les différentes sémantiques du suicide devrait inclure deux autres volets : a) un examen des formes phénoménales du suicide propres à chacune des sémantiques ; b) une caractérisation plus systématique des discours savants propres à chacune de ces époques. Finalement, même si l'articulation de ces sémantiques à l'ordre social d'ensemble est la clef de leur élaboration propre, cet

---

7. Éric Volant, *Culture et mort volontaire. Le suicide à travers les âges et les pays*, 2006. Il s'agit d'une réédition de son *Dictionnaire des suicides* paru en 2001 à Montréal, chez Liber aussi. L'ouvrage est disponible sur le site internet de *L'Agora* ; en ligne : <<http://agora.qc.ca/thematiques/mort/>>.

8. Il a publié *La maison de l'éthique*, Montréal, Liber, 2003, pour lequel il s'est mérité le Prix des Écrivains francophones d'Amérique.

9. Par quoi je n'entends pas que le suicide y fût rare et encore moins inexistant. Je désigne plutôt l'attitude générale envers les suicidés. Ce tabou paraît s'enraciner dans la croyance (qu'on retrouve jusque très tardivement : voir plus loin) que l'âme doit quitter le corps « normalement ». Dans les cas de mort violente, l'âme troublée continuerait d'errer et de harceler les vivants. Yolande Grisé lie le mauvais sort longtemps accordé aux corps des suicidés à ces vieilles pratiques et interprète la pendaison des suicidés (la tête en bas) ou le fait qu'on les enterre à un carrefour loin du village, qu'on leur coupe la main, etc., comme des pratiques de désensorcellement. Cette origine archaïque de la *peur* du suicide, dont Grisé donne maints exemples (cf. p. 130-140 de son livre) me paraît plus probante que la persistance, à toutes les époques, d'une réprobation morale du suicide dans les classes populaires soutenue par Bayet.

article en reste au plan des dites sémantiques qu'il vise à distinguer qualitativement l'une de l'autre. Bref, il s'agit de l'amorce d'un projet plus vaste.

## La légitimation du suicide dans l'Antiquité

Relevons pour commencer certains éléments permettant de qualifier la sémantique antique, ou classique. Tout d'abord, il est significatif qu'il n'y ait pas de mot pour désigner le suicide dans beaucoup de langues ; aucune langue indo-européenne n'a de substantif pour désigner le suicide qui soit formé *d'un seul radical* spécifique, propre à cette réalité (comme pour les mots *aimer* ou *manger*). Cela témoigne de l'exceptionnalité du phénomène. Dans les écrits les plus anciens que l'on possède, le « suicide » est essentiellement évoqué par des périphrases. Dans la Bible, Ancien comme Nouveau Testament, on utilise un vocabulaire essentiellement descriptif pour parler de la mort volontaire. Parlant du suicide de Judas, l'apôtre Pierre dira : « Cet homme, avec le salaire de l'iniquité, avait acheté une terre ; il est tombé en avant et s'est ouvert par le milieu et toutes ses entrailles se sont répandues. » (Actes, 1,18-20) Le suicide de Saül est pareillement évoqué : « Saül prit l'épée et se jeta sur elle. Voyant la mort de Saül, le porteur d'armes se jeta à son tour sur la sienne et mourut avec lui. » (I Samuel, 31,4)

Plus significative, cependant, est l'utilisation du mot *mort* pour former le syntagme désignant le suicide au lieu de celui de *tuer*, en tout cas, jusqu'à la chrétienté. Je défile une série d'expressions verbales traduites du grec ancien et tirées de David Daube : embrasser la mort, quitter la vie, saisir la mort, aller volontairement à Hadès, mourir avec, mourir ensemble, être délivré, se délivrer, quitter la lumière, mourir de ses propres mains, et ainsi de suite. Ce sont là des périphrases verbales où le substantif pour suicide n'est pas encore formé.

En grec ancien, toujours selon Daube, le substantif est attesté dès le III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Il s'agit du mot *exagoge*<sup>10</sup> qui signifie *retrait* (en anglais, *removal*), utilisé spécifiquement pour désigner le retrait *de la vie*. En grec, le vocabulaire trouvera son achèvement dans une expression remarquable *eulogos exagoge* qui signifie *retrait réfléchi* ou *raisonnable* (en anglais, *sensible removal*). On trouve la même évolution en latin (ici, je suis Grisé). Des périphrases verbales sont d'abord utilisées. Des expressions provenant des verbes *fugere* ou *defugere* (fuir la vie,

---

10. La thèse de Kevin Peytral (*Le suicide dans la Grèce ancienne*, thèse de doctorat, Université Paris-Est, 2021) ne contredit pas celle de Daube. En effet, si Peytral retrace des termes évoquant le suicide antérieur à *exagoge*, il note « que pour la plupart, ces termes ne sont pas exclusifs, mais ils bénéficient d'utilisations plus larges qui sortent parfois du champ du meurtre et de la mort » (p. 37). De plus, je m'attarde moins ici à l'histoire fine de la formation du concept de suicide en Grèce ancienne qu'à la signification qui y est attachée. Je remercie un des évaluateurs de cet article de m'avoir fait connaître une source, la thèse de Peytral, que j'ignorais au moment de la rédaction de cet article.

s'enfuir, se réfugier dans la mort), ou alors, à partir du verbe *currere* (se rencontrer avec la mort, se joindre à la mort, se précipiter dans la mort), ou alors des images de marches tranquilles (aller vers la mort, marcher vers la mort, prendre la sortie, etc.) sont utilisées pour évoquer la mort volontaire.

La phase nominale est atteinte avec l'expression *mors voluntaria* qui signifie exactement ce que la traduction française suggère. L'expression la plus courante pour parler du suicide est *mortem sibi consciscere*. Yolande Grisé a dressé un inventaire et classifié toutes les expressions utilisées pour parler du suicide et *mortem sibi consciscere* arrive en haut de la liste. Or, *consciscere* est un verbe d'une grande réflexivité qui signifie, en l'occurrence, décider pour soi, se résoudre. Son usage en atteste. Lorsque le Sénat romain, par exemple, après avoir dûment délibéré d'une question, et proposé et adopté une motion, la communique, il utilise ce verbe : le Sénat romain a *résolu* = *consciscere*.

Si l'on compare ces éléments de la sémantique antique avec une réalité qui nous est familière, deux différences peuvent être soulignées d'emblée. Premièrement, le sens classique est beaucoup moins *subjectif*. Il évoque moins des problèmes du sujet avec lui-même qu'un jugement porté *sur la vie*. C'est ce qui fait dire à Yolande Grisé : « La vie humaine n'avait pas chez eux tout le prix que notre morale s'efforce de lui donner. Car, pour les Romains, la vie n'était pas un don des dieux, ni un droit de l'homme, ni le souffle de vie sacré : "C'est peu de chose que de vivre : ils vivent, tes esclaves ; ils vivent, les animaux", constatait Sénèque<sup>11</sup>. » En second lieu, aucune de ces expressions n'évoque le *meurtre de soi*, un sens qui devra attendre le christianisme pour s'affirmer et qui fait son entrée remarquable avec Augustin d'Hippone, auquel je m'attarde pour commencer.

## La réprobation chrétienne-moderne du suicide

C'est Augustin d'Hippone qui introduira l'idée qu'une personne qui se suicide commet un meurtre, *sémantique qui entachera tout le vocabulaire latin, puis celui des langues européennes (homicide de soi, self-murderer, Selbsmord<sup>12</sup>)*. Pourtant, ce n'est pas la sévérité qui caractérise au premier chef la réflexion chrétienne sur le suicide.

On associe généralement (quoique ce ne soit pas la position de Durkheim lui-même) la condamnation du suicide aux sociétés occidentales traditionnelles, profondément marquées par le christianisme, et l'ouverture compréhensive à son égard au monde moderne même si c'est bien tardivement qu'une telle ouverture compréhensive se sera

---

11. Yolande Grisé, *op. cit.*, p. 185

12. Voir David Daube, *loc. cit.* L'allemand, *Selbsmord* a le même sens, car *Mord* signifie *meurtre*, et non *mort*.



manifestée, d'une manière caractéristique avec la sociologie du suicide, afin de comprendre le problème qu'est le suicide.

Je veux suggérer que d'Augustin (354-430) à Locke, Descartes, Rousseau, Voltaire, Diderot et Kant, il y a une seule et même longue discussion qui ressasse sempiternellement les mêmes arguties sur la question de savoir s'il est légitime pour un individu d'en finir avec lui-même, une discussion où on pèse le pour et le contre, s'appuyant tantôt sur les Écritures, tantôt sur la Raison. Le fil conducteur de cette discussion tient à ce que le suicide y est envisagé déductivement, du point de vue abstrait de l'individu qui a supposément reçu le don de la vie à titre individuel, et non par ses parents ou encore de l'espèce, mais directement du Créateur, (à titre individuel est le mot-clé ici), afin de déterminer s'il est légitime de mettre fin à ce point de départ inatteignable.

La première caractéristique de la position chrétienne/moderne c'est que la réflexion qui y conduit a une forme déductive qui découle d'une idée abstraite de l'homme (désincarnée, décontextualisée), idée posée comme première et fondamentale, en comparaison de laquelle tous les faits sont négligeables.

### **Augustin d'Hippone (354-430)**

En lisant Augustin, on croirait entendre la célèbre boutade de Rousseau : « Écartons tous les faits, car ils ne touchent point à la question », comme avait écrit celui-ci dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ou encore : « Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est », comme il l'écrit dans *Émile ou De l'éducation*<sup>13</sup>. Parlant, dans le Livre I de la *Cité de Dieu*, des suicides historiques (Lucrèce, Caton, etc.) pour juger du suicide en général, Augustin écrit quant à lui : « Pour le moment, nous n'enquêtons pas sur ce qui s'est fait ; nous nous demandons si cela était à faire *car la raison saine prime les exemples* (*La Cité de Dieu*, Livre I, par. xxii je souligne).

C'est un postulat. J'oppose ce postulat à un enseignement tiré, par exemple, de la vie exemplaire de Jésus (qui, après tout, a donné sa vie) ou encore des Écritures (où l'on retrouve maints suicides), voire à la pratique en vigueur chez les Juifs de l'époque, ou chez les premiers chrétiens assez prompts à se donner aux lions. Si l'on retrouve chez Thomas d'Aquin un étayage assez large (j'y reviendrai) de sa réprobation du suicide, Augustin s'appuie sur une seule idée : *Tu ne tueras point*,

---

13. Je tire ces deux références de Julian Michelet, dans un article intitulé : « “Une société selon mon cœur”. Les usages philosophiques et littéraires de la fiction chez Jean-Jacques Rousseau », reproduit sur le site suivant, consulté le 14 octobre 2023 ; en ligne : <<https://www.implications-philosophiques.org/une-societe-selon-mon-coeur-les-usages-philosophiques-et-litteraires-de-la-fiction-chez-jean-jacques-rousseau>>.

une idée dont il détourne d'ailleurs allègrement le sens. Alors qu'à l'évidence, ce commandement de Dieu reçu par Moïse concerne le meurtre d'autrui, Augustin le réinterprète pour faire du suicide le meurtre de soi-même, l'homicide de soi, important dans le vocabulaire pour désigner le suicide les expressions utilisées pour parler du meurtre<sup>14</sup>. Chez Augustin, *tout découle de cette idée* et il critiquera *tous les cas concrets de suicide* (Caton, Lucrèce, les femmes violées en général) à partir de là.

Ce postulat s'oppose aussi à ce qui serait un examen nuancé de la réalité : la réflexion chrétienne telle qu'elle s'inaugure chez Augustin, procède d'une idée posée *a priori* au mépris de toutes les circonstances. La condition de naissance, les mœurs actuelles de la société, la pratique effective du suicide dans les classes supérieures ou dans le peuple (des chrétiens), les lois des pays souvent nuancées, les circonstances de la vie, les faits relevés dans la Bible, rien de tout cela n'intéresse Augustin. Il écrit ainsi, au début du paragraphe xx, après avoir invalidé les raisons invoquées pour justifier, qui le suicide de Lucrèce, qui même celui de Judas : « Il y a bien une raison si l'on échoue à trouver dans le canon des Écritures un précepte divin ou une permission sur quoi l'on s'appuierait pour se donner la mort, que ce soit pour gagner la vie éternelle ou pour prévenir ou écarter un mal. Nous devons nous le tenir pour interdit par ce précepte de la loi : "Tu ne tueras point." »

Toutes considérations pratiques, voire réalistes, sont exclues de cette discussion. Les circonstances extérieures du suicide (guerre, honte, viol), les raisons personnelles possiblement invoquées (*tædium vitae* ou dégoût de la vie, maladie incurable, etc.), l'histoire réelle du suicide dans la société, tout cela est exclu aux profits d'une idée qu'Augustin se donne comme point de départ, celle d'un individu insécable qui n'a en tête qu'une Loi, celle de son Créateur.

L'existence réelle de maints suicides dans l'Ancien Testament est pourtant évidente. Samson qui écarte les colonnes du temple pour mourir avec les Philistins, (Juges, 16,23-31) ; Razis qui « cerné de toutes parts tourna son épée contre lui, préférant mourir noblement que tomber entre des mains criminelles et subir des outrages indignes de sa noblesse » (II Macchabées, 14,37-46) ; Saül qui ayant perdu ses fils et ne voulant pas tomber aux mains de l'ennemi demande à son porteur d'armes de

---

14. Il écrit, au paragraphe xvii : *profecto etiam qui se ipsum occidit homicida* (« assurément encore celui qui se tue lui-même est meurtrier »). Je note, sous toute réserve, qu'Augustin importe dans le texte les expressions et le vocabulaire couramment utilisés non seulement pour parler du meurtre (homicide de soi) mais ceux utilisés pour exécuter quelqu'un ou le mettre à mort. Ainsi, au début du paragraphe xx, il écrit : *causa nobismet ipsis necem inferamus* (« nous portons à nous-même [ce qu'on fait] en vue de tuer, de faire périr »), sans doute pour marquer que l'on applique à soi-même une mort violente comme on pourrait l'appliquer à d'autres. Cette exécution de soi est mal rendue par la traduction. Le texte français dit « se donner la mort » alors qu'il s'agit d'exécuter quelqu'un. On perd ainsi le sens littéral de l'expression. Par ailleurs, la traduction est anachronique au paragraphe xxii lorsqu'elle utilise le mot « suicide », non encore inventé. J'utilise l'édition de la Pléiade de *La Cité de Dieu*, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000.

le transpercer (celui-ci refusant). Comme il est écrit dans I Samuel, 31,4 : « Saül prit l'épée et se jeta sur elle. Voyant la mort de Saül, le porteur d'armes se jeta à son tour sur la sienne et mourut avec lui » ; ou encore Achitopel qui, se voyant désavoué, « sella son âne et rentra chez lui, dans sa ville. Puis ayant donné ses instructions à sa maison, il s'étrangla et mourut. On l'enterra ensuite dans le tombeau de son père » (II Samuel, 17,23). Sans parler du suicide des Juifs à Massada ou encore des hésitations de saint Paul « à vivre ou à séparer son âme et son corps », « son désir étant de partir de ce monde et d'être avec Christ », « ce qui [lui] serait beaucoup meilleur » mais, ajoute-t-il, « il est plus nécessaire pour vous que je reste dans ce corps » ; ou qui affirme encore « Et quand bien même vous livreriez votre corps pour être brûlé, si vous n'avez point la charité, cela ne sert à rien », ne laissant paraître aucune désapprobation du suicide. Tout cela ne fait l'objet d'aucun examen chez Augustin<sup>15</sup>.

La manière dont ce dernier discute du suicide des femmes violées ou de celles qui mettraient fin à leurs jours pour éviter un viol donne une bonne idée de la notion de personne (quasiment immatérielle) qu'il a en tête. D'ailleurs, mais je le dis sous toute réserve, le suicide succédant ou précédant le viol occupe une place centrale dans les paragraphes XVI à XXVIII du Livre I : la discussion sur le suicide s'amorce avec l'évocation du suicide de Lucrece et se termine au paragraphe XXVIII qui commence par ces mots : « Ô vous, filles fidèles du Christ, qu'elle ne vous soit pas à charge, votre vie, si votre vertu a été le jouet de vos ennemis. » (Où il en profite pour dire aux femmes que, peut-être, accordent-elles trop d'importance à la chasteté par orgueil !) Si l'adresse aux femmes est si importante, c'est peut-être parce que beaucoup de femmes chrétiennes « offraient leur corps aux lions » et sans doute aussi parce qu'elles étaient l'objet de viol. Discutant du suicide de Lucrece et, indirectement de toutes les femmes dont on a attenté à la pudeur, il affirme que le viol du corps est sans importance si l'esprit ou l'âme n'y a pas consenti. On voit à quel point les circonstances (et les conséquences !) sont de peu de poids.

Mais on voit aussi que la *vraie* personne n'est pas la personne réelle qui s'est fait violer, mais l'idée qu'elle se fait d'elle-même, abstraitement. C'est celle qui se constitue tout entièrement dans l'écart gigantesque qui la fait sauter par-dessus son époque, ses mœurs, ses lois, ses pratiques, et par-dessus ce qui lui est effectivement arrivé pour entrer directement en rapport avec Dieu et assumer individuellement, en son âme et conscience, sa Loi, en ne s'envisageant soi-même que par là.

Augustin n'évoque pas le libre arbitre, comme le fera Thomas d'Aquin, mais cela revient au même. Il intime aux Chrétiens, contre les mœurs de leur époque, contre les Écritures, contre leurs propres pratiques, d'adopter comme maxime de leurs actes en l'assumant à titre individuel la loi de Dieu (telle qu'Augustin l'énonce) en

---

15. Tous ces exemples sont tirés de Bayet et de Daube. Les citations de saint Paul, tirées de Bayet, figurent aux pages 225-226 de *Le suicide et la morale*.

ne voyant en eux-mêmes qu'un être spirituel que le viol ne trouble même pas, écart gigantesque entre la personne réelle et l'être en soi ou, comme dira plus tard Kant, entre *l'homme et la personne*. À ce détachement réel vis-à-vis de l'existence telle qu'elle était donnée en ce v<sup>e</sup> siècle par la loi et les mœurs correspond ce rattachement des individus qui, pour être membre d'une communauté hors du monde, apparaissent comme de véritables monades directement branchées sur la source de leur conduite.

### Thomas d'Aquin (1225-1274)

Je passe à Thomas d'Aquin<sup>16</sup> pour marquer la continuité et la différence avant de faire quelques références aux penseurs laïques modernes.

Si Augustin s'appuie entièrement sur un seul article de foi en fait dont il détourne le sens, Thomas d'Aquin mobilise d'abord ce que la Raison enseigne de la nature de l'homme (de sa nature individuelle) de telle façon que sa condamnation du suicide est moins absolue (on se demande si ce n'est pas en partie une simple erreur de la raison).

Voici comment il raisonne. On connaît la forme des raisonnements présentés dans la *Somme théologique*. Thomas énonce d'abord des objections ou des faits relatifs à une question (en l'occurrence, il prend acte, pour commencer, de l'existence du suicide dans la réalité et dans la Bible), il relève l'objection que le souverain qui a le droit de tuer des malfaiteurs aurait le droit de se tuer lui-même s'il en est un ; il note que l'argument d'injustice appliqué au meurtre d'un autre ne s'applique pas ici car nul ne peut être injuste envers soi-même (« ainsi que le prouve Aristote ») ; il note aussi finalement qu'il est courant de tenter d'éviter un plus grand mal (une vie misérable ou la honte d'un péché). Il énonce ensuite une série de thèses pour, en un troisième temps, revenir sur les cas ou objections avancés afin d'y appliquer les thèses énoncées.

Voici comment il avance les thèses gouvernant la synthèse.

Il commence par invoquer l'autorité d'Augustin, sans plus : « Cependant, S. Augustin écrit "C'est de l'homme que doit s'entendre le précepte : "Tu ne tueras point." Ni ton prochain par conséquent, ni toi-même ; car c'est tuer un homme que se tuer soi-même. »

Il passe ensuite à une explicitation des raisons interdisant le suicide, sans que jamais il les rattache aux affirmations d'Augustin. Ce qui m'intéresse ici, c'est l'ordre des raisons et la nature de leur justification. Thomas commence avec la loi de nature :

---

16. Je fais référence à sa *Somme théologique* (IIa-IIae, *Secunda secundae*, question 64 (consacrée à l'homicide), article 5 (*Est-il permis de se tuer ?*). Consultée le 14 février 2021 ; en ligne : <[http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#\\_Toc476936926](http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#_Toc476936926)>.

Conclusion : Il est absolument interdit de se tuer. Et cela pour trois raisons :

- 1° Tout être s'aime naturellement soi-même ; de là vient qu'il s'efforce, selon cet amour inné, de se conserver dans l'existence et de résister autant qu'il le peut à ce qui pourrait le détruire. C'est pourquoi le suicide va contre cette tendance de la nature et contre la charité dont chacun doit s'aimer soi-même. [Il écrira plus loin : *De ce point de vue, le suicide est un péché par rapport à soi-même.*]
- 2° La partie, en tant que telle, est quelque chose du tout. Or chaque homme est dans la société comme une partie dans un tout ; ce qu'il est appartient donc à la société. Par le suicide l'homme se rend donc coupable d'injustice envers la société à laquelle il appartient, comme le montre Aristote.
- 3° Enfin la vie est un don de Dieu accordé l'homme, et qui demeure toujours soumis au pouvoir de celui qui « fait mourir et qui fait vivre ». Aussi quiconque se prive soi-même de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui tue l'esclave d'autrui pèche contre le maître de cet esclave, ou comme pèche encore celui qui s'arroge le droit de juger une cause qui ne lui est pas confiée. Décider de la mort ou de la vie n'appartient qu'à Dieu seul, selon le Deutéronome (32, 39) : « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre. »

Au total, l'homme qui se suicide commet :

- un péché contre lui-même ;
- un péché contre la société ;
- un péché contre Dieu.

Je note, sans pouvoir m'y attarder, que le péché contre Dieu est comparé au péché contre le maître de l'esclave, justification basement terrestre s'il en est. Je note aussi, sans pouvoir juger vraiment de la hiérarchie des arguments, que Thomas d'Aquin se réfère davantage à Aristote qu'à Augustin, et qu'il introduit un argument sur la fidélité de l'homme à sa nature individuelle (autoconservation) qui ressemble fort au genre d'arguments que les premiers philosophes politiques modernes mettront en avant dans l'élaboration de leurs systèmes politiques (Locke, Hobbes, Rousseau, etc.).

Si on lie maintenant Augustin et Thomas, la caractéristique fondamentale de l'idée à la base de la réprobation du suicide tient à ceci que, peu importe si la vie est conçue comme don direct de Dieu ou si l'Homme dispose à titre individuel d'une nature que la raison lui indique, c'est toujours à titre individuel que ce don est reçu *ou que l'on dispose de cette nature*, directement du Créateur à travers l'âme qui vient habiter le corps de chacun ou alors en vertu d'une nature de l'Homme créée de toute pièce et d'un seul coup, avec un penchant naturel que la Raison vise à découvrir et à gouverner.

### Kant (1724-1804)

Kant viendra épurer tout ça. Ses considérations, succinctes mais significatives, sur le suicide font partie de l'ouvrage traduit sous le titre de *Fondements de la métaphysique des mœurs*<sup>17</sup>. Cette métaphysique des mœurs, je cite Victor Delbos, « vise d'abord pour satisfaire le besoin spéculatif de l'esprit qui cherche dans la raison la source des principes pratiques, ensuite pour préserver la moralité de toute corruption en montrant l'absolue nécessité [rationnelle, il va sans dire] de ces principes, leur entière indépendance à l'égard de tous les mobiles suggérés comme de toutes les circonstances présentées par l'expérience<sup>18</sup> ».

La recherche du principe à l'œuvre dans l'action morale, c'est-à-dire dans l'action conforme à la nature de l'Homme telle que celle-ci apparaît à la raison, s'oppose à l'anthropologie pratique (qui cherche à identifier dans l'action effective des mobiles différents), comme le fait par exemple la sociologie de Durkheim en identifiant des *types* de suicide correspondant à des passions différentes. On est dans la philosophie morale et non dans la sociologie et cette recherche des principes de l'action morale *nécessaire*, c'est-à-dire conforme à la raison, n'est pas fondée sur l'examen de la réalité. Delbos écrit ainsi, d'une manière très parlante et qui rappelle à la fois Augustin et Rousseau : « Fondée sur l'expérience, la moralité serait donc bien vite ruinée, tandis qu'elle demeure inébranlable dès qu'elle s'appuie non sur ce qui *est*, mais sur ce qui *doit être* absolument<sup>19</sup>. »

Il faut comprendre d'abord le sens de la démarche kantienne. Il s'agit, d'une manière non dogmatique ou non autoritaire (qui serait purement affirmative, à partir d'une autorité, comme chez Augustin), d'identifier philosophiquement les principes qui gouvernent l'action morale de l'individu (un objet réel donc, c'est-à-dire la réalité de l'action), sans pour autant que cette recherche philosophique se contente, comme la sociologie, d'identifier des motifs à l'action mais, au contraire, tente de saisir *dans* l'action individuelle le *principe sociétalisant*, c'est-à-dire universalisable, attendu que (il s'agit d'un postulat indiscuté) il n'y a pas d'autre point de départ et d'autre fin à la loi que cet individu, en même temps auteur, sujet et objet de la loi.

On a reconnu la formule de l'impératif catégorique. J'essaie simplement, et peut-être lourdement, de la situer par rapport à ses devancières. On voit tout de suite où cela mène. Le concepteur de la loi, celui qui n'accepte d'autre fondement que lui-même en tant que semblable aux autres pour fonder ladite loi, et qui du coup devient

---

17. Je m'appuie sur Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Vevey, Delagrave, 1973. Le livre est paru pour la première fois en 1785 sous le titre *Grundlegung sur Metaphysik der Sitten*.

18. Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 36-37.

19. *Ibid.*, p. 42. Voir la longue présentation de Victor Delbos aux *Fondements*, « Les conceptions morales de Kant dans la période antécritique ».

l'objet de sa propre loi, *ne peut se tuer lui-même*. Le principe de l'ordre social ne peut se nier lui-même.

Prenons un contre-exemple. Si l'on sacralise le principe de la souveraineté politique en lui-même, à la manière de Bodin ou de Hobbes, en arguant par exemple qu'en vertu d'un principe de réalisme élémentaire, nul ne peut prétendre être né, avoir grandi, été nourri et profité de la vie *depuis un ailleurs* que là où il se trouve effectivement, on fait appel à travers la reconnaissance de la dette à l'égard de cette souveraineté, à un principe de reconnaissance ou d'acceptation qui ne mobilise pas pareillement l'accord subjectif profond.

En comparaison des conséquences pour l'agir individuel résultant de cette reconnaissance, disons réaliste ou raisonnable, du principe de souveraineté auquel personne n'échappe, la recherche de l'impératif catégorique vise à *fonder sur l'individu seul* l'action morale et elle y parvient (spéculativement) en établissant *l'extériorité à l'intérieur de chaque personne*, en une espèce de surmoi, de telle façon que chacun est censé voir « en lui-même », « en sa personne » particulière *l'Homme en général* (pas dans son âme, toutefois, mais plutôt dans sa raison qui ne peut se contredire elle-même), comme sa véritable « identité » (à laquelle, disons, il aspire ou doit nécessairement aspirer s'il suit sa raison)<sup>20</sup>. Je note la ressemblance de cet écart entre la personne réelle et le sentiment de soi (pour utiliser une expression moderne qui vient de Locke).

Comment cette recherche de l'impératif catégorique effectivement à l'œuvre dans la vie de tous les jours est-elle conduite en matière de réflexion sur le suicide par Kant ?

Il commence par imaginer une situation où les circonstances de l'existence auraient réduit quelqu'un au désespoir jusqu'à ressentir du « dégoût pour l'existence » (il fait manifestement référence à l'expression latine classique, *tædium vitae*) et à songer au suicide, *tout en restant assez maître de sa raison*. La remarque est importante car, c'est parce qu'il est maître de sa raison qu'il *se* demande s'il est juste de se suicider, c'est-à-dire « si son action s'accorde avec l'idée d'humanité *comme fin en soi*. » Invalidant rapidement l'universalisation possible du principe de « l'amour de soi » ou du « souci à l'égard de soi-même », par trop personnel, comme maxime de son action (justifiant éventuellement son suicide), Kant affirme qu'en suivant ainsi « l'amour de soi », on finirait par adopter un principe contradictoire car cette « nature » (le principe gouvernant l'action conforme à une nature) ne serait plus une « nature » car elle se détruirait elle-même<sup>21</sup>.

---

20. Cette attention à l'Homme en la personne n'est évidemment pas que le fait de la philosophie; elle correspond à l'exigence de rationalisation de la pratique qui a effectivement conduit à assumer toute la pratique (le mariage et la famille, le sentiment du devoir, l'exigence de la citoyenneté, la nécessité de se former par l'éducation, etc.) à titre individuel.

21. Je note simplement pour mémoire qu'à ce point précis, Victor Delbos écrit dans une note de bas de

Quel substitut Kant trouve-t-il ? La formule qui exprime son idée est particulièrement significative : « Ainsi, écrit-il en conclusion, je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, soit pour le mutiler, soit pour l'endommager, soit pour le tuer<sup>22</sup>. »

Si l'individu se détruit, il se traite en moyen. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Rien d'autre que ceci. Il ne pense qu'à « lui », à sa personne, au lieu de considérer « l'homme », l'être générique, en lui. En ne considérant que l'homme en général dans l'homme en particulier, de la même manière qu'Augustin ne considérait que le chrétien soulevé par-dessus le siècle pour entrer comme une monade dans un rapport spirituel à Dieu, Kant aboutit à la même réprobation du suicide, mais d'une manière épurée : dans la mesure où le Sujet de la raison est le point de départ et le point d'aboutissement de toute réflexion sur la morale, on ne saurait tuer le sujet de la Raison ou le Sujet de la loi.

Il aboutit à une réprobation du suicide aussi fondamentale, quoique laïque, que celle d'Augustin et de Thomas d'Aquin. En comparaison d'Augustin qui énonce d'autorité une vérité qui s'adresse à un être immatériel survolant son époque, Kant tente d'extraire de l'idée d'individu obéissant à sa nature sans que personne, sauf sa raison, ne le contraigne, une semblable obligation morale. Le caractère idéaliste, abstrait et rationnel de cette réflexion a orienté la *réalité* que prendra le suicide sur mille cinq cents ans d'histoire.

### Aux origines de la réprobation du suicide

En traçant le fil conducteur entre quelques grands textes philosophiques, afin de marquer l'écart entre l'Antiquité et le monde chrétien et la continuité entre celui-ci et le monde moderne, j'ai laissé de côté, et la pratique ecclésiastique à laquelle on renvoie souvent pour retracer l'origine de la condamnation, et les origines philosophiques préchrétiennes (néo-platoniciennes) de la réprobation du suicide. Je me permettrai ici d'y faire allusion.

La thèse de Bayet relativement aux origines non spécifiquement chrétiennes de la condamnation morale du suicide (ce qui ne veut pas dire sa punition) est juste (ce qui ne signifie pas qu'il ait raison d'y assigner une origine populaire) dans la mesure

---

page visant à expliquer ce passage : « Voici ce que Kant veut dire : il est impossible de concevoir un ordre de la nature dont la loi serait la maxime d'une volonté qui userait *arbitrairement* de la disposition à vivre implantée en chacun de nous, et qui, selon les circonstances contingentes et les impressions subjectives, la tournerait contre la vie elle-même. » (p. 139) Je doute que l'impératif catégorique se fonde pareillement sur une *disposition* vitale *implantée* en chacun de nous (par dieu ?), parce que c'est du point de vue de l'intention résultant de l'attention portée à l'Homme en notre personne que toute la réflexion s'oriente.

22. Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 151, je souligne.



où, d'une part, on retrouve depuis Platon et, surtout, chez les néo-platoniciens, une critique du « droit » au suicide qui influencera d'ailleurs Augustin. D'autre part, il a aussi raison de souligner que l'Église ne condamnera le suicide que bien tardivement, en dépit d'Augustin. L'Église des premiers siècles se soucie peu du suicide, en général. Je reprends quelques exemples tirés de Bayet. Le Concile de Carthage, en 348, refuse de reconnaître le *martyre* « de ceux qui se sont précipités d'un rocher ou qui se sont tués d'une façon analogue<sup>23</sup> ». Ce canon, écrit Bayet, « vise les Donatistes et les Circoncillions » (les femmes donatistes se donnent la mort pour n'avoir pas respecté la chasteté et les Circoncillions font preuve de zèle pour la mort volontaire). « À en croire leurs adversaires, poursuit Bayet, qui ne tarissent pas sur ce chapitre, ils arrêtent les passants pour leur dire : “Tuez-nous”, et, en cas de refus, les frappent<sup>24</sup>. »

Le Concile d'Arles, en 452, ne fait que condamner le suicide des *famuli* (des esclaves ou domestiques). Critiquant l'interprétation que fait Durkheim du canon relatif au suicide<sup>25</sup>, Bayet écrit : « Mais ce qui est sûr, c'est que le concile ne vise pas tous ceux qui se tuent. Il vise les serviteurs qui se tuent. (...) Le concile flétrit exclusivement (...) les esclaves qui se tuent “comme pour exaspérer la rigueur de leur maître”<sup>26</sup>. » Il veut dire : dans le cas où l'esclave se tue pour protester contre son maître, pour lui en faire porter l'odieux. Il rapproche ensuite son interprétation d'un autre texte (« statuts du collège de Lanuvium ») où la même idée est affirmée. Bref, c'est la morale romaine, considère-t-il.

En 533, le concile d'Orléans vise non pas le suicide en général, mais le suicide des condamnés qui veulent éviter les supplices ou la honte en se tuant eux-mêmes<sup>27</sup>. Il écrit : « Je ne crois pas qu'il y ait, sur ce point, la moindre incertitude : le concile d'Orléans ne vise pas le suicide en général, mais le suicide des seuls accusés. Bien loin de prétendre créer un droit nouveau, il a probablement l'impression de consacrer purement et simplement la vieille doctrine romaine<sup>28</sup>. » Le texte vise ceux qui se tuent *in aliquo crimine*<sup>29</sup>. D'ailleurs, ce canon fut précédé, trente ans auparavant, par la même condamnation, laïque cette fois, telle qu'elle apparaît dans la « *Lex Romana*, publiée en 506, par l'ordre d'Alaric. (...) L'Église suit le monde laïque (...) du VI<sup>e</sup> siècle barbare d'où a disparu toute aristocratie<sup>30</sup> », écrit Bayet. À vrai dire, la pénalisation du suicide, les procès faits au cadavre, les supplices qui lui sont infligés, la confiscation des biens des suicidés, etc., sont moins le fait de l'Église que

23. Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 336.

24. *Ibid.*, p. 337.

25. Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 370.

26. Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 378.

27. *Ibid.*, p. 383.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 381.

30. *Ibid.*, p. 384-386.

des pouvoirs temporels, et c'est entre les XII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles que ces peines furent infligées. Aucun des Docteurs de l'Église, de Lactance à Augustin en passant par Alexandre de Hales et Thomas d'Aquin n'a, explicitement ou implicitement, suggéré que de tels châtiments fussent infligés. Rien non plus en ce qui a trait à l'ensevelissement du cadavre des suppliciés (hors de la cité, hors du cimetière, ou refus d'inhumation).

La filiation qui va des penseurs de la fin de l'Antiquité aux penseurs chrétiens est claire et, si cela tend à confirmer un aspect de la thèse de Bayet (la réprobation du suicide n'est pas d'origine historique spécifiquement chrétienne), cela tend à en invalider un autre (l'origine populaire de l'horreur du suicide). Il semble bien qu'on puisse situer les remarques de Platon entre deux époques, c'est-à-dire entre l'amorce d'une condamnation *de principe* du suicide que seules des circonstances *exceptionnelles* peuvent justifier et les vestiges d'une horreur archaïque où des rites de purification s'apparentant à de la sorcellerie à l'égard de tout ce qui entoure le suicide (le corps moribond, le moyen utilisé, le lieu où cela s'est passé, etc.) signalent des mœurs révolues. Si l'on retrouve effectivement dans le *Phédon*, quoique de manière incidente, une réprobation du suicide fondée sur l'analogie entre les droits du maître sur son esclave et ceux des dieux sur les hommes, les remarques les plus significatives relatives au suicide se trouvent dans *Les Lois*.

Les considérations sur la sépulture à donner aux suicidés sont encadrées par deux passages très significatifs. Il est d'abord question du sort réservé à ceux qui ont été parricide, matricide ou fratricide. Ces derniers n'ont même pas de sépulture, dit Platon : leur cadavre est lapidé à des fins de purification et finalement jeté *sans sépulture à l'extérieur des bornes de la ville*. Ils seront mis à mort : « Les serviteurs des juges et les magistrats le mettront à mort. Ils le jetteront nu, hors de la cité, à un carrefour désigné à cet effet, et tous les magistrats, au nom de la cité tout entière, chacun portant sa pierre, la jetteront sur la tête du cadavre pour purifier la cité tout entière. Après quoi, ils le porteront à la frontière du territoire et ils le jetteront dehors sans sépulture conformément à la loi<sup>31</sup>. » (Lois, IX, 873b)

En comparaison, le sort dévolu au suicidé est moins radical : il semble y avoir une hésitation chez Platon qui écrit que « c'est en définitive le dieu qui sait les rites coutumiers à observer en ce qui concerne les purifications aussi bien que les funérailles », de sorte que les membres de la famille doivent consulter les « exégètes » en même temps que la loi. « Quant aux gens qui ont péri de la sorte<sup>32</sup>, ils seront d'abord

---

31. J'utilise l'édition Flammarion (Paris, 2008) des *Œuvres complètes* de Platon, sous la direction de Luc Brisson.

32. Platon n'a pas en tête n'importe quel suicide. Afin de préciser ceux à qui ce châtiment s'applique, il ajoute : « Je veux parler de l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille de façon violente de la part de vie que lui a accordée le destin, sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice, sans que l'y aient contraint les souffrances insupportables d'un mal sans issue qui le frappe à l'improviste, sans que le sort

ensevelis à l'écart sans que personne d'autre ne puisse partager leur sépulture ; de plus on les enterrera dans des endroits déserts et dépourvus de nom aux frontières des douze secteurs, où on les ensevelira sans gloire, sans stèle et sans inscription pour identifier leur tombe. » (Lois, IX, 873c-d) Il est significatif que l'alinéa suivant immédiatement celui où il est question des suicidés concerne un animal qui tue une personne (l'animal sera mis à mort s'il est reconnu coupable). L'alinéa suivant a trait au cas d'une personne morte *par le biais d'un objet*. « Pour se purifier et purifier toute la famille, il fera bannir du territoire l'objet reconnu coupable, de la même manière qu'on l'a dit pour l'animal. » (Lois, IX, 874a)

Le trait dominant des remarques que l'on retrouve chez Platon relativement au sort à accorder au corps du suicidé est qu'elles font partie d'un ensemble d'indications qui, toutes, témoignent de croyances animistes où objets, animaux et humains sont semblablement responsables de morts violentes, causes maléfiques qui appellent des rites de purification et de désensorcellement. Si effectivement des pratiques tirant leur origine au tréfonds de ces mœurs archaïques (et non « populaires » comme le croit Bayet) ont persisté pendant longtemps, la *doctrine* de condamnation du suicide se construira dans l'ordre d'une épuration progressive et de plus en plus rationnelle qui, pour commencer chez les penseurs de la fin de l'Antiquité, en passant par les philosophes néo-platoniciens puis chrétiens, culminera chez Kant.

L'expression utilisée par Platon pour parler des parricides est « de dépouiller de son corps l'âme d'un père, d'une mère, de frères ou d'enfants ». Il faut accorder de l'importance à l'expression qui revient constamment dans les écrits, à savoir *séparer son âme de son corps* dans la mesure où elle paraît faire référence à une ancienne croyance en vertu de laquelle *il faut laisser le temps à l'âme de se séparer du corps* (sinon elle reviendra hanter les vivants). Les expressions utilisées à l'origine des premières réprobations du suicide en principe empruntent à ce vocabulaire archaïque. C'est néanmoins dans un sens « moderne » que ces expressions sont mobilisées.

Si un Plotin écrira que « Il ne faut pas se tuer car en cas de mort violente, l'âme ne parvient pas à s'éloigner du corps<sup>33</sup> », on aura de plus en plus recours à une justification de principe : Le suicidé pèche contre Dieu (Apulée : « mais à moins que la loi divine ne lui impose absolument d'en passer par là, il ne doit pas hâter l'heure de sa mort<sup>34</sup> » ; Platon dans le Phédon avait énoncé la même idée) ; le suicidé se rend complice d'un meurtre (Clément d'Alexandrie : « Qui s'offre se rend complice d'un meurtre puisqu'il donne au meurtrier l'occasion de mal faire<sup>35</sup> » ; le suicidé se fait meurtrier (déjà chez Lactance, avant Augustin : « Car si l'homicide est impie en

---

lui ait imposé une honte sans issue et invivable, mais qui, par lâcheté et parce qu'il n'a pas la dignité de se comporter comme un homme, s'inflige à lui-même une peine injuste. » (Lois, IX, 873, d)

33. Cité par Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 328.

34. Cité *ibid.*, p. 328.

35. Cité *ibid.*, p. 237.

ce qu'il met fin à une vie humaine, celui qui se détruit est chargé du même crime, puisqu'il détruit un homme<sup>36</sup> »). Et ainsi de suite, jusqu'à Kant<sup>37</sup>.

J'espère avoir montré la forte analogie entre la position d'Augustin et de Kant, en passant par celle de Thomas d'Aquin. Au total, malgré des différences auxquelles j'arrive maintenant, il n'y a qu'une différence de degrés entre la position chrétienne et la position philosophique moderne. Elles se ressemblent certes du point de vue de leur conclusion (la réprobation plus ou moins forte du suicide) mais surtout parce qu'elles posent comme point de départ d'une réflexion déductive un individu abstrait, à l'écart du monde, et qui doit décider par-devers lui ce qui est juste.

À vrai dire, en lisant Augustin, Thomas d'Aquin, Rousseau, Voltaire, Kant, l'*Encyclopédie*, on a le sentiment qu'il s'agit d'une longue discussion qui reprend les mêmes raisonnements. Je n'ai pas insisté sur cet aspect, mais la *forme argumentative et rationnelle* est une caractéristique formelle fondamentale de la réflexion chrétienne-moderne. Cette deuxième caractéristique découle de la première, mais il me semble pertinent de la souligner. Cette réflexion sur le suicide a la forme d'une argumentation raisonnée qui s'appuie sur l'interprétation de l'Écriture et l'évidence rationnelle de l'argumentation. Je veux dire par là que c'est le contraire d'une affirmation dogmatique de vérités révélées tirées en quelque sorte naturellement des Écritures. D'ailleurs, les Écritures témoignent de la présence banale, simplement observée, de suicides (dans l'Ancien Testament) et, surtout, il faut souligner l'absence de toute référence à la condamnation du suicide dans le Nouveau Testament ou dans les Actes des Apôtres ou les Épîtres de saint Paul. Tous les auteurs auxquels j'ai fait référence pèsent le pour et le contre.

La réflexion sur le suicide est un débat contradictoire. Je ne veux pas faire disparaître la force contraignante (voire répressive) des conclusions de cette discussion, mais d'Augustin à l'*Encyclopédie*, on soumet des arguments à un examen rationnel.

---

36. Cité *ibid.*, p. 324.

37. La position d'Aristote demeure classique. À sa manière idéal-typique si caractéristique, il distingue le courage de la témérité et de la lâcheté, louant l'action de celui « que n'effraie pas une belle mort ». En revanche, « mourir pour fuir la pauvreté, un chagrin d'amour ou quelque chose de désagréable n'est pas le fait du courageux, mais plutôt du lâche. C'est mollesse en effet que vouloir échapper aux choses pénibles et on affronte alors le trépas, non parce que c'est beau, mais pour fuir un mal » (*Éthique à Nicomaque*, Livre III, 1169a, 10-16). Et si le suicide constitue un crime contre la Cité, passage que l'on cite souvent, il y a suicide et suicide. Aristote écrit : « Or, si quelqu'un, *sous l'emprise de la colère*, vient de lui-même à s'étrangler, il accomplit ce geste *contrairement à la raison droite*, que ne permet pas la loi, donc, il fait preuve d'injustice, mais envers qui ? Envers la Cité, sans doute, mais pas envers lui-même, car s'il consent à subir un dommage, nul en revanche ne consent à subir une injustice. C'est précisément pourquoi la Cité punit le suicide et qu'une forme de déshonneur s'attache en outre à celui qui s'est détruit lui-même, comme au coupable d'une injustice envers la Cité. » (*Éthique à Nicomaque*, Livre V, 1138b, 10-15, je souligne) Or, on sait qu'il était possible de demander aux autorités d'Athènes de se suicider. Le crime contre la Cité est donc le fait d'un suicide accompli contre la raison droite et sous l'emprise de la colère. J'utilise l'édition Flammarion des *Œuvres complètes* (Paris, 2014) sous la direction de Pierre Pellegrin. La traduction de l'*Éthique à Nicomaque* est due à Richard Bodéüs.

Même dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Rousseau met en avant deux positions, l'une défendue par St-Preux (favorable au suicide), l'autre par son ami anglais, Milord Édouard (défavorable)<sup>38</sup>. Même chez Voltaire, ce dialogue se poursuit, lui qui renvoie dos à dos les défenseurs du *droit* au suicide et ceux qui en condamnent le fait. La forme thèse, antithèse et synthèse que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin est bien connue, mais elle n'est que plus systématique. On retrouve dans l'*Encyclopédie* la même discussion, la même présentation de thèses opposées quoique, ici, l'auteur (comme chez Rousseau) ne fait que *juxtaposer* des positions contradictoires.

Puisque mon propos était de marquer la continuité forte qui va d'Augustin à Kant, je n'ai pas traité d'auteurs qui, comme Érasme, Hume, Rousseau, Montaigne, Thomas More, etc., présentent une vue plus nuancée du suicide, en condamnant en fait sa condamnation. Parallèlement à la consolidation philosophique progressive de la réprobation du suicide, d'une manière de plus en plus épurée, se constitue un autre discours dont je veux pour commencer marquer le point d'origine au travers de l'invention même du mot *suicide* (je ne fais que répéter la thèse de David Daube).

Selon David Daube, on doit, indirectement, à John Donne (1572-1631), poète anglais de grande importance et contemporain de Shakespeare (1564-1616) l'invention du mot *suicide*. Donne a en effet écrit un traité intitulé *Biathanatos*, publié après sa mort, mais complété dès 1621, dans lequel il s'en prend à la criminalisation du suicide et met en avant l'idée que, tout comme on le fait pour l'homicide, l'on doit comprendre certains suicides. Il était préoccupé, selon Daube, de soustraire à l'empire de la religion certaines formes de suicide<sup>39</sup>. Il y a un côté anecdotique à l'invention du terme sur laquelle je passe vite : une des connaissances de Donne, le médecin Walter Charleton, écrivit une comédie mettant en scène deux protagonistes : un homme, chargé de veiller sur un cadavre suspendu au gibet ; une femme, épouse éplorée du pendu. Le garde, entendant pleurer la femme à quelque distance du gibet s'en approche pour voir ce qui se passe. Le temps qu'il lui prête une oreille attentive, voilà qu'on vole le cadavre : et la femme de pleurer davantage. « Après être parvenu à dédramatiser la situation et à lui soutirer un sourire (un peu comme dans la chanson de Brassens : *La veuve*) il lui dit : « *you are not going to sui-cide* » (sui-cide, avec trait d'union).

Il s'agit selon Daube de la première occurrence du mot *suicide* qui réapparaîtra un demi-siècle plus tard, et en France, et en Angleterre. L'interprétation de Daube s'appuie moins sur les relations effectives entre Charleton et Donne que sur le fait

---

38. *Julie ou la Nouvelle Héloïse* est un roman de Rousseau qui emprunte la forme épistolaire, en usant du subterfuge que lesdites lettres auraient été trouvées par Rousseau. Or, dans l'échange de « lettres » entre St-Preux et Milord, l'auteur du roman croit bon d'intervenir, dans une note de bas de page, pour prendre quelque distance vis-à-vis de la froide rationalité de St-Preux !

39. Je note que l'article de l'*Encyclopédie* fait longuement référence à Donne et à lui plus qu'à quiconque afin d'avancer l'idée qu'il y a lieu de comprendre certains suicides.

qu'à maints endroits dans le texte de la comédie, on retrouve des phrases copiées telles quelles du traité *Biathanatos*.

Voilà pour la petite histoire. La grande histoire, maintenant. La thèse de Daube c'est que l'invention du mot *suicide*, dans l'esprit du traité *Biathanatos* d'où il tire son origine, vise à produire une *atténuation du caractère criminel du suicide*, ouvrant un cœur compréhensif à certains suicides. Et voici comment j'utilise la thèse de Daube : l'ouverture compréhensive à l'égard de certains suicides et, éventuellement à l'égard du suicide en général (y compris par la sociologie), se produit *sans qu'on effectue un retour à la sémantique classique, à la sémantique antique*. Cette ouverture compréhensive reste *entièrement pénétrée de la gravité que la sémantique chrétienne-moderne a conféré au suicide subjectif des individus*.

Il faut donc considérer que la *sociologie du suicide* (Morselli, Tarde, Masaryk, Durkheim) est intérieure à cette sémantique particulière. Le suicide comme *problème social* comporte ces deux dimensions : la gravité de la chose (plutôt que le retour à l'acte libre, voire héroïque du suicide) et la nécessité de la comprendre, par où cette seconde sémantique moderne se distingue de la première qui va d'Augustin à Kant.

Intérieure à une sémantique historique plus large qui, pour se distinguer de la réprobation chrétienne-moderne du suicide ne s'en détache pas radicalement en ce que l'acte conserve pour elle sa gravité, la sociologie du suicide s'élabore parallèlement à la dimension de plus en plus subjective de l'acte qui va de pair avec l'exigence d'assumer la totalité de l'existence sur une base subjective-existentielle. Le caractère socialement problématique du suicide moderne, théorisé par la sociologie et, en particulier par Durkheim dans sa typologie, correspond au devenir subjectif du suicide. Le fait est que des individus sont amenés à ce suicide subjectif, alors que dans l'antiquité on *se tue* moins que l'on embrasse la mort<sup>40</sup>.

## L'Encyclopédie

Passons à l'*Encyclopédie*<sup>41</sup>. L'article sur le suicide est contemporain des réflexions de Kant mais il représente une avancée, par l'ouverture empathique aménagée à l'égard de certains suicides et par la facture générale de l'article qui, pour affirmer d'entrée de jeu que « pour ce qui regarde la moralité de cette action, il faut dire qu'elle est absolument contre la loi de la nature », ne cède pas moins la parole à John Donne.

---

40. Par où les réflexions proposées ici se distinguent de celles issues de la mouvance foucauldienne où les diverses significations historiques du suicide apparaissent comme le produit pur et simple de discours de pouvoir. Voir par exemple, Ian Marsh, *Suicide: Foucault, History and Truth*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2010.

41. J'ai consulté le site suivant le 4 mars 2021 ; en ligne : <<http://xn--encyclopedie-ibb.eu/index.php/morale/710659057-SUICIDE>>.

L'article de l'*Encyclopédie*, rédigé par Antoine-Gaspard Boucher d'Argis en 1765 et publié en 1782, sept ans avant la Révolution française, commence par une reprise des raisons avancées par Thomas d'Aquin :

1. La tendance naturelle à se conserver contre laquelle il ne faut pas aller (loi de nature).
2. Le don de la vie par le Créateur interdit d'en disposer à sa guise.
3. La nécessité de vivre pour manifester l'œuvre du créateur (ajout par rapport à Thomas d'Aquin).
4. Nous ne sommes pas au monde uniquement pour nous-mêmes, mais pour la société.

Il s'agit certes d'une reprise quasi intégrale (mais plus développée : vivre pour se perfectionner et manifester l'œuvre du Créateur). Ce qui est nouveau, ici, c'est la reconnaissance de la possibilité de *perdre la raison*. Boucher d'Argis écrit :

Pour ce qui regarde l'imputation du suicide, il faut remarquer qu'elle dépend de la situation d'esprit où un homme se trouve avant et au moment qu'il se tue ; si un homme qui a le cerveau dérangé, ou qui est tombé dans une noire mélancolie, ou qui est en phrénésie, si un tel homme se tue, *on ne peut pas regarder son action comme un crime*, parce que dans un tel état on ne sait pas ce qu'on fait ; mais s'il le fait de propos délibéré, l'action lui est imputée dans son entier [je souligne].

Après la reprise des positions de Thomas d'Aquin (sans aucune référence explicite à la *Somme théologique* toutefois : c'est déjà le sens commun des Lumières), après une courte partie sur la casuistique, après l'exception ayant trait à la possibilité de perdre la raison, l'article *juxtapose* un long passage (un tiers de l'article, en fait), où l'on *cède la parole* à John Donne qui entend « prouver dans son livre, que le suicide n'est opposé, ni à la loi de la nature, ni à la raison, ni à la loi de Dieu révélée ». Suit un long compte rendu qui se termine par ces mots : « c'est ainsi que M. Donne établit son système, qui ne sera certainement point approuvé par les théologiens orthodoxes. »

Diderot ira plus loin. Dans *La Marquise de Claye et Saint-Alban*, il s'oppose au suicide dit philosophique, provenant du dégoût de la vie (*tædium vitae*). Or, après avoir souligné que « le dégoût de la vie est faux et n'existe que dans une tête dérangée ou mal organisée. Encore n'est-il que momentané », il ajoute cet avertissement qui annonce la sociologie du suicide :

Si les opérations du gouvernement précipitent dans une misère subite un grand nombre de sujets, attendons-nous à des suicides. On se défera fréquemment de la vie partout où l'abus des jouissances conduit à l'ennui, partout où le luxe et les mauvaises

mœurs nationales rendent le travail plus effrayant que la mort, partout où des superstitions lugubres et un climat triste concourront à produire et à entretenir la mélancolie ; partout où des opinions moitié philosophiques, moitié théologiques, inspireront un égal mépris de la mort<sup>42</sup>.

De John Donne à l'*Encyclopédie* qui admet que, bien que la raison indique que le suicide est une erreur morale, on peut perdre la raison, à Diderot qui blâme les pouvoirs en place de générer des *causes sociales de suicide*, à Durkheim qui théoriserait la pleine appartenance du suicide à la société (mettant en rapport des types de suicide et des types de société), il n'y a qu'une suite de petits pas par où on s'ouvre de plus en plus à la compréhension du suicide tout en lui conservant sa gravité. Dans la dernière partie de cet article, je voudrais suggérer que nous sommes sortis de la sémantique moderne et que cette sortie a été inaugurée par Camus autant que par Edwin Shneidman, le père de la suicidologie, et manifestée phénoménologiquement par le suicide des jeunes.

## Sémantique postmoderne du suicide

Je voudrais suggérer, en guise de conclusion, que nous sommes passés au-delà de la sémantique moderne. Je m'appuie sur des éléments qui restent disparates pour le moment, faute d'intégration théorique plus poussée.

- Le suicide a d'abord perdu son caractère dramatique, par comparaison à la sémantique qui a caractérisé plus de mille ans de réflexion. Je saisis *Le mythe de Sisyphe* comme indice d'un point tournant, dans la mesure où Camus fait du suicide la pente naturelle de l'homme. À l'encontre d'un millénaire de justifications rationnelles de la réprobation du suicide, la raison et le monde s'opposent désormais chez Camus, celle-ci ayant déserté le monde pour devenir l'apanage d'un sujet en bute à l'*hostilité primitive du monde*. Sujet et monde divergent désormais.
- À cette dédramatisation du suicide correspondent des formes phénoménales nouvelles : les forums d'encouragement au suicide sur Internet, les pactes de suicide, la banalisation du suicide par son élévation « pédagogique » au rang de sujet de discussion comme les autres auprès des adolescents et, au cœur de tout cela, l'émergence du suicide des jeunes, sorte de réfutation de la pleine entrée dans l'humanité.
- Il m'apparaît finalement significatif que la forme de réflexion qui a marqué la culmination de la sémantique moderne, la sociologie du suicide, c'est-à-dire

---

42. Ces citations de Diderot sont tirées de Éric Volant, *Dictionnaire des suicides*, op. cit., p. 92-93.



l'effort compréhensif nécessaire d'un phénomène qui comporte toute la gravité humaine, ait été peu à peu remplacée par la suicidologie. De Durkheim à Baechler, non seulement y a-t-il continuité imparable mais c'est le paradigme sociologique qui a dominé cet objet pendant près d'un siècle. Avec la suicidologie, non seulement le suicide perd sa gravité, son poids d'humanité lui est soustrait en devenant une erreur (cognitive) à empêcher.

### **Albert Camus : Le mythe de Sisyphe ou l'épuisement de la Raison**

Je saisis l'essai d'Albert Camus, publié en 1942, *Le mythe de Sisyphe*<sup>43</sup> comme une manifestation du passage à une sémantique postmoderne que je propose d'appeler la *dédramatisation du suicide*. Je suis évidemment conscient que l'expression a un caractère négatif, c'est-à-dire essentiellement relatif à la *réprobation* moderne du suicide, et je n'entends certes pas suggérer la nécessité de redramatiser le suicide. Mais comme c'est l'écart de signification avec la sémantique moderne qui importe, cela est suffisant pour le moment. J'aurais pu utiliser l'ouvrage de Stig Dagerman (paru en 1952, peu avant son suicide en 1954) : *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*.

Le livre de Camus s'ouvre, si je laisse de côté le propos liminaire, sur la phrase qui établit d'entrée de jeu la question qui oriente toute la réflexion de cet essai. Camus écrit : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou non d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie<sup>44</sup>. »

Le livre de Camus est archiconnu. J'en cite néanmoins deux passages afin d'indiquer précisément où il veut en venir. Dans cet essai, il entend suivre à la trace les conséquences ultimes du *sentiment de l'absurde* (et non proposer une philosophie de l'absurde), en prenant comme point de départ le caractère incontournable, irréductible, « invalidable », du *sentiment de l'absurdité de l'existence*. Ce sentiment est pour lui un fait incontournable. « Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude [c'est-à-dire de se laisser aller à la routine], l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance<sup>45</sup>. » « Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité. *Tous les hommes sains ayant songé à leur propre suicide*, on pourra reconnaître, sans plus d'explications, qu'il y a un lien direct entre ce sentiment [le sentiment de l'absurde] et l'aspiration vers le néant<sup>46</sup>. »

---

43. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1984.

44. *Ibid.*, p. 15.

45. *Ibid.*, p. 18.

46. *Ibid.*, p. 18-19, je souligne.

Si je cite ces passages, ce n'est pas pour suggérer que l'essai de Camus propose le suicide comme solution. Au contraire, le suicide lui apparaît comme le symptôme d'une incapacité à admettre et à affronter la vérité brute et froide de l'existence, son absurdité, en la résolvant par le suicide, irrémédiablement.

Cela dit, le suicide est pour Camus la pente naturelle de l'homme parce que l'abîme entre la Raison humaine et l'irrationalité du monde ne peut être comblé. Il écrit : « le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même. » Par rapport à la soif de comprendre de l'Homme, il évoque, l'expression est très forte, *l'hostilité primitive du monde*. Rien ne fonde plus le sens de l'existence chez Camus et sa réflexion sur le suicide procède de ce qui est appréhendé comme un « fait », sans s'en réjouir pourtant, mais en l'appréhendant néanmoins comme un fait irréductible *dont tout le reste doit procéder*.

Cet aboutissement rattache Camus aux réflexions modernes et l'en détache en même temps. Il demeure attaché à la Raison et ne sort à vrai dire jamais du face à face de la raison et du monde, mais l'épuisement de toutes les raisons positives pour vivre (religieuses, éthiques, politiques, esthétiques, familiales, personnelles, etc.) conduit Camus à observer l'écart infranchissable entre l'Homme et le monde, entre l'Homme et son semblable.

La différence avec les réflexions antérieures est saisissante. La philosophie antique s'interrogeait sur la bonne vie ; la pensée moderne était mue par ce sentiment irrépressible que la Raison allait enseigner à l'Homme sa nature et lui permettre de se perfectionner ; Camus observe le divorce de la raison et du monde.

Par ce texte, Camus rompt avec la réprobation moderne du suicide et, s'il comprend le suicide, il le comprend comme la normalité absolue d'un monde au sein duquel la Raison a épuisé les raisons positives de vivre de telle façon que « tout homme sain » a songé à son propre suicide, non comme réponse au *tædium vitae*, mais comme solution la plus prochaine à l'absurdité de l'existence. Si l'on compare l'essai de Camus avec la réflexion moderne, on s'aperçoit que *le suicide a perdu sa gravité* : il est devenu « banal ». On n'y retrouve pas non plus de retour à la grandeur antique du suicide, puisque, loin d'être héroïque ou d'affirmer la hauteur d'une idée de vie bonne (excellente, héroïque) par rapport à une vie terne, le suicide est fondamentalement une erreur, un manque de lucidité vis-à-vis de l'absurdité de l'existence.

### **Les formes phénoménales de la dédramatisation du suicide**

Étant donné les limites qui me sont imparties, je ne peux qu'évoquer les formes phénoménales de la banalisation du suicide. Pour bien faire, cette distinction entre les sémantiques historiques devrait s'accompagner d'une comparaison entre les formes phénoménales appartenant à chacune de ces sémantiques historiques. La noblesse antique du suicide s'accompagne d'un rituel public. Yolande Grisé mentionne

que, sous l'empire, très peu d'hommes âgés mouraient de leur belle mort à Rome. Bayet souligne quant à lui que dans l'Antiquité, « bien loin de cacher les suicides comme nous faisons aujourd'hui, on les étale au grand jour<sup>47</sup> ». Ainsi : « Quand C. Rufus décide de mourir de faim, il le dit à sa femme et à sa fille et discute avec elles sans se laisser fléchir. (...) Non seulement on ne se cache pas, mais, comme d'autres cherchent à bien mourir, on cherche à bien se tuer : Sénèque meurt en dictant un discours ; (...) Pétrone règle les détails de son suicide comme il le ferait pour une fête ; Lucain récite des vers de *Pharsale*<sup>48</sup>... » Dans le monde moderne, l'obligation à assumer individuellement toutes les dimensions de l'existence, comme la raison y oblige, entraînera certainement le sentiment d'un échec ou d'une crise personnelle face à l'incapacité d'y parvenir.

L'émergence du suicide des jeunes, partout en Occident, à partir du début des années soixante (et des années cinquante dans certaines sociétés comme la Suède) est la manifestation la plus forte de cette dédramatisation du suicide. Qu'est-ce qui me permet de dire cela ? Le suicide des jeunes est une pathologie du devenir adulte contemporain. L'entrée ultime dans le symbolique<sup>49</sup> implique l'entrée comme adulte dans la société en acceptant de souder sa vie individuelle au devenir de la société, en participant à sa reproduction. La naissance du suicide des jeunes est une réfutation de l'entrée dans le monde adulte et donc du plein accès au symbolique et à l'humanité. Dans le terrain que j'ai effectué en Abitibi entre 2003 et 2005, j'ai documenté une trentaine de cas de suicide. Deux types très accusés sont ressortis. D'abord, *la peur de devenir adulte* chez les adolescents des deux sexes ; ces jeunes faisaient tout en leur pouvoir pour éviter ce destin commun, l'entrée dans le monde adulte, y compris en tentant, d'une manière pathologique, sue comme telle, de devenir adulte dans leur famille, en devenant l'homme de leur mère, la femme de ménage de leur sœur ou en prétendant être le père de l'enfant d'une cousine. J'ai baptisé l'autre type *le refus (militant, affirmatif) de devenir adulte* en une espèce de bras d'honneur à toute la société ; ces jeunes se perdront dans leur tentative irréaliste de s'établir pour l'éternité dans un entre-deux : ni dans leur famille, ni dans la société. Le pathos qui les caractérise, contrairement aux adolescents, est une haine de la société qu'ils finiront par retourner contre eux-mêmes, en haine de soi. Ces pathologies du devenir adulte contemporain comportent une dimension anthropologique qui interpelle la socialité même, un peu comme si ces jeunes se montraient d'accord avec Camus en réalisant la pente naturelle de l'Homme<sup>50</sup>.

47. Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 280.

48. *Ibid.*, p. 280.

49. Au sens de Michel Freitag. Voir *Dialectique et société*, vol. 2, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011.

50. Voir mon article : « Le suicide des jeunes : une pathologie du devenir adulte contemporain », *Recherches sociographiques*, vol. LII, n° 1, 2011, p. 71-104.

Une autre des formes phénoménales a trait à la discussion publique du suicide. J'ai en tête les forums de suicide sur Internet, les recettes que l'on trouve pour mettre fin à ses jours, les pactes de suicide tout comme d'ailleurs la banalisation de la discussion sur le suicide, dans les écoles secondaires par exemple. Marie Julien avait présenté au Congrès mondial de prévention du suicide qui se tenait à Montréal en 2003 une revue exhaustive de la littérature sur la pertinence de parler du suicide aux jeunes des écoles secondaires. Sa conclusion, qui avait déplu à maints suicidologues présents, était la suivante : *rien* ne prouve qu'il soit positif d'aborder la question du suicide avec les jeunes des écoles secondaires ; *plusieurs indications* tendent à suggérer que cela peut avoir des effets négatifs, entraînant des suicides<sup>51</sup>.

Les suicides en série (*suicide clusters*) me paraissent aussi une des formes phénoménales de cette banalisation du suicide. Pour que le suicide devienne contagieux, de telle sorte que le suicide de telle ou telle personne déclenche une série de suicides dans une communauté proche, il faut avoir quitté l'ère sémantique où la gravité du suicide communique elle-même son évitement. C'est lorsque le suicide est devenu « banal », qu'il est devenu la pente naturelle, une option prochaine, que le suicide de quelqu'un « comme moi » peut inviter un ami à se suicider. Les pactes de suicide officialisent cela<sup>52</sup>.

### **Edwin Shneidman : le suicide comme erreur cognitive**

Je passe à Edwin Shneidman (1918-2009), le père de la suicidologie. Si avec Camus le suicide devient la pente naturelle de l'Homme en raison du divorce irrémédiable entre la Raison et le Monde, Shneidman lui soustrait tout son poids d'humanité, lui enlève toute gravité, en le réinterprétant comme erreur cognitive. En un sens, la suicidologie accompagne le suicide contemporain sans le comprendre, refusant de

---

51. Marie Julien et Johanne Laverdure, *Avis scientifique sur la prévention du suicide chez les jeunes*, Institut national de santé publique du Québec, Direction développement des individus et des communautés, Montréal, 2004.

52. Voir à ce sujet les réflexions très suggestives de Ronald Niezen : « The Politics of Suicide » (le chapitre 6 de *The Rediscovered Self. Indigenous Identity and Cultural Justice*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009) ; « Internet Suicide: Communities of Affirmation and the Lethality of Communication », *Transcultural Psychiatry*, vol. 50, n° 2, 2013, p. 303-22 ; « Self-Destruction as a Way of Belonging: Understanding Cluster Suicides among Aboriginal Youth in Canada », dans Lawrence Kirmayer et Gail Valaskakis (dir.), *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2009. Je ne partage pas son idée que les suicides en série (*suicide clusters*) expriment simplement la *communication* de l'idée de suicide, car il y a suicide et suicide, et chaque sémantique historique communique son propre sens. Ainsi, la sémantique moderne du suicide « communique » sa propre gravité. Et je ne crois pas que la communication de l'idée de suicide qu'il a observée chez certaines communautés autochtones au Canada manifeste un retour à la noblesse antique du suicide (lui non plus, d'ailleurs). La proximité à chacun du suicide dans certaines communautés autochtones et sa « rationalité », pour dire la chose ainsi, face à une situation culturelle et politique extrêmement difficile à transformer et à « prendre en mains », est la raison profonde de la forme phénoménale des *suicide clusters* et c'est sans doute la raison pour laquelle Niezen parle de *Politics of Suicide*.

saisir la signification anthropologique du suicide contemporain. En lieu et place de cette compréhension sociologique ou psychologique<sup>53</sup>, elle a mis en place un véritable arsenal de contrôle social du « comportement suicidaire » qui vise fondamentalement sa propre reproduction systémique<sup>54</sup>.

Le suicide pour Shneidman ne dit rien du monde, voire de la condition humaine. Le suicide désigne d'abord pour lui un *comportement suicidaire* et, en ce sens, il est totalement *intérieur à la personne* suicidaire, au sens strict, qui poursuit une logique morbide baptisée « catholique ». C'est un enfermement dans un raisonnement qui produit une constriction des perspectives qui finira par conduire la personne à envisager le suicide comme la seule solution pouvant mettre fin à sa *souffrance psychologique*. Il écrit ainsi : « in the distillation of each suicidal event its essential element is a *psychological* one; that is to say, each suicidal drama occurs in the *mind* of a unique individual<sup>55</sup>. »

Shneidman insiste sur le caractère pathologique de cette logique afin de suggérer que la personne cherche dans le suicide un réconfort *psychologique*. Il écrit ainsi, toujours dans le même article : « It is this psychologic reward which may be one of the prime motivation aspects of suicide<sup>56</sup>. »

La citation suivante montre jusqu'à quel point il va dans cette direction : « As we say in common speech, a neurotic does not really want to commit suicide. He really wants something quite different. Just as we would say of a thirsty man in a desert trudging toward a mirage: "He doesn't really want the mirage; he wants water." This, I believe, is the proper and fully adequate empirical answer<sup>57</sup>. »

La maladie ou un emprisonnement jugés insupportables ; la fin d'une relation interpersonnelle, où l'on avait logé toute son identité, par la mort ou le divorce ; la difficulté bien réelle d'être une femme à la campagne aujourd'hui en Chine ; les revers de fortune qui anéantissent les espoirs d'une vie ou révèlent la personnalité

---

53. Erik Erikson, dont la carrière est parallèle à celle de Shneidman (les deux l'ont amorcée en travaillant dans des hôpitaux de vétérans en Californie) a diagnostiqué, sans le savoir, les premières générations qui allaient donner naissance au suicide des jeunes. Il diagnostiquera le problème comme *crise d'identité*, interprétera celle-ci comme « un processus "situé" au cœur de l'individu et pourtant aussi au cœur de la culture commune, un processus qui établit, en fait, l'identité entre deux identités » (je traduis). La difficulté réelle pour des jeunes, contraints de devenir eux-mêmes en nouant leur vie adulte aux idéaux de leur société, quand celle-ci ne leur offre que destruction consommatrice et guerrière du monde, se résoudra en une crise d'identité se manifestant notamment par le report de l'entrée dans le monde adulte. Voir en particulier le prologue à son ouvrage *Identity, Youth, and Crisis*, New York, W. W. Norton, 1968.

54. Voir à ce sujet, Gilles Gagné et David Dupont, « Les changements de régimes du suicide au Québec 1921-2004 », *Recherches sociographiques*, vol. XLVIII, n° 3, 2007, p. 27-63, et Marie-France Aujard, « La suicidologie, un outil de gestion du comportement », *ibid.*, p. 161-174.

55. Edwin S. Shneidman, *Definition of Suicide*, New York, John Wiley & Sons, 1985, p. 212.

56. Edwin S. Shneidman et Norman L. Farberow (dir.), *Clues to Suicide*, New York, Toronto, London, McGraw-Hill, 1957, p. 34.

57. *Ibid.*, p. 77.

anémique de toute une société ; perdre la face quand l'honneur est tout ; le pur effroi devant certains aspects parfois monstrueux de l'humanité ; l'impossibilité de survivre à un crime commis par négligence ; la difficulté bien réelle de la solitude égoïste du monde moderne ; le fils romain que son *pater familias* refuse d'envisager et qui donc se tue ; la fille jamais devenue une femme, jamais devenue elle-même, qui se tue par incapacité de s'opposer au refus de ses parents d'accepter son mariage ; le suicide des vieillards « inutiles » pour leur société (*La ballade de Narayana*) ; la haine contre l'autre que l'on retourne humainement vers soi ; ne pas vouloir être Alzheimer et préférer quitter le monde conscient ; etc., etc., etc. Toutes ces « situations », toutes ces « causes », tous ces stimuli ou ces stress se trouvent égalisés et niés dans leur spécificité, pour se « distiller » en un flux psychologique entièrement interne à la conscience de chacun.

Shneidman, qui a terminé sa carrière comme thanatologue, ira même jusqu'à redéfinir, en une sorte de radicalisation de Descartes, la vie comme la conscience d'exister et proposer de définir la mort comme la *cessation de la conscience*. Il écrit : « Being conscious is all one has; that is what life is<sup>58</sup>. » Par rapport à Camus, Shneidman soutire au suicide sa dimension significative. Le suicide ne signifie plus rien. C'est une erreur cognitive du cerveau que la médication guérira.

Chez Camus comme chez Shneidman, le suicide perd sa gravité, mais dans deux sens complètement différents. Chez celui-là, « l'hostilité primitive du monde » au regard de la Raison fait du suicide la pente naturelle de l'homme qui est irrémédiablement étranger à un monde qui n'a aucun sens. Camus prend acte de l'épuisement de la raison, mais c'est paradoxalement son attachement à celle-ci qui l'y conduit. Le poids que la modernité a conféré à l'existence individuelle à la hauteur de l'exigence d'en assumer toutes les dimensions sur une base individuelle (subjective, rationnelle) se résout en une insoutenable légèreté de l'être. Shneidman, pour qui la vie s'apparente à du *problem solving*, fait disparaître le monde de l'équation. Du coup, le suicide perd toute réalité phénoménale par où sujet et monde s'entrapartiennent et le sujet, enfermé dans les ratiocinations de son cerveau, devient étranger à lui-même de sorte que même son suicide ne lui appartient pas.

\*\*\*

Je termine par une remarque ayant trait à la sociologie classique. Selon Durkheim, qui à mon avis a raison contre Bayet et son idée de chevauchement anhistorique de deux morales du suicide, la réprobation du suicide, d'abord partielle (la société peut l'autoriser), deviendra absolue, par « divinisation » de l'homme.

Il écrit ainsi :

---

58. Edwin S. Shneidman (dir), *On the Nature of Suicide*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969, p. 29.

[La réprobation] prend plus de force à mesure que les droits de l'individu se développent en face de ceux de l'État. Si donc elle est devenue si formelle et si sévère dans les sociétés chrétiennes, la cause de ce changement doit se trouver, non dans la notion que ces peuples ont de l'État, mais dans la conception nouvelle qu'ils se sont faite de la personne humaine. Elle est devenue à leurs yeux une chose sacrée et même la chose sacrée par excellence, sur laquelle nul ne peut porter les mains. (...) Mais aujourd'hui, [l'individu] a acquis une sorte de dignité qui le met au-dessus et de lui-même et de la société. Tant qu'il n'a pas démerité et perdu par sa conduite ses titres d'homme, il nous paraît participer en quelque manière à cette nature *sui generis* que toute religion prête à ses dieux et qui les rend intangibles à tout ce qui est mortel. Il s'est empreint de religiosité ; l'homme est devenu un dieu pour les hommes.

Si Durkheim admet qu'« aujourd'hui », certains remettent en cause cette réprobation (des « moralistes »), tout retour en arrière, tout changement fondamental lui paraît impossible. Il poursuit : « Si donc, aujourd'hui, la conscience publique paraît moins ferme dans son jugement sur ce point, cet état d'ébranlement doit provenir de causes accidentelles et passagères; car il est contraire à toute vraisemblance que l'évolution morale, après s'être poursuivie dans le même sens pendant des siècles, revienne à ce point en arrière<sup>59</sup>. » Nous n'en sommes plus là. Nous ne sommes évidemment pas revenus en arrière, mais allés en avant et parvenus à un point que ne pouvait envisager Durkheim.

---

59. Toutes ces dernières citations sont de Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 377-379.





# La construction nazie d'un *safe space* racial : le prototype d'une communauté de déli postmoderne

Jean-François FILION  
Université du Québec à Montréal

Quand les nazis sont venus chercher les communistes,  
je n'ai rien dit,  
je n'étais pas communiste.  
Quand ils ont enfermé les sociaux-démocrates,  
je n'ai rien dit,  
je n'étais pas social-démocrate.  
Quand ils sont venus chercher les syndicalistes,  
je n'ai rien dit,  
je n'étais pas syndicaliste.  
Quand ils sont venus me chercher,  
il ne restait plus personne  
pour protester.  
– Martin Niemöller, *Quand ils sont venus chercher...*

À l'instar du sociologue Michel Freitag, qui met en parallèle le « totalitarisme archaïque » nazi avec le « totalitarisme systémique » contemporain<sup>1</sup>, le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun établit à plusieurs reprises dans ses écrits un rapprochement entre des pratiques inusitées, qui sont survenues sous le nazisme, et la transformation profonde de la subjectivité occidentale que constitue la « mutation anthropologique » exposée par le concept de *néo-sujet*. Le néo-sujet « mèrevers<sup>2</sup> » – l'enfant-roi d'enfants-rois – que les psychanalystes rencontrent de plus en plus souvent en clinique depuis des décennies a ainsi montré des signes précurseurs sous le nazisme annonçant ainsi, dans une brutalité extrême, l'avènement d'une nouvelle

---

1. Voir Michel Freitag, *Formes de la société*, vol. III : *Totalitarismes*, Montréal, Liber, 2020.

2. Comme le souligne Jean-Pierre Lebrun dans son œuvre, contrairement au « pervers de structure » qui jouit de la transgression d'interdits transmis, le « mèrevers » ayant été privé de rencontre avec la fonction paternelle n'a pas bénéficié d'une telle transmission. Autrement dit, le néo-sujet postmoderne jouit dans la transgression d'interdits *qui ne lui ont pas été transmis*.

économie psychique aujourd'hui en voie de normalisation. Dans le présent article, il s'agira d'approfondir divers traits spécifiques aux néo-sujets soulignés par Lebrun à l'aide de travaux d'historiens du nazisme, dans la mesure où ces traits font écho à la réalité contemporaine. Ainsi, on verra en quoi le néo-sujet montrait déjà une certaine vitalité pendant l'épisode le plus sombre de l'histoire humaine, et ce, même chez les Allemands lambda qui ne manifestaient pas ouvertement de sadisme, contrairement à la manière dont la mémoire collective tend à se représenter le nazisme<sup>3</sup>.

Étant donné qu'il n'y a nul clone de Hitler à l'horizon, ni obligation de porter l'étoile jaune, ni assassinats systématiques d'opposants politiques, on pourrait, à tort, être tentés de n'y voir qu'une hyperbole, mais cela reviendrait à occulter le fait que les ressemblances entre les néo-sujets de l'Allemagne nazie et ceux de l'Occident postmoderne se situent à un niveau moins visible que la violence crue des *Einsatzgruppen*. En effet, bien que notre époque n'en soit pas dépourvue, il s'agira moins de s'attarder à la violence meurtrière, mais plutôt aux phénomènes *banals*, qui la rendent néanmoins possible, et que Lebrun considère typiques de l'économie psychique du néo-sujet : la démission à l'endroit de ses devoirs, l'absence d'empathie, le déni de réalité, etc. Autrement dit, Hannah Arendt a encore fait preuve d'une grande lucidité sociologique en esquissant les contours de ce qui apparaîtrait aujourd'hui comme relevant d'une nouvelle subjectivité, dans la mesure où elle évoque le sentiment généralisé d'*indifférence* comme vecteur du totalitarisme<sup>4</sup>, et surtout, souligne Lebrun, lorsqu'elle qualifie de « banalité du mal » le témoignage d'Eichmann à Jérusalem. Les ressemblances entre le totalitarisme nazi et le totalitarisme systémique résident en premier lieu dans les signes évidents en Occident d'une pandémie de *démission du sujet*, c'est-à-dire d'une généralisation du désengagement passif envers la normativité collective – elle-même en processus de dissolution – de la morale, de la culture et de la citoyenneté, c'est-à-dire de ce qui donne corps à la *subjectivation*. Par exemple, dans le nazisme, l'absence d'empathie est ainsi survenue passivement chez ceux et celles qui ne se sentaient pas concernés par les exactions commises par les « mâles soldats » et qui ont donc simplement détourné le regard ; ainsi, au début du nazisme, avant d'être rattrapée par la guerre, la majeure partie de la population allemande non juive, non tzigane, non handicapée, non communiste ou non homosexuelle a pu vaquer à ses occupations quotidiennes en pouvant même s'enthousiasmer devant les belles opportunités qu'offrait la forte croissance du nombre d'habitations et d'emplois soudainement disponibles...

---

3. Les travaux de Jean-Pierre Lebrun ne contredisent pas la thèse de Klaus Theweleit (*Fantamalgories*, Paris, L'Arche, 2016), reprise par Jonathan Littell (*Le sec et l'humide. Une brève incursion en territoire fasciste*, Paris, Gallimard 2008), sur la violence sanguinaire des « mâles soldats », mais l'englobent en s'intéressant surtout à la passivité du néo-sujet qui abandonne ses obligations morales, ce qui devient une condition pour la réalisation des pires abominations même si elles sont commises par d'autres.

4. Voir Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002, p. 619 et sq.

La mise en parallèle perturbante de l'Allemagne nazie et de l'Occident actuel tourne autour de ce phénomène généralisé, à la portée de tout observateur du monde contemporain : l'exonération (*Entlastung*<sup>5</sup>) du sujet face à sa propre faculté de juger, notamment consolidée par le développement indéfini de la *cage d'acier* technocapitaliste, qui peut se réaliser sans recours à la menace, sans manifestation de haine. Car, en deçà de tout contenu idéologique historiquement daté, de tout crime haineux spectaculaire, le néo-sujet se définit avant tout comme un individu qui révèle à la fois un manque d'*empathie*, vécu sous forme d'indifférence, d'insensibilisation, envers la souffrance d'autrui, ainsi qu'un manque de *cohérence logique*, repérable par des discours manichéens, contradictoires et imperméables à toute épreuve des faits – posture narcissique d'ailleurs favorisée par des décennies de déconstructionnisme sévissant dans le monde cliniquement mort de l'esprit, et qui, lorsqu'elle se réfracte dans la multitude, produit une diversité de *communautés de déni* complotistes plus ou moins séditeuses.

Au cœur de la transformation de la subjectivité contemporaine – déjà observée avec perspicacité par Christopher Lasch dans *La culture du narcissisme* – se trouve la démesure technico-économique qui révèle la difficulté des sociétés à poser des limites à la pratique. Au nom de quoi est-il désormais possible de refuser quelque chose à quelqu'un quand la normativité ne parvient plus à se fonder rationnellement dans le sens dont plusieurs célèbrent la destruction ? C'est ainsi qu'on peut admettre que le contexte sociologique de l'Occident d'aujourd'hui ressemble à celui de l'Allemagne du début du xx<sup>e</sup> siècle en ce que leurs institutions politiques s'avèrent, de part et d'autre, dépourvues d'*idéologie de légitimation* et réduites à gérer des crises sociales au gré des rapports de force entre groupes d'intérêt qui méprisent tout ce qui se trouve à l'extérieur d'eux. La comparaison de certains aspects de l'Occident d'aujourd'hui avec l'Allemagne nazie ne devrait donc pas être dénigrée en tant que symptôme d'un pessimisme radical, mais plutôt être considérée comme un exercice sociologique qui prend au sérieux les dangers auxquels s'expose une société anémique, qui s'abandonne à la logique capitaliste et dont les membres démissionnent devant les violences complotistes frappant des boucs émissaires tenus responsables des malheurs engendrés par des systèmes sociaux autoréférentiels.

\*

Loin d'être exhaustif et le fruit d'une recherche d'un spécialiste en la matière, le présent article se divise en trois sections qui représentent chacune des aspects sociologiques repérés lors de notre recherche en ce qu'ils résonnent fortement avec la

---

5. Il s'agit d'un concept d'Arnold Gehlen (*Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2007), repris par Freitag dans sa formulation du « totalitarisme systémique ».

dynamique de l'Occident contemporain. La première section esquissera l'imaginaire de la communauté raciale unie par le sang auquel se réfère la récusation nazie des médiations instituées de l'État et du droit ; la deuxième section visera à montrer comment la violence est euphémisée par le discours de la science ; enfin, la troisième section montrera comment la guerre permet l'amalgame d'une nostalgie primitiviste avec une technophilie typique du capitalisme avancé.

## L'imaginaire d'une communauté raciale et la récusation de l'institué

Par leur rejet doctrinaire de la verticalité politique, les penseurs libéraux, de droite comme de gauche, ont établi ce lieu commun suivant lequel le nazisme a résulté d'un *excès* d'État. Désormais, toute pensée politique préoccupée par la protection de la liberté individuelle doit viser la réduction de l'État – dût-on, pour y parvenir, désapprendre que c'est la soumission au dogme du laisser-faire qui a mené à la Grande Dépression, source des maux sociaux ayant constitué la raison d'être de l'État-providence. C'est à travers l'épouvantail de l'étatisme totalitaire que, depuis quatre-vingts ans, néolibéraux, libertariens et libertaires consolident en chœur leur aversion de la domination instituée ainsi que leur passion de la neutralisation idéologique : la place qu'occupent aujourd'hui l'approche managériale, les procédures décisionnelles et les réseaux opérationnels, s'imprégnant dans tous les aspects de la vie, atteste l'emprise triomphante de cet apolitisme libéral. Là contre, la conceptualisation institutionnaliste – le point de vue minoritaire présent chez des auteurs aussi différents que Hegel, Durkheim et Freitag – refuse de réduire l'autorité instituée aux seuls dispositifs du monopole de la violence et considère plutôt l'avènement du totalitarisme comme résultat d'une carence d'État, qui a *libéré* les diverses formes de violence ayant sévi dans l'Allemagne nazie<sup>6</sup>.

En effet, lorsqu'on examine l'histoire du nazisme, force est de constater que les nazis, loin de promouvoir l'État, exaltent plutôt une communauté immédiatement ordonnée dans un discours résolument anti-institutionnaliste et en phase avec l'économie psychique du néo-sujet engluée dans un imaginaire infantile d'harmonie préétablie. En effet, les nazis considèrent les médiations politico-institutionnelles de l'État moderne comme des artifices « juifs » dont la finalité est d'affaiblir la communauté naturelle aryenne. Ainsi, une véritable « communauté de déni » s'érige en Allemagne nazie en s'abreuvant de la nostalgie d'un passé tribal indifférencié mettant en scène

---

6. Pour Freitag, la compréhension sociologique du totalitarisme archaïque du nazisme et du stalinisme tourne autour du passage au mode de reproduction décisionnel-opérationnel, et celle du totalitarisme systémique comme son accroissement indéfini qui s'effectue au détriment du mode de reproduction politico-institutionnel le précédant historiquement.

une communauté d'Aryens qui interagissent de connivence les uns avec les autres. Un coup restaurée, cette communauté raciale rendra même anachronique toute lutte des classes<sup>7</sup>. Concrètement, l'établissement de cette communauté de déni procède de trois manières : d'abord, moyennant la violence légalisée par l'état d'exception, ensuite, par l'« algorithme pratique<sup>8</sup> » du *Führerprinzip* – « agis de sorte que le Führer approuve la maxime de ton action » –, et, enfin, par la mise en place d'une polycratie d'agences gouvernementales. Contrairement à la démocratie représentative moderne, le totalitarisme nazi tend plutôt à « supprimer, souligne Lebrun, la division entre chef et autres pour, du même coup, venir à bout de ce qui était spécifique à la démocratie, soit la représentation<sup>9</sup> ». Or le néo-sujet est porté à épouser un tel idéal qui nie le rapport entre représentants et représentés, irréductible à la démocratie représentative, car cette asymétrie engendre, comme c'est toujours le cas avec une médiation instituée, son lot de promesses brisées, de décalages, de mensonges, de bavures, voire de corruptions – c'est-à-dire ces aspects de la vie humaine qui font partie de « ce que Lacan appelle *le caractère fondamentalement décevant de l'ordre symbolique*<sup>10</sup> » –, que permet d'appriivoiser la maturation œdipienne absente chez le néo-sujet, non symboliquement castré. Or, des réalités décevantes, la démocratie moderne en a beaucoup produites en étant soumise à la logique capitaliste, et c'est dans un contexte de crise de l'État moderne que le totalitarisme nazi, avec son amalgame de paganisme, de darwinisme social et d'antisémitisme, a créé une communauté de déni qui a scellé son destin à une passion collective pour un *Abgrund* intra-utérin indifférencié, qui récuse la valeur ontologique des constructions normatives de l'histoire humaine – la fonction paternelle, le décalogue, l'instruction publique, le droit, l'État – dont les applications dans le cours de la vie sont toujours bourrées de défauts, malgré leurs fonctions essentielles dans le développement de l'autonomie individuelle.

Dans sa théorie du passage à la postmodernité<sup>11</sup>, Michel Freitag a bien démontré que, au début du xx<sup>e</sup> siècle, la contradiction – encore irrésolue aujourd'hui – entre modernité et capitalisme a progressivement mené des sociétés qui en avaient la capacité institutionnelle vers la social-démocratie (France, Angleterre) ou le pragmatisme managérial (États-Unis), tandis qu'elle a conduit celles qui étaient enlisées dans des institutions rétrogrades (Allemagne, Russie, Chine) vers une autre voie : la glorification sanglante de l'immédiateté d'une vie collective harmonieuse au sein d'une communauté de race ou de classe. Ainsi, au lieu de poursuivre le projet

---

7. Johann Chapoutot, *Libres d'obéir. Le management, du nazisme à aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2020, p. 62.

8. Johann Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, 2014, p. 497.

9. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite* suivi de *Malaise dans la subjectivation*, 2<sup>e</sup> éd., Toulouse, Érès, 2016, p. 108.

10. *Ibid.*, p. 280.

11. Voir Michel Freitag, *op. cit.*, p. 84 et *sq.* ; *Dialectique et société*, vol. 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, 2<sup>e</sup> éd., Montréal, Liber, p. 420 et *sq.*

moderne par l'ajout de mesures sociales compensatoires, comme celles de l'État-providence, les Allemands ont, en dépit de leur modernité culturelle, opté pour l'utopie d'une communauté de déni, qui récuse les médiations instituées, jugées impures. La communauté de déni de néo-sujets aryens partageait ainsi l'imaginaire d'une socialité immédiate, où tous ses membres agissent de connivence pour le bien de tous. Comme le montre l'historien Johann Chapoutot, c'est à un tel fantasme d'harmonie communautaire que font écho les critiques émises par le juriste nazi Helmut Nicolai à l'encontre de la colonisation de l'Allemagne par le droit romain, en tant que « médiation [qui] est parvenue dans le Nord tardivement, par les missions d'évangélisation des populations nordiques, diligentées par Rome », afin de corrompre l'instinct germanique qui sait spontanément « ce qui est juste<sup>12</sup> ».

Ainsi, l'antisémitisme nazi se déploie autour d'une opposition manichéenne entre immédiateté et médiation, où tout ce qui relève de la médiation négatrice de l'immédiateté – l'État de droit et la démocratie représentative – est stigmatisé comme « juif ». À partir d'un tel schéma, à la portée de tout esprit immature, le nazisme mène une quête de pureté originelle censée restaurer la fusion communautaire du génome aryen, ce qui, par conséquent, débouche sur le projet de décontamination du Reich de toute trace de médiation juive ayant colonisé l'immédiateté tribale. C'est ainsi que l'on peut comprendre, comme l'indique Chapoutot, la passion nazie pour la culture germanique, païenne et la pureté naturelle du sang<sup>13</sup> ; d'ailleurs, pour les idéologues nazis, la christianisation de l'Allemagne est le fruit d'un *complot juif* ayant pour but d'affaiblir la vigueur germanique au moyen de la loi mosaïque dont les interdits obligent à faire vivre les inaptes aux crochets des aptes. Moyennant le monothéisme judéo-chrétien, ce complot a détruit le paganisme originel exempt de dualisme ontologique entre le corps et la nature, l'humain et l'animal<sup>14</sup>. Rien n'était séparé dans le plasma de la mère-nature<sup>15</sup> avant que ne survienne, masqué sous les traits du doux Jésus, l'esprit juif séparateur, introduisant la médiation qui a colonisé la pensée biologique allemande<sup>16</sup>, c'est-à-dire la piété nordique de l'ici-bas, jadis préservée du dualisme monothéiste<sup>17</sup>. Par conséquent, grâce à l'éveil nazi de la conscience aryenne, la réforme éducative de la jeunesse allemande exigera la substitution de l'université littéraire – tour d'ivoire érigée sous l'influence de rabbins adoreurs des textes morts – par une université performante de la vie concrète au service de la communauté allemande<sup>18</sup>. Les nazis récusent ainsi le décalogue,

12. Cité dans Johann Chapoutot, *La loi du sang, op. cit.*, p. 71.

13. *Ibid.*, p. 50 et 53.

14. *Ibid.*, p. 36 et 39.

15. *Ibid.*, p. 60-61.

16. *Ibid.*, p. 56.

17. *Ibid.*, p. 67.

18. *Ibid.*, p. 65.

arme coloniale utilisée contre les autochtones aryens<sup>19</sup>, en revalorisant la conception païenne de la fusion avec la terre-mère ; seuls les *Naturvölker* agissent bien, car ils sont plus proches des animaux, qui vivent heureux parce qu'ils ne connaissent pas d'interdits éthiques<sup>20</sup>.

Par conséquent, l'État moderne n'est qu'une superstructure de médiations allochtones, composée de morale judéo-chrétienne et de droit romain, qui affaiblit la communauté de sang en instituant un deuxième degré *artificiel* de normes, lequel octroie à l'individu des droits subjectifs qui le désolidarisent de son clan *naturel*. C'est donc grâce à ces médiations implantées sur le sol germanique par la ruse que peuvent cohabiter avec les autochtones des étrangers venus souiller le sang aryen. Ainsi, la rhétorique nazie tourne autour de l'épuration du sang et de la restauration de la communauté aryenne qui n'aura plus besoin de l'appareil d'État artificiel, puisque la piété nordique innée sera enfin émancipée des entraves coloniales du formalisme moral et juridique. D'ailleurs, contre l'universalisme moral et juridique, les nazis revendiquent un relativisme culturel racialisé – chaque race possède ses propres normes<sup>21</sup> –, et l'instinct germanique doit renaître pour remplacer l'aliénation des juristes colonisés<sup>22</sup> : c'est d'ailleurs pour cela que Hitler abhorre les juristes, « cette éternelle plaie de l'humanité<sup>23</sup> ».

À travers ce qu'on pourrait qualifier d'« optimisme anthropologique racialisé » – suivant lequel tous les membres d'une même communauté raciale vivent en harmonie sans recours à des institutions –, le nazisme justifie la déconstruction des principes fondamentaux du droit en entraînant l'administration de la « justice nazie » vers une flexibilisation antiprocédurière, car le droit, selon le juriste nazi R. Höhn, « c'est ce que l'homme aryen ressent comme juste<sup>24</sup> ». Par exemple, cette prédominance du *ressenti* permet de récuser la construction juridique que constitue la présomption d'innocence et, par conséquent, de nier tout droit aux accusés ainsi livrés à des exécutions extrajudiciaires. D'ailleurs, la prédominance du *ressenti* parmi les membres de la communauté de déni contribue également à l'abolition de cette autre vieillie, typiquement « juive », que constituent les séparations entre État et individu ainsi qu'entre sphères publique et privée, car tout ce qui est dit doit être considéré comme public<sup>25</sup>. Or, en plus de placer le *ressenti* aryen au fondement d'une justice libérée de procédures artificielles, les nazis vont encore plus simplifier les choses en considérant que la source du droit se situe dans le Führer. Concrètement, cela signifie que,

---

19. *Ibid.*, p. 218 et 221.

20. *Ibid.*, p. 78-79.

21. *Ibid.*, p. 117.

22. *Ibid.*, p. 174.

23. *Ibid.*, p. 124.

24. *Ibid.*, p. 72.

25. *Ibid.*, p. 263 et 267.

lors des procès, les juges doivent « se placer dans la volonté du Führer », puisqu'il incarne l'âme du peuple, c'est-à-dire le sentiment sain du peuple sans médiations<sup>26</sup>.

Également, la volonté nazie de libérer la communauté raciale des contraintes morales et juridiques conduit à amalgamer la nostalgie païenne pour l'indifférencié avec le paradigme darwiniste de la « Survie ». La gravité des diverses crises politiques et économiques a justifié aux yeux du peuple allemand l'instauration de l'*état d'exception*, cette clause constitutionnelle autorisant des mesures extraordinaires qui seraient illégales en situation normale. Les dispositions juridiques entourant la *légitime défense* sont donc mises de l'avant par la perversion nazie, visant notamment à contourner l'interdit du meurtre sans devoir s'encombrer du débat gênant de sa légalisation. En effet, la crise sociale de l'avant-guerre va disposer les Allemands à se percevoir comme des *victimes* intégrales : victimes du capitalisme juif, victimes du traité de Versailles, victimes de la menace bolchevique... Or, cette victimisation paranoïaque commande une intervention à la hauteur du mal à combattre, et la reconnaissance d'un *état de détresse* – réel ou imaginaire, au gré du ressenti de la victime autoproclamée – crédibilise un discours sur la *légitime défense*<sup>27</sup>, dont la particularité juridique consiste justement en la suspension des procédures normales par l'octroi immédiat à la victime en détresse du droit d'user de la force sans l'intercession d'un tiers institué. Au nom du droit à la vie, la loi permet donc de court-circuiter l'exigence normale du processus judiciaire ; ce dispositif exceptionnel fait donc appel à la conscience de soi de la victime, qui s'accorde *de jure* et *de facto* la capacité interprétative de se déclarer dans l'urgence de prendre les mesures nécessaires à sa survie, jusqu'au meurtre de celui qu'elle désigne comme son agresseur. Autrement dit, la *légitime défense* s'avère le point d'inflexion où le droit cède priorité à la vie, et cette disposition juridique d'exception constitue la brèche où s'engouffreront les nazis en prônant une performativité immédiate et une efficacité anti-formaliste<sup>28</sup>. À l'aide de cette flexibilité judiciaire, qui permet à l'interprétation paranoïaque de la légitimité de prévaloir sur la procédure légalisée – qui plus est, procédure discréditée comme l'œuvre de l'agresseur contre lequel il faut se défendre – les nazis vont convertir l'ensemble du Reich au darwinisme social justifiant comme actes légitimes de lutte pour la survie l'élimination des handicapés, maintenus en vie par l'aliénation au décalogue, ainsi que de tout individu qui incarne la menace juive ou bolchevique<sup>29</sup>.

Parce qu'ils ont l'impression que la survie de leur race est en péril, les Allemands doivent donc se défendre par la force, alors que les institutions juridiques apparaissent plutôt comme les moyens inhibiteurs mis de l'avant par les Juifs pour détourner la race nordique de la loi naturelle fondamentale : vivre c'est combattre ! Et l'auto-

---

26. *Ibid.*, p. 169-170.

27. *Ibid.*, p. 222.

28. *Ibid.*, p. 229.

29. *Ibid.*, p. 225.



victimisation, qui autorise la libération de la toute-puissance meurtrière nazie, semble d'autant plus évidente que les Allemands, qui s'abandonnent à un imaginaire de communauté primitive harmonieuse, se considèrent au début du xx<sup>e</sup> siècle comme les esclaves des « paragraphes juridiques », ces constructions sociales imposées au cours de l'entreprise coloniale de la Germanie par des étrangers armés de textes judéo-chrétiens. Par conséquent, il faut « tuer le paragraphe pour que vive le peuple<sup>30</sup> », car le paragraphe juridique, déclare Heinrich Himmler, est contre le droit de la vie<sup>31</sup>, et que l'État n'est qu'une médiation artificielle contraire à la dynamique de la nature<sup>32</sup>. Les nazis amalgament ainsi loi rabbinique mortifère et droit romain statique, en les opposant à un prétendu droit germanique dynamique qui serait adapté aux exigences de la survie<sup>33</sup>. Au nom de la survie de la communauté raciale, les institutions sont dénaturées ou simplement contournées, puisque les procédures, les protections juridiques, voire le droit écrit, apparaissent comme des barrières dangereuses, mises en place par l'agresseur juif afin d'affaiblir les victimes aryennes, qui doivent désormais se prendre en main conformément à la loi du plus fort<sup>34</sup>.

## L'euphémisation de la violence par le discours de la science

Comme nous venons de le voir, le nazisme s'oppose aux formes instituées d'autorité avec l'imaginaire nostalgique d'une communauté primitive naturellement solidaire et en harmonie avec la nature ; cependant un deuxième élément de leur univers idéologique vient s'amalgamer à cette récusation totalitaire de la verticalité politico-institutionnelle : le discours de la science. En effet, le contenu du discours nazi ne reste pas tourné vers un passé fusionnel avec la Terre-mère, mais manifeste un syncrétisme qui use de termes scientifiques relevant notamment de la biologie, tels la « race », le « sang », l'« hérédité », la « survie du plus apte ». Dans cette deuxième section, on verra comment le discours scientifique renferme des affinités électives avec la psyché du néo-sujet, parce qu'il consolide l'imaginaire d'une immanence

---

30. *Ibid.*, p. 158-159.

31. *Ibid.*, p. 259.

32. Johann Chapoutot, *Libres d'obéir*, *op. cit.*, p. 47.

33. Johann Chapoutot, *La loi du sang*, *op. cit.*, p. 97 et 147. C'est d'ailleurs pour ces raisons de flexibilité juridique que les nazis s'intéressent à la *common law*, droit germanique flexible encore en vigueur en Grande-Bretagne ainsi que dans les pays issus de l'empire britannique, lequel s'adapte en tant que *Fallrecht*, droit jurisprudentiel, aux contingences auxquelles on doit répondre efficacement en contexte de survie (*ibid.*, p. 160).

34. *Ibid.*, p. 173. Contre les paragraphes abstraits qui, en faisant fi des circonstances, entravent artificiellement les chances de survie, on innove en permettant, par exemple, la « détention de protection ou de prévention » qui résulte d'un acte policier discrétionnaire sans contrôle d'un juge (*ibid.*, p. 277) ; cette détention est sans doute contraignante pour ceux qui la subissent, mais elle offre des avantages indéniables pour la santé du peuple (*ibid.*, p. 279) ; de la même manière, la survie de la communauté raciale exige que le droit pénal cesse de viser la réinsertion des criminels : il faut efficacement procéder à la sélection naturelle en les éliminant (*ibid.*, p. 248).

impersonnelle des lois de la nature qui s'oppose à la verticalité des lois humaines d'autant plus qu'elles ont été légitimées par une référence à un au-delà à la fois abstrait et d'origine juive. C'est ainsi, souligne Lebrun, que « la Loi à laquelle [Hitler] prétendait se référer était celle d'une science porteuse du rêve de toute-puissance et donc enfin capable de venir à bout du malaise aussi bien individuel que social<sup>35</sup> ». Il s'agit ici d'un procédé typiquement totalitaire – sur lequel insiste d'ailleurs Freitag dans son exposition du totalitarisme systémique contemporain – qui substitue à la légitimité transcendantale de l'État une référence scientifique, immanente, horizontalisée et objective, donc incontestable : le néo-sujet peut ainsi se soustraire à ses obligations en se soumettant sans état d'âme à l'application élargie de la science biomédicale en faveur de la vie éternelle du peuple allemand<sup>36</sup>.

Ainsi, l'usage nazi du discours scientifique se manifeste sous la forme d'un biologisme, qui mélange « génétique des races » et « darwinisme social », et qui justifie la destruction violente des médiations politico-institutionnelles, considérées comme des constructions artificielles, fruits d'un complot juif menaçant la survie de la communauté raciale. En contradiction avec les lois de la nature découvertes en biologie, le système juridique moderne, qui se fonde sur la morale judéo-chrétienne de la pitié, oblige la communauté aryenne de maintenir en vie les faibles, c'est-à-dire les « poids morts » (*Ballastexistenzen*) qui handicapent la race entière<sup>37</sup> en opérant une « contre-sélection naturelle » qui « viole l'ordre de la vie<sup>38</sup> ». Ainsi, la nouvelle médecine, libérée des vieilleries entravantes du serment d'Hippocrate, traite désormais le corps entier de la race, non plus celui des individus<sup>39</sup>. Dans *Les origines de la Shoah*, l'historien Henry Friedlander met l'accent sur le rôle des médecins dans la « révolution nazie » qui s'amorce dans les hôpitaux avec le meurtre planifié des handicapés allemands. L'euthanasie des patients, dont la vie est déclarée « indigne d'être vécue » (*lebensunwertes Leben*), a constitué la première étape de l'amélioration raciale ayant précédé le génocide des Tziganes et des Juifs. Tous ces groupes vivant sur le territoire allemand sont ainsi « condamnés à mort au nom de la biologie<sup>40</sup> », science de la vie, qui doit servir à purifier le patrimoine génétique de la nation<sup>41</sup>.

Cependant, la condamnation unilatérale des institutions d'origine judéo-chrétienne n'était pas si simple à appliquer en pratique : Friedlander mentionne que Hitler avait

---

35. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite, op. cit.*, p. 115.

36. Johann Chapoutot, *La loi du sang, op. cit.*, p. 143.

37. *Ibid.*, p. 200.

38. *Ibid.*, p. 138-139.

39. *Ibid.*, p. 215.

40. Henry Friedlander, *Les origines de la Shoah. De l'euthanasie à la solution finale*, Paris, Calmann-Lévy, 2015, p. 172.

41. *Ibid.*, p. 337. Parce que les nazis condamnent tout mélange racial, ils vont néanmoins épargner les Tziganes « purs » en les plaçant dans des réserves, tandis qu'ils éliminent ceux dont l'arbre généalogique atteste qu'ils sont des « hybrides » (*ibid.*, p. 291).

quand même des scrupules à décriminaliser le meurtre dans le cadre du programme d'euthanasie des handicapés. C'est donc pour des raisons pragmatiques, afin de ne pas provoquer inutilement les âmes sensibles tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du Reich, que Hitler maintint officiellement en vigueur les lois interdisant de tuer les malades et les handicapés. Ainsi, la décision de Hitler de ne pas abolir les lois garantissant la dignité de la vie humaine inquiétait les auteurs des meurtres commis en milieu hospitalier qui souhaitaient que le Führer produise quand même un ordre écrit en guise de protection juridique éventuelle... Or, en réponse à leur inquiétude, ils ont reçu la garantie qu'il suffisait que l'ordre d'euthanasier soit donné oralement par Hitler, puisqu'en régime totalitaire la parole du Führer a légalement préséance sur la loi écrite<sup>42</sup>. Néanmoins, devant l'anxiété persistante quant à la validité juridique d'une telle garantie verbale – surtout dans l'éventualité d'une disparition prématurée du Führer qui rendrait impossible son témoignage en leur faveur advenant un procès –, un pas de plus a été fait pour rassurer les tueurs en sarrau blanc avec la présentation éphémère, lors de rencontres en milieu de travail, du document confidentiel comprenant l'ordre écrit de Hitler qui contrevenait à la loi en vigueur qui interdisait l'euthanasie<sup>43</sup>. En plus de révéler un narcissisme et un manque d'empathie envers les patients, cet exemple montre comment la certitude d'accomplir un protocole scientifique objectif incite un individu dépourvu d'intériorité éthico-psychologique à passer à l'acte, malgré un souci de soi à la fois anxieux et légaliste. Même si ces membres du corps médical réfléchissaient aux conséquences de leurs actes, leur hésitation à tuer des patients provenait essentiellement de la crainte égoïste d'une poursuite en justice<sup>44</sup>. Dans la même veine, alors qu'ils autorisent sans état d'âme le meurtre de leurs patients, des psychiatres allemands finissent par s'inquiéter de leur avenir professionnel, quand tous les malades mentaux auront été « traités<sup>45</sup> ».

Ainsi, on peut constater le rôle que joue l'euphémisation du langage scientifique dans le déploiement de la logique totalitaire : la conséquence éthique des opérations se déroulant au nom de la science s'amenuise aux yeux du tueur dès lors qu'on parle de « traitement médical », de « nouvelle thérapie<sup>46</sup> » ou de « désinfection<sup>47</sup> ». Par ailleurs, l'euphémisation sert également à souligner les bienfaits économiques pour les finances publiques du Reich, désormais délesté des « bouches inutiles » d'handicapés improductifs. Aussi les administrateurs d'hôpitaux ne se gênaient pas pour se permettre un calcul rationnel, en retardant de plusieurs mois l'annonce du décès d'un handicapé afin d'encaisser *post-mortem* les versements mensuels de la famille

---

42. Henry Friedlander, *op. cit.*, p. 92.

43. *Ibid.*, p. 151.

44. *Ibid.*, p. 92.

45. *Ibid.*, p. 188.

46. *Ibid.*, p. 106.

47. *Ibid.*, p. 212.

du patient définitivement traité<sup>48</sup>. Dans le même ordre d'idée, les médecins SS, qui usaient de leurs compétences scientifiques en tant que sélectionneurs de la vie ou de la mort des prisonniers, ont épargné des Juifs qui démontraient une forte aptitude au travail conformément à des critères de performance (*Leistung*)<sup>49</sup>.

Pour saisir la singularité du néo-sujet en contexte totalitaire, il est important de noter que, contrairement aux explosions de rage survenant dans les vagues précédentes d'antisémitisme européen, les euphémisations à teneur biomédicale ont contribué au meurtre industrialisé de millions d'êtres humains. C'est ce que l'on peut constater avec Friedlander qui mentionne que Hitler considérait que tous ces actes d'extermination devaient s'accomplir *sans haine*, puisqu'il s'agissait d'administrer un « traitement » contre la maladie dont était affligé le corps allemand. Pour ces apôtres violents de Spencer, les actes meurtriers envers Juifs et Tziganes n'ont rien d'inhumain ; comme le déclare le chef des médecins du Reich Gerhard Wagner, « ce “n'est pas la haine raciale” qui motive la répudiation des Juifs [...], mais “le pur et simple instinct de survie<sup>50</sup>” ». Tout comme on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs, lorsqu'on écrase des punaises, il n'est pas cruel de ne pas s'attarder à distinguer individuellement les bonnes des mauvaises punaises, tout comme il n'y a pas de cruauté envers le patient de la part du médecin qui lui ampute son membre gangrené<sup>51</sup>. Cela rejoint l'affirmation de Himmler, qui considérait que « Détruire des poux, ce n'est pas une question d'idéologie. C'est une affaire de propreté<sup>52</sup> ». Les massacres génocidaires s'enrobert ainsi d'un florilège de métaphores pseudo-scientifiques euphémisantes, qui neutralisent tout ébranlement moral. Par exemple, pour illustrer un effet surréaliste de la disparition d'empathie chez le néo-sujet, Friedlander relate la tenue d'une fête dans un hôpital « lorsque le nombre de patients tués franchit le cap des 10 000. Sur ordre des médecins, tout le personnel se réunit au sous-sol, au crématorium, pour brûler la dix-millième victime. Un cadavre nu se trouvait sur une civière recouvert de fleurs [...], et un membre du personnel déguisé en curé célébra une cérémonie. Chaque membre du personnel reçut une bière<sup>53</sup> ».

Ce que montre l'euphémisation scientifique, c'est qu'elle convainc les euthanasieurs qu'ils sont *a priori* exonérés de la responsabilité de leurs actes, parce qu'ils se soumettent à une commande objective et neutre. Ainsi, le fait d'avoir suivi une formation scientifique ne met aucunement à l'abri de la barbarie meurtrière : dans les années 1930, les médecins constituent la profession proportionnellement la plus représentée parmi

---

48. *Ibid.*, p. 88, 107 et 320.

49. *Ibid.*, p. 327 et 344.

50. Johann Chapoutot, *La loi du sang*, *op. cit.*, p. 186.

51. *Ibid.*, p. 493.

52. *Ibid.*

53. Henry Friedlander, *op. cit.*, p. 138.

les nazis<sup>54</sup>. Cette surreprésentation du corps médical révèle l'étendue de la libre adhésion à la rhétorique darwiniste de la survie de la communauté raciale ; c'est ainsi que des médecins tuent en affirmant administrer un « traitement médical » afin d'épargner à leurs patients une « invalidité permanente<sup>55</sup> ». D'ailleurs, contrairement à ce qu'on serait tenté de croire, Friedlander affirme que les euthanasies n'ont pas été pratiquées sous la menace : elles se sont même poursuivies, machinalement, pendant les trois semaines qui ont suivi la disparition de Hitler et la capitulation de l'armée allemande<sup>56</sup>. En plus de ne pas pouvoir prouver que les médecins et les infirmières qui auraient refusé de tuer les handicapés, les Tziganes ou les Juifs s'exposaient à des représailles, l'histoire du nazisme nous enseigne qu'il ne fallait pas être un SS exalté pour passer à l'acte ; comme le souligne Lebrun,

c'est ce que fait apparaître l'historien Christopher Browning à propos du sinistre parcours des 500 hommes du 101<sup>e</sup> bataillon de réserve de la police allemande, composé essentiellement de pères de famille trop âgés pour être envoyés au front, des ouvriers, vendeurs, artisans, employés de bureau dans le civil qui n'avaient jamais été nazis militants. Ces hommes, qui ont abattu à bout portant plus de 1 500 personnes en une seule journée, ont assassiné en seize mois, directement d'une balle dans la tête, 38 000 juifs alors même qu'il leur avait été permis de refuser de participer à cette tuerie collective. Mais nul ne le fit<sup>57</sup> !

Ainsi, les *énoncés* scientifiques comblent spontanément le vide normatif survenant avec l'effondrement postmoderne de l'autorité parentale et étatique, car, grâce à leur univocité neutre, le néo-sujet est disposé à leur accorder son consentement et à laisser ses actions déterminées par eux : il démissionne en tant qu'auteur d'une *énonciation*, c'est-à-dire en tant que sujet responsable qui interprète la signification de la norme dans son contexte et qui anticipe des conséquences prévisibles de son action. La « vertu » des énoncés scientifiques consiste donc à fournir des réponses immédiates,

---

54. Henry Friedlander, *op. cit.*, p. 220. Comme le relate Lebrun, « 45 % du corps médical (50 % pour les médecins hommes) était membre du parti national socialiste contre 22 % pour les enseignants ; 26 % membres des SA contre 11 % chez les enseignants ; 7,3 % des médecins étaient membres des SS, contre 1 % pour la population active. Par ailleurs, il y a eu une collaboration effective des médecins non seulement aux instances officielles du nazisme, mais aussi à l'organisation et à l'entreprise des camps d'extermination : 200 médecins allemands ont participé au travail de "sélection" dans les camps (soit environ 1 médecin sur 300), tout ceci contredisant évidemment la thèse de l'événement isolé ou accidentel » (Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, *op. cit.*, p. 96-97).

55. Henry Friedlander, *op. cit.*, p. 69.

56. *Ibid.*, p. 195. Le dernier meurtre d'un enfant handicapé a eu lieu le 29 mai 1945 dans un hôpital bavarois.

57. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Flammarion, 2015, p. 186-187. L'étude de Christopher Browning est présentée dans le documentaire *Des hommes ordinaires. Un chapitre oublié de la Solution finale*, réalisé en 2022 par Manfred Oldenburg.

enrobées d'une neutralité axiologique épistémologiquement fondée, qui incite le néo-sujet à prendre des décisions, puis à passer à l'acte. C'est ainsi que l'aide médicale à mourir généreusement octroyée entre 1933 et 1945 aux handicapés allemands a pu apparaître simplement comme une méthode adaptative pour la construction d'un *safe space* nécessaire à la survie de la race aryenne. Et dans le cas particulier du darwinisme social, l'adhésion nazie était facilitée par l'amalgame réussi entre des explications biologisantes de pureté raciale et la nostalgie de la communauté païenne. C'est ainsi que la référence aux énoncés scientifiques par les médecins de la mort a laissé croire à ces prototypes violents du néo-sujet qu'ils étaient dispensés, précise Lebrun, d'assumer leur propre énonciation :

C'est la promotion de l'exclusion de l'énonciation au profit de purs et simples énoncés transmissibles qui a permis aux nazis de se servir, comme ils l'ont fait, de la science raciale ; ils ont manifestement « profité » de ce que les énoncés de la science permettent à ceux qui en usent de méconnaître la dimension de l'énonciation légitimant dès lors qu'une adhésion à un énoncé meurtrier puisse se réaliser en « toute innocence », avec l'alibi de se soumettre à un programme scientifique de mieux-être social<sup>58</sup>.

Moyennant la chosification de l'humain à travers les énoncés scientifiques, le néo-sujet devient alors disposé à s'exonérer de toute responsabilité envers les conséquences de son action, ou de son inaction, ainsi scientifiquement libérée de toutes vieilleries relatives à la *common decency*, à la morale religieuse et aux normes instituées.

## La guerre comme source de la technophilie d'une communauté de déni

Comme on l'a vu plus haut, la reconnaissance d'un *état de détresse* pour la survie collective permet de soustraire la pratique aux médiations politico-institutionnelles sans devoir formellement les modifier. C'est en référant à l'idéologie scientiste du darwinisme social que les nazis ont justifié la décision d'aller en guerre par le besoin existentiel de *légitime défense* de la race aryenne. L'exceptionnalité de la guerre permet, entre autres, d'adopter un pragmatisme totalement voué à la survie, fin ultime qui autorise la transgression de toute norme ainsi que l'usage illimité de la violence. Or, même si les nazis promettent de remplacer les médiations artificielles du droit et de l'État par une solidarité communautaire fondée sur le sang, en revanche, la réalisation concrète de ce but justifie le recours à des moyens artificiels produits par les industries capitalistes. La guerre totale pour la survie de la race aryenne effectuée

---

58. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, op. cit., p. 90.

alors une hybridation entre le capitalisme à la fine pointe de la technologie et l'utopie d'un *safe space* racial harmonieux, entre la *performance* industrielle et managériale et la fusion païenne avec la Terre-mère.

Autrement dit, l'hybridation entre technophilie militaire et nostalgie de l'indifférencié montre que la récusation nazie des médiations instituées et de la morale judéo-chrétienne ne constitue donc pas un rejet intégral de l'Occident moderne, car un de ses fruits les plus vigoureux, le capitalisme de guerre, semble plutôt s'avérer bénéfique pour la santé du corps allemand. Ainsi, malgré leur anti-modernisme païen, les nazis font une exception en acceptant les technologies et le management capitalistes, puisqu'ils servent efficacement à l'établissement de l'immédiateté raciale. Au nom de la restauration de la communauté racialement pure, les nazis vont donc s'autoriser à prendre des moyens impurs les plus efficaces pour s'adapter à la loi naturelle de la survie du plus fort. On retrouve ici un aspect pervers du totalitarisme en ce qu'il vise la libération de la pratique de toute médiation instituée dans les « paragraphes juridiques », en la soumettant, en même temps, à la médiation technologique en vue d'atteindre la pure immédiateté, car établir la communauté fondée sur la pureté de sang par la guerre exige la production industrielle d'armement. Ce mixte idéologique qui réfère à la fois au naturel et à l'artificiel dépasse l'entendement, quand les nazis, d'un côté, assassinent les Juifs parce que tenus responsable de l'artificialisation du monde en tant qu'*Asphaltjuden*, et, de l'autre côté, inventent les autoroutes en promettant une Volkswagen à chaque famille aryenne. Ils organisent donc le projet d'instauration d'une communauté raciale sans considération aucune pour la nature des moyens utilisés à cette fin ; c'est moyennant l'adoption exaltée d'approches technoscientifiques, décisionnelles-opérationnelles, que l'anti-capitalisme nazi s'est perverti en capitalisme de la survie raciale<sup>59</sup>.

Un des exemples frappants de l'adoption de pratiques capitalistes consiste en l'opérationnalisation de l'algorithme pratique du *Führerprinzip*, tel que mentionné plus haut, avec les approches managériales. Comme le montre Johann Chapoutot dans son ouvrage *Libres d'obéir*, le rejet nazi des procédures en faveur de plus de flexibilité justifie une réingénierie de l'État allemand qui passe d'une administration verticale à la française (*Verwaltung*) au management horizontal à l'américaine (*Menschenführung*)<sup>60</sup>. C'est ainsi que l'anti-étatisme nazi conduit à l'instauration d'une « polycratie des agences » gouvernementales, qui incarne un darwinisme administratif<sup>61</sup>. En effet le totalitarisme anti-institutionnaliste remplace la bureaucratie

---

59. À propos de la contradiction profonde de l'anticapitalisme nazi, M. Postone expose qu'elle réside dans le fait que les nazis ne visent que la sphère de la circulation, notamment avec leurs délires complotistes sur les financiers et les commerçants juifs, mais demeurent capitalistes en laissant intacte l'infrastructure industrielle efficace pour la production d'armement ; voir Moïse Postone, *Critique du fétiche-capital. Le capitalisme, l'antisémitisme et la gauche*, Paris, PUF, 2013, p. 95 et sq.

60. Johann Chapoutot, *Libres d'obéir*, op. cit., p. 60.

61. *Ibid.*, p. 41.

pyramidale par une *Führung* horizontalisée, c'est-à-dire une gouvernance managériale flexible, jugée plus performante<sup>62</sup>. La rhétorique darwiniste de la lutte pour la survie exacerbe la mobilisation totale des Allemands, et, dans le discours, cela se traduit par la prolifération du topique de la « performance » (*Leistung*)<sup>63</sup>, par exemple, dans la promotion de l'« humain performant » (*Leistungsmensch*)<sup>64</sup> et de la guerre totale qui unifie la « communauté performante » (*Leistungsgemeinschaft*)<sup>65</sup>. Cette valorisation propagandiste de la performance justifie ainsi l'inégalité entre les humains, ce que ne cesse d'ailleurs de légitimer le darwinisme social. L'application à la réalité humaine de la terminologie éliminatrice de la *sélection* sera poussée à l'extrême comme en témoigne le fronton du camp de Buchenwald : *Jedem das Seine* (« À chacun son dû<sup>66</sup> »). C'est la propagande qui informe les perceptions : il n'y a donc plus de distance entre discours et pratique<sup>67</sup>.

Soi-disant supérieurs du point de vue biologique, les *Leistungsmenschen* aryens s'avèrent toutefois indifférents au fait d'améliorer technologiquement leur corps par la consommation de drogue artificielle. En effet, comme l'expose l'historien Norman Ohler dans *L'extase totale. Le III<sup>e</sup> Reich, les Allemands et la drogue*, en même temps que la propagande nazie martelait la supériorité naturelle de la *Leistungsgemeinschaft* nordique, une grande partie de la population allemande – des enfants jusqu'aux vieillards, en passant par les soldats devenus des machines à tuer – consommait abondamment de la « pervitine », c'est-à-dire de la méthamphétamine, communément appelée *crystal meth*. Ainsi les nazis, qui d'ordinaire s'opposaient aux drogues quand il s'agissait, comme avec l'opium, de sédatif venu d'Orient, encourageaient toutefois la consommation élargie de pervitine, qui consistait en la version améliorée par le Dr Fritz Hauschild – fondateur du programme de dopage sportif de la future RDA – de la N-méthylamphétamine découverte en 1887 par des chercheurs japonais : « La pervitine permet ainsi à l'individu de prendre part à l'enthousiasme collectif et à la vague d'« autoguérison » nationale qui submergent prétendument le peuple allemand. [...] La pervitine permet à l'individu de fonctionner sous la dictature. C'est du national-socialisme en gélules<sup>68</sup> ». Ainsi, ce « syncrétisme » entre technophilie et nostalgie païenne a accompli le tour de force de naturaliser les artifices technologiques, qui, contrairement aux entraves des artifices politico-juridiques, augmentent la performance. Puisque la « survie du plus fort » est une loi de la nature, alors tous les moyens technologiques au service de cette finalité sont naturalisés.

---

62. *Ibid.*, p. 45.

63. Johann Chapoutot, *La loi du sang*, *op. cit.*, p. 215.

64. Johann Chapoutot, *Libres d'obéir*, *op. cit.*, p. 64, 66 et 73.

65. Johann Chapoutot, *La loi du sang*, *op. cit.*, p. 207 et 210.

66. *Ibid.*, p. 244.

67. *Ibid.*, p. 505.

68. Norman Ohler, *L'extase totale. Le III<sup>e</sup> Reich, les Allemands et la drogue*, Paris, La Découverte, 2016, p. 49.



La solidité de cet amalgame entre pureté originelle et technologie capitaliste a été renforcé, comme le souligne l'historien Jeffrey Herf, par le fait objectif de la *guerre*. La vertu de la guerre sera d'opérer la conversion des intellectuels réactionnaires de la « révolution conservatrice » à la religion de la technologie<sup>69</sup>. En effet, les nécessités matérielles de la guerre au xx<sup>e</sup> siècle vont contribuer à la disparition de la technophobie *a priori* des idéologues romantiques, nostalgiques d'un rapport authentique à l'existence, ce qui va permettre la fusion de leur attachement traditionnel aux valeurs guerrières immémoriales avec un militarisme technophile adapté aux besoins de l'époque. Ainsi, depuis la défaite de 1918, les crises qui se succèdent en Allemagne provoquent un état de détresse collectif qui génère des légions d'adeptes des idées produites par « la droite nietzschéenne<sup>70</sup> » – « vivre signifie tuer<sup>71</sup> », écrira Ernst Jünger, illustre représentant des « modernistes réactionnaires » – laquelle diffuse en abondance un éther idéologique, qui profitera à l'avènement du parti nazi en normalisant toute forme de violence. C'est dans un *Zeitgeist* saturé de ressentiment que se répand un culte de la violence, notamment dans les communautés de soldats démobilisés, les perdants de 14-18, qui se sont résolus de combattre la décadence libérale-capitaliste. La révolution conservatrice engendre un homme nouveau attaché à sa confrérie de guerriers motorisés.

Du même coup, Herf souligne que, durant les années 1930, les productions intellectuelles des « modernistes réactionnaires » trouvent un écho favorable dans la population allemande qui, exténuée par maintes crises économiques, politiques et sociales, devient très réceptive à la promesse de *rédemption* que la guerre sera censée lui offrir : cette promesse de Hitler « faite à “l'homme de la rue” de mettre un terme aux années de “chaos”<sup>72</sup> ». C'est ici un cas où l'éthique de la conviction écrase l'éthique de la responsabilité : les « modernistes réactionnaires » incitent la jeunesse allemande à embrasser les technologies<sup>73</sup> en contribuant ainsi à la constitution d'une communauté de déni, car ils « n'envisageaient la machine que sur un mode purement esthétique et philosophique, n'établissant strictement aucun lien entre elle et la société ou les rapports sociaux<sup>74</sup> ». Et même si des modernistes réactionnaires comme Jünger n'adhèrent pas au parti nazi, leurs contributions idéologiques ont préparé les esprits à la guerre totale dans laquelle Hitler va plonger l'Allemagne.

Bien que Jeffrey Herf n'ait pas lu les ouvrages de Lebrun, il réfère aux notions de la psychanalyse pour interpréter comment la guerre permet la conversion de romantiques passésistes à une technophilie sans limite :

---

69. Jeffrey Herf, *Le modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme*, Paris, L'Échappée, 2018.

70. *Ibid.*, p. 55.

71. *Ibid.*, p. 113.

72. *Ibid.*, p. 47.

73. *Ibid.*, p. 123.

74. *Ibid.*, p. 58.

Freud appelait « sentiment océanique » ce « sentiment d'attachement indissoluble de solidarité avec le monde extérieur » qu'il décelait dans le mysticisme religieux et l'extase amoureuse. Un tel sentiment était tout aussi présent dans ce tableau jüngerien de la guerre. Tiré de son isolement, le soldat se retrouvait plongé dans le maelstrom naturel du combat, où il faisait l'expérience, inédite pour lui, de nouveaux liens et d'occasions nouvelles de libérer ses instincts. Il se révélait alors dans toute sa puissance, tel « un orage éclatant », tout en étant assujéti à ces puissances, ces « ondes » qui l'entouraient et l'engloutissaient<sup>75</sup>.

Dans cet extrait lumineux, on constate à nouveau comment un historien du nazisme parvient à repérer la présence du néo-sujet que concevra ultérieurement des psychanalystes. Ce que révèle Herf en insistant sur le rôle de la guerre comme creuset qui produit l'amalgame entre nostalgie réactionnaire et technophilie modernisatrice, c'est que le néo-sujet, porté à la fois par une « haine de la raison » et un « culte de la technologie », n'est pas dans les faits soumis au principe de réalité et qu'il est vain d'espérer que l'argumentation rationnelle viendra à bout des mensonges dans lesquels il s'est enfermé. Rendu à l'âge adulte, le néo-sujet immature s'exonère *a priori* de tout blâme et devient imperméable aux critiques qui soulèvent ses incohérences logiques, par exemple, lorsqu'il se montre à la fois nostalgique du sentiment océanique intra-utérin et usager sans vergogne de technologies dernier cri – *Volkswagen, Pervitin, Panzer !* – qui, pourtant, sont des marchandises capitalistes résultant de médiations instituées qu'il prétend combattre.

\*\*\*

Le manichéisme simpliste au cœur du totalitarisme nazi consiste, d'une part, à récuser les médiations politico-institutionnelles modernes – l'État, le droit, l'éthique –, et, d'autre part, à exalter la nostalgie communautaire des tribus germaniques. Ainsi, la construction nazie d'un *safe space* racial exigeait d'effacer de la culture allemande toute trace de l'interdit vétérotestamentaire de tuer son prochain afin d'y restaurer une solidarité clanique ainsi qu'un paganisme adorateur des animaux et des forêts. Or, ce projet de restauration d'un paganisme anti-institutionnaliste et amoral demeurerait compliqué à réaliser, compte tenu de l'ampleur des transgressions nécessaires, et c'est pour cela que Hitler misait sur la *jeunesse*, qui risquait d'être moins imprégnée par la loi mosaïque que les vieux Allemands, dont l'esprit était colonisé par ces normes allochtones<sup>76</sup>. En concordance avec l'apparition du néo-sujet postmoderne, la valorisation hitlérienne de la jeunesse s'accorde tout à fait avec le jeune âge des « médecins de la mort », qui, libérés du serment d'Hippocrate – un « serment de médecin des temps

---

75. *Ibid.*, p. 114-115.

76. Johann Chapoutot, *La loi du sang*, *op. cit.*, p. 508.

anciens<sup>77</sup> » –, s'avéraient plus performants dans la résolution des problèmes qu'occasionnait la « solution finale ». C'est dans le même ordre d'idée que Pierre Legendre établit un lien entre l'antisémitisme et l'abolition de la *fonction paternelle* : « la Shoah demeure un passage à l'acte institutionnel, dirigé contre la figure de l'Ancêtre à l'échelle de la civilisation du droit civil, c'est-à-dire comme *geste d'État instituant le parricide*<sup>78</sup>. » Ainsi, puisque les résidus de la vieille autorité patriarcale entravaient la révolution nazie, Hitler espérait organiser l'euthanasie et le génocide avec la jeune génération, vivier de néo-sujets malléables en quête d'émotions fortes.

Alors qu'on vit aujourd'hui dans un paradigme éducatif naturaliste suivant lequel le cerveau des enfants en fait des êtres naturellement sociables, l'autorité devient *de facto* nuisible à l'auto-éducation des « s'éduquants » et l'inquiétude des psychanalystes relative à la disparition du principe paternel est vite interprétée comme une affaire de réactionnaires. Les accusations de conservatisme autoritaire furent assez vite d'autant que la psychanalyse est de moins en moins étudiée, un demi-siècle après la mort de Lacan. Car, si on s'entend sur l'importance pour les enfants de ressentir de l'empathie, dans les sciences sociales et psychologiques actuelles, on ne semble toutefois pas saisir la dialectique à l'œuvre dans l'élaboration de cette capacité psychique à la base du lien social. En effet, ce que dit l'interprétation psychanalytique de la violence nazie, c'est que le manque d'empathie et la libération de la pulsion meurtrière résultent d'une défaillance du principe paternel chez un individu dont la psyché demeure au stade de fusion « avec sa mère ». Il faut seulement comprendre que l'imaginaire de la pureté raciale énoncée dans un langage scientifique, l'imaginaire d'une communauté tribale égalitaire ou le « sentiment océanique » en quête de rédemption par la guerre sont des avatars d'une pulsion infantile typique du néo-sujet, qui a été épargné de la castration symbolique qu'est censée effectuer la fonction paternelle. Vivant à une époque où toute forme d'autorité est vue comme abusive et liberticide, le néo-sujet n'a pas éprouvé efficacement la frustration de sa toute-puissance à travers la rencontre avec une altérité légitimée par sa mère et sa société qui l'aurait contraint à amorcer le travail de maturation requis pour accepter *le caractère fondamentalement décevant de l'ordre symbolique*.

C'est donc suivant une telle perspective que Lebrun affirme qu'Adolf Hitler ne correspond pas à un dictateur qui impose verticalement sa volonté au peuple, car, en tant que *Führer* (conducteur), il ne se présente pas comme commandant *top-down*, mais plutôt comme *Genosse* (camarade), c'est-à-dire « comme porte-parole de tous » exprimant *bottom-up* les évidences indiscutables que ressent l'âme de la communauté aryenne. Au lieu de viser l'accroissement d'un État autoritaire, le totalitarisme vise l'abolition de toute forme de médiations politico-juridiques afin de produire la

---

77. Henry Friedlander, *op. cit.*, p. 35.

78. Voir Pierre Legendre, « La Brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah », *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*, Paris, Fayard, 1999, p. 340.

fusion immédiate entre les membres de la communauté de déni. Et comme mentionné plus haut, cela s'effectue par l'obéissance volontaire à l'« algorithme pratique » du *Führerprinzip* qui affirme que « la spécificité du régime a résidé, non pas dans un système pyramidal, bien plus dans un système de pouvoir dont les composantes multiples avaient tendance à s'autonomiser en échappant progressivement au contrôle central du Führer<sup>79</sup> ». Cette dissolution totalitaire de l'autorité, aussi bien paternelle qu'étatique, permet de saisir, souligne Lebrun, que, « métapsychologiquement, la figure de Hitler est bien plus à mettre en relation avec la mère toute-puissante, qu'avec ce qu'on appelle communément un père tyrannique<sup>80</sup> ». Ainsi, dans le discours victimaire manichéen, où les Allemands se posent en victimes des Juifs, Hitler incarne « la figure du sauveur, [...] celle d'une mère toute-puissante masquée sous traits d'un meneur<sup>81</sup> ».

Également, la distinction entre *énonciation et énoncé*, sur laquelle insiste Jean-Pierre Lebrun dans son exposition du rôle du discours de la science chez le néo-sujet nazi, nous apparaît de prime importance, car elle se retrouve au cœur de la logique totalitaire postmoderne, par-delà les dissemblances entre les totalitarismes archaïque et systémique en ce qui a trait à leurs degrés de violence ou à leurs styles de propagande et d'esthétique. Bref, l'exonération que procure le suivisme envers les énoncés scientifiques confirme l'importance centrale pour la sociologie contemporaine de la notion de « banalité du mal », formulée par Hannah Arendt lors du procès d'Adolf Eichmann, dont le témoignage représente une véritable pièce d'anthologie du néo-sujet postmoderne, qui représente le

paradigme du sujet – ou de l'a-sujet – du système totalitaire, un sujet qui s'est démis de sa position de sujet parce qu'il s'est démis de sa faculté de juger. [...] Il ne s'agit pas d'un sujet maléfique, mais d'un sujet qui démissionne de sa position de sujet, qui se soumet entièrement au système qui le commande, qui ne s'autorise pas à penser, qui ne pense plus ; il y va d'un sujet qui se démet de son énonciation et qui se contente d'être congruent avec les énoncés auxquels il a consenti à s'assujettir<sup>82</sup>.

Que ce soit sous sa forme raciste au début du xx<sup>e</sup> siècle ou sous sa forme capitaliste aujourd'hui, l'euphémisation scientifique de la pratique sociale tend à s'organiser durablement autour d'un darwinisme social, qui normalise à la fois l'indifférence envers le sort réservé aux faibles et la complaisance envers la performance méritoire de la classe dominante. En plus de la vertu désinhibitrice de la science, « raciale » ou « économique », qui ouvre la porte à toutes les exactions, les tenants du darwinisme

---

79. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, *op. cit.*, p. 112-113.

80. *Ibid.*, p. 112.

81. *Ibid.*, p. 115.

82. *Ibid.*, p. 94.

social profitent de la généralisation, dans le sens commun postmoderne, du dualisme épistémologique qui permet de récuser toute opposition aux énoncés « scientifiques » justificateurs du *statu quo*, dogmatiquement considérée comme idéologique, voire obscurantiste.

Ce que nous révèle la référence nazie au discours scientifique pour motiver l'entreprise génocidaire, c'est qu'au xx<sup>e</sup> siècle l'effondrement de l'autorité, étatique et parentale, pour cause de dissolution de la dimension transcendante des sociétés – la « perte de sens », la « mort de Dieu », la « fin des métarécits » – engendre la disparition de l'intériorité éthicopsychologique chez un nombre grandissant d'individus. Ainsi, c'est le terreau humain de la droiture morale – dont l'excès mène, par contre, à la souffrance névrotique – qui disparaît faute de fonction paternelle légitime censée frustrer l'enfant dans sa propension spontanée à la toute-puissance. Désormais libéré de la répression surmoïque, le néo-sujet peut enfin démissionner de sa faculté de juger pour exécuter efficacement les étapes d'un procédé technoscientifique ou d'un algorithme pratique. Comme le souligne Lebrun, « la dimension implicite de la science qui concerne sa prétention totalisante se trouve débridée dans le développement technique, et c'est pour cela que la science, qui est en soi totalisante sans pour autant être d'office totalitaire, porte néanmoins en elle la menace du totalitarisme<sup>83</sup> ».

Somme toute, il faut également retenir que la théorie psychanalytique contredit les représentations qui soutiennent que le totalitarisme nazi aurait résulté d'un excès de pouvoir, car c'est plutôt l'inverse qui s'est produit : la barbarie meurtrière du nazisme a été libérée par la dissolution capitaliste des formes instituées d'autorité érigées, entre autres, pour contenir la violence humaine. S'il est possible de comparer le néo-sujet actuel avec son prototype nazi, ce n'est pas parce que le néosujet se caractérise par des idées présentes dans *Mein Kampf*, mais par une *économie psychique* inédite qui prolifère en Occident depuis un siècle en remodelant le rapport à la norme. Ce n'est pas comme tel un contenu idéologique propre, mais une mentalité desubjectivante qui déresponsabilise l'individu indifférent à autrui comme aux conséquences de ses actes. La nouvelle mentalité perverse, dépourvue d'empathie et réfractaire à l'autorité, est ce que l'on constate quand la garde rouge maoïste diffame son professeur en le poussant au suicide ou quand le membre des Jeunesses hitlériennes dénonce à la Gestapo ses parents qui cachaient des Juifs. La question de l'autorité parentale – traditionnellement réglée par la *common decency* inhérente à toutes les cultures – est devenue aujourd'hui un mystère difficile à résoudre quand on célèbre la déconstruction systématique des normes symboliques comme un acte de libération.

La démission narcissique du sujet demeure toujours une condition de possibilité de toutes violences organisées, et, après avoir relevé divers aspects du nazisme qui

---

83. *Ibid.*, p. 86.

persistent comme un écho qu'on pensait définitivement enfoui dans les poubelles de l'histoire, on ne peut qu'adhérer au constat émis par Jean-Pierre Lebrun que « ce qu'a signé et inscrit le xx<sup>e</sup> siècle dans le patrimoine de l'humanité – et cela continue à nous interpeller chaque jour parallèlement à l'avènement des technosciences –, c'est que nous manquons désormais de ce par quoi nous serions spontanément à même de dire Non ! à nos excès, à notre *ύβρις*<sup>84</sup> ».

---

84. *Ibid.*, p. 279.

# Passion du signifiant ou empire des signes ?

Anne Éleine CLICHE  
Université du Québec à Montréal

Cette passion du signifiant dès lors devient une dimension nouvelle de la condition humaine en tant que ce n'est pas seulement l'homme qui parle, mais que dans l'homme et par l'homme ça parle, que sa nature devient tissée par des effets où se retrouve la structure du langage dont il devient la matière, et que par là résonne en lui, au-delà de tout ce qu'a pu concevoir la psychologie des idées, la relation de la parole.

– Jacques Lacan<sup>1</sup>

Au Québec comme en France où l'esprit de la « déconstruction » fait retour après un passage par les États-Unis qui a haussé le concept à la dignité d'un message idéologique adressé au reste du monde, on assiste à la mise en question d'un certain rapport non seulement au sexe, mais à la sexuation, la notion de genre (*trans-*, *cis-*, *fluide*) occupant désormais l'ensemble des discours sociaux : « le fait de heurter une croyance apparemment fondatrice, une *Ur-doxa*, sur le caractère naturel de la différence des sexes n'a pas empêché ce message d'avoir ici ou là force de loi, d'instaurer de nouvelles règles morales, de devenir une norme managériale pour les grandes entreprises internationales, et même de modifier les langues<sup>2</sup>. » Il n'est pas facile d'analyser les effets sur la vie psychique et sur les corps qui s'en réclament de ce que certains perçoivent comme l'expression d'une toute-puissance narcissique allant jusqu'au déni du réel (sexué). Le constat fait par les analystes et les sociologues qui témoignent de la naissance, voire de la fabrique de nouvelles subjectivités, apparentées sans doute à ce que Gérard Pommier appelait, il y a déjà plus de vingt ans, « les corps angéliques de la postmodernité » – corps « innocents », allégés de la faute de n'être pas tout –, est difficilement contestable<sup>3</sup>. Et pourtant.

Dans la surenchère des discours qui revendiquent le droit à l'auto-déclaration identitaire, mais aussi et peut-être surtout, dans l'égarement et les ratés de la subjectivation

---

1. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 688-689.

2. Éric Marty, *Le sexe des modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, 2021, p.11.

3. Gérard Pommier, *Les corps angéliques de la postmodernité*, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

que suscitent le refus, voire le déni de la sexualité, peut-on apercevoir quelque chose, là, qui résiste et qu'il importerait de reconnaître, à savoir une souffrance qui, si elle paraît désormais recouverte, voilée par tous les signes de la maîtrise, si ce n'est par une volonté (politique) de puissance, n'en est pas moins criante, projetée qu'elle est au dehors, à défaut, semble-t-il, d'être éprouvée ? Il n'est pas difficile de voir que la demande de reconnaissance qui donne à cette affirmation identitaire sa texture la plus concrète et la plus impérative témoigne de l'effacement programmé, apparemment souhaité, d'une figure énigmatique, voire mythique, qu'on appelle le père. La fonction paternelle, longtemps, et encore maintenant, souvent confondue avec celle, transcendante, chargée d'instituer la famille patriarcale, a cependant trouvé récemment dans l'histoire ses noms communs, voire triviaux, avec la découverte des fantasmes inconscients théâtralisés depuis des siècles par le corps des femmes, objets de transactions sociales et religieuses : « Les noms du père sont désormais disposés sur terre à l'horizontale. [...] Les familles continuent à fonctionner quand bien même s'organiseraient-elles différemment. [...] En revanche, si la sexualité des pères vivants n'est plus symbolisée grâce au père éternel des religions, alors un soupçon va contaminer la fonction paternelle : le père sera suspecté de viol et mis en accusation partout [...] »<sup>4</sup>. Ce que les premières patientes de Freud ont eu pour tâche de lui révéler. En effet, comme je l'éclaire plus loin, Freud découvre que le père violeur, jouisseur de toutes les femmes<sup>5</sup>, qui menace les filles comme les garçons (qu'il féminise), est une fiction fantasmatique infantile fondatrice de la bisexualité psychique. Or il semble que la figure transcendante du Père, sur la scène familiale, juridique et religieuse, contribuait à refouler ce trauma subjectif constitutif du choix de genre, et symbolisé par le désir parricide que charrie la parole du sujet.

S'il est vrai que le patriarcat triomphait encore dans la Vienne de Freud, ces patientes hystériques (femmes intelligentes et lucides, souvent cultivées, féministes pour la plupart), presque toutes dévouées au chevet de leur père malade, syphilitique, agonisant ou impuissant dont elles se faisaient les gardiennes et les protectrices (qu'il soit en faillite, ce père, est précisément ce sur quoi elles veillaient avec amour), annonçaient la fin d'un règne. La psychanalyse s'est inventée sur les décombres de cette domination patriarcale. Non pour la restaurer, comme on aime le croire, mais pour mettre au jour et reconnaître ce qu'elle voilait et refoulait, et qui commence, sur le divan de Freud, à prendre parole et corps. Pas étonnant d'ailleurs que Freud lui-même ait été si occupé par cette question du père (le sien, pour commencer), alors qu'il écoutait les femmes, entendait la voix des homosexuels non comme celle de « dégénérés » ou de malades, mais comme celle, depuis longtemps muselée, de

---

4. *Ibid.*, p. 136-137.

5. Que Freud a haussé au statut de mythe universel dans *Totem et tabou* : « Le père est celui qui possède sexuellement la mère (et les enfants à titre de propriété). Le fait de l'engendrement par le père n'a pas, en effet, d'importance psychologique par l'enfant. », écrit-il à Jung en mai 1912. Cette possession, à entendre au sens diabolique et sexuel, est le noyau de la notion freudienne de *Vaterkomplex*.



sujets de désir tout aussi tributaires des pulsions infantiles que l'ensemble des êtres parlants. L'homosexualité est d'ailleurs reconnue par Freud, qui en repère les enjeux dans sa propre histoire, comme une part plus ou moins sublimée de toute constitution psychique, part nécessaire au fondement même du lien social et de l'identification. Cette écoute lui permettra d'affirmer à quelques reprises que plus la société opprime les corps *au nom de la morale*, plus elle travaille à son autodestruction. Constat qu'il fait déjà en 1910 dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, et qui prend toute sa force vingt ans plus tard avec *Malaise dans la civilisation*. Freud ne brûle pas les sorcières, il cherche à entendre ce qu'elles veulent et désirent. On peut dire que la psychanalyse est la seule science (savoir et pratique) qui accepte de regarder en face la mise à découvert du père sexuel, au moment où la parole des hystériques qui en dénonce les abus fait tomber les oripeaux qui le recouvraient. Si Freud n'a pas cru à ce père violeur universel, c'est au nom de la vérité du désir de celles qui lui en apportaient le témoignage, nous plaçant désormais devant la violence d'un réel que nous n'avons de cesse d'accommoder à nos idéaux. Que la société fabrique ses idéaux en réprimant l'expression de toute sexualité non normative, ou qu'elle les fabrique, au contraire, en condamnant la norme au nom d'un libéralisme qui invoque l'autonomie absolue du sujet, son désarrimage de la Loi et sa liberté à l'égard des déterminismes, cela change sans doute la donne psychique, comme en témoigne la psychanalyse qui serait passée depuis Freud et Lacan, selon certains, d'une clinique des névroses à une clinique de la perversion. Il n'en reste pas moins que le père demeure encore aujourd'hui, et peut-être de tout temps, une instance énigmatique.

L'« empire des signes », ainsi que Jean-Pierre Winter désigne le nouvel état du monde qui tend à s'imposer aujourd'hui<sup>6</sup>, régit des êtres parlants qui ne s'identifient plus à une figure transcendante, celle du Nom occasionnant la sortie du rêve de l'adéquation au Moi idéal par le meurtre symbolique (ou parricide) qui entraîne avec lui angoisse, culpabilité et subjectivation, mais s'identifient plutôt à leur propre parole. En cherchant à coïncider avec elle, ces sujets méconnaissent – non plus par un refoulement garant du retour du refoulé, mais par une volonté narcissique, politique ou esthétique – qu'ils sont d'abord l'effet d'une parole. Cet empire échafaudé sur la dépouille du patriarcat n'en finit plus cependant de remuer le cadavre, reportant toujours plus loin le constat de sa décomposition. L'idéal, Freud en avait pris acte, concerne toujours le Moi. Comme le rappelait Pommier, le Moi idéal et l'idéal du Moi écartèlent le sujet entre l'exigence de son adéquation à *ce qu'il aurait dû être* pour répondre à l'appel incestueux d'un paradis perdu, et le futur d'un devenir ouvert que

---

6. Jean-Pierre Winter, *Dieu, l'amour et la psychanalyse. Une lecture profane des dix commandements*, Montrouge, Bayard, 2011, p. 42 : « Celui qui est humiliable vit dans l'empire des signes et non dans le registre du signifiant. Lacan définit ainsi l'empire des signes : “là où quelque chose représente quelque chose pour quelqu'un.” L'empire des signes, c'est l'obscurantisme. » Et p. 40 : « Du fait que nous ne sommes pas identifiés à notre parole, que nous ne coïncidons pas avec elle, nous en recevons les effets. Ce principe peut se lire d'un point de vue strictement métapsychologique. »

l'identification à ce qui trouble la mère (la décomplète : le père ou l'Autre de la mère) lui ferait connaître en le sauvant de la régression, mais au prix d'une dette qu'il devra reconduire pour sa rédemption. Dans l'empire des signes, les idéaux tournés vers le futur n'existent plus, « le Moi idéal triomphe et avec lui, son rêve autarcique et incestueux<sup>7</sup> ». Rappelons que Lacan et d'autres à sa suite ont remis en cause la distribution des rôles sexués dans le trio œdipien en y ajoutant le réel de l'objet a. Mais cette critique de l'Œdipe ne visait pas, comme celle que formulent à leur tour les mouvements LGBTQ+, la retrouvaille avec un idéal pré-œdipien. La psychanalyse ne propose aucune solution pour nous soulager définitivement de notre manque-à-être.

Quoi qu'il en soit, on peut se demander comment la psychanalyse, mais aussi la littérature en tant qu'elle invite à reconnaître dans les œuvres (qui sont des mises en acte de l'inconscient) la résistance de la langue et du fantasme aux idéaux et aux valeurs, peuvent se transmettre dans un régime qui prétend réduire la parole à sa fonction déclarative. C'est une question à laquelle j'aimerais tenter de répondre, puisqu'elle intéresse directement la discipline universitaire qui est la mienne, discipline qui, par ailleurs, a été l'une des premières, si ce n'est la première, à s'engager dans l'élaboration et la défense de la « nouvelle » théorie du genre. Cette théorie participe aujourd'hui activement à la réfutation du symbolique et de sa loi, et propose une relation duelle, sans Autre, de la parole au réel. Si l'identité a toujours été tributaire des identifications, et si elle est aussi en partie une affaire de signes, elle s'affiche désormais, chez ceux et celles qui la revendiquent, comme une question de choix, de jeu, de liberté du sujet, dont les autres sont sommées de prendre acte.

La psychanalyse a dès sa naissance reconnu une bisexualité psychique au-delà de l'anatomie de l'être parlant. C'était bien avant les théoriciennes américaines qui ont ajouté à ce savoir une donnée sociale qui a fini par occuper toute la place dans le discours, jusqu'à faire du féminin et du masculin des catégories forgées par un pouvoir normatif, sans véritables assises psychiques, permettant dès lors de déclarer vétuste et aliénante toute référence, sauf parodique ou ludique, aux genres sexués ainsi réduits à des codes – de comportements ou de parade. À cette proposition s'est associée, comme pour la contredire, l'apparente découverte sur un mode jusque-là inédit de la sexualité comme violence, atteinte, voire attentat et viol, ramenant, par un détour peut être attendu, mais assez brutal, la séparation des sexes anatomiques dès lors partagés entre agresseurs et victimes en fonction d'enjeux de pouvoir et de domination. S'il y a bien une vérité au fondement de ces propositions, il y a aussi un point aveugle qui est le sujet inconscient. Comme le souligne Clotilde Leguil :

Pour la psychanalyse, le genre est de l'ordre d'une position subjective rendant compte d'un certain rapport au corps et à l'Autre. Pour

---

7. Gérard Pommier, *Les corps angéliques de la postmodernité*, op. cit., p. 33.

les *gender studies*, le genre est une artillerie lourde que la société nous impose sans nous demander notre avis et cela afin de soumettre les individus à ses exigences, en contrôlant leur vie sexuelle et leur désir. Pour la psychanalyse, le genre est plutôt ce après quoi le sujet court, tentant ainsi de rejoindre quelque chose de son être, sans jamais l'être totalement. Pour les *gender studies*, le genre est ce que le sujet doit fuir s'il veut vraiment pouvoir assumer sa vie sexuelle, disposer de son corps comme il l'entend<sup>8</sup>.

Il importe encore de rappeler que la psychanalyse, grâce aux premières patientes de Freud, avait reconnu et rendu compte en termes métapsychologiques de la violence sexuelle au fondement du sujet, de sa condition, voire de sa possibilité même, en lien direct avec cette bisexualité subjective que Freud a soutenue et éclairée jusqu'à la fin de sa vie. Lacan et bien d'autres psychanalystes en ont depuis poursuivi, non pas la revendication militante, mais la prise en compte dans une praxis analytique qui concerne au premier chef la jouissance. La métapsychologie est, au-delà du béhaviorisme et des théories qui privilégient les comportements, l'ensemble des hypothèses qui décrivent les processus psychiques inconscients et qui, en tant que concepts, visent à dégager les lois ou processus primaires – véritable altérité – agissant en tiers dans la relation entre le corps et la parole.

Depuis plus d'une décennie, s'impose à l'université – mais aussi dans les discours institutionnels et dans les politiques qui les soutiennent – la critique d'une culture dite hétéronormative et patriarcale faisant la promotion d'une existence « hors norme », laquelle fonde une théorie, un cadre d'analyse qui prophétise le polymorphisme sexuel comme assomption de potentialités infinies. Dès lors, la question se pose de savoir s'il est encore possible, dans ce cadre d'enseignement à vocation épistémologique, de proposer une autre interprétation du monde fondée, elle, sur le déterminisme du réel et sur la loi du signifiant comme cause de l'assomption du sujet, à l'encontre des revendications du moi et de ses idéaux. Cette difficulté ne relève pas tant de la censure que des conditions d'intelligibilité d'une telle proposition.

La question de l'assujettissement à l'Autre et de la dette symbolique qu'elle impose au sujet non plus « individu », mais divisé, peut-elle se poser en effet dans un contexte où règne, selon Jean-Pierre Lebrun, « un individu légitimé par le droit, qui prétend d'emblée à l'autonomie et s'estime libre de choisir d'intégrer les lois de la condition humaine, ou, au contraire, de les récuser, autrement dit de considérer qu'elles ne le concernent pas<sup>9</sup> » ? Il est certain que cette question doit continuer de se poser dès lors que l'enseignement universitaire se poursuit et que nous avons à

---

8. Clotilde Leguil, *L'être et le genre. Homme/Femme après Lacan*, Paris, PUF, 2015.

9. Jean-Pierre Lebrun, *Un immonde sans limite. 25 ans après « Un monde sans limite »*, Toulouse, Érès, 2020, p. 12-13.

reconduire la transmission des grands textes de la littérature qui charrient, depuis l'avènement de la modernité jusqu'à aujourd'hui, un sujet *en acte*. Ce sujet, non pas repérable par son identité, sa représentation ou sa consistance imaginaire, mais disséminé dans le matériau littéral qui en dispose ; voilà ce que nous devons apprendre à étudier pour donner à entendre ce qui, aujourd'hui, est devenu presque inaudible, à savoir la puissance créatrice de la parole. Créatrice non par sa fonction de discours, mais par sa texture de signifiant, laquelle révèle l'incomplétude de notre présence au monde. Car le sujet est impossible à voir et ne se fait représenter que par les signifiants de sa parole. Ce que la poétique des œuvres littéraires permet de démontrer. « Il y a poésie, disait Lacan, chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et, nous donnant la présence d'un être, d'un certain rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. [...] La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde<sup>10</sup>. »

Étudier les textes littéraires avec la psychanalyse, suppose d'assumer pleinement cette *création d'un sujet inédit* et permet de révéler la division entre l'énonciation et l'énoncé, brèche qui ouvre à la question de l'inconscient et à celle du désir. Dans cet enseignement que je mène depuis des années et qui est à réinventer pour chaque texte, pour chaque poétique, il s'agit en quelque sorte de retrouver comment, dans la langue de l'écrivain, est mis en œuvre un rapport au signifiant et à sa loi qui engendre un corps parlant jusque-là inouï. C'est le statut, la présence de ce sujet éclaté dans la matière textuelle qui est à reconnaître comme ce qui, justement, fait signature<sup>11</sup>.

Le désir, disait Lacan, c'est « la passion du signifiant » ; et c'est ce qu'il est encore possible de faire apercevoir non sans une résistance aux idéologies dominantes. De cela je voudrais témoigner brièvement. Car cette question du désir, comme aux premiers temps de la découverte de Freud, on ne l'entend à peu près plus que sur les divans (et encore...) et dans les œuvres littéraires ; sur la place publique, ce qui se fait plutôt entendre s'apparente à la demande véhémement et toujours insatisfaite de ce que Marguerite Duras appelait « une solution politique à un problème personnel ».

L'enseignement de la littérature, comme d'ailleurs toute introduction à la psychanalyse, conduit à aborder la notion de désir, notion devenue aujourd'hui sujette à caution, mise en retrait des revendications actuelles davantage occupées à la défense des identités dites transgenres ou *queers* pour lesquelles, redisons-le, la différence des sexes n'est qu'une convention pour ne pas dire une conception binaire au service d'une domination apparemment indépassable. Il devient en effet difficile, sinon suspect, de convoquer le désir dans une culture que l'on souhaite désormais avant tout

---

10. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre III. « Les psychoses »* [1955-1956], Paris, Seuil, 1975, p. 91.

11. Voir à ce sujet Anne Éleine Cliche, « Les étincelles du savoir. Littérature et psychanalyse à l'université », dans Houchang Guilyardi (dir.), *L'acte entre transfert et savoir*, Paris, Association Psychanalyse et Médecine, 2011, p. 141-153.

faire accéder au statut révélé de « culture du viol », et dans laquelle le sexuel cherche ses repères entre les termes toujours à redéfinir d'agression et de consentement. Il n'est pas surprenant que l'on retrouve, dans ce discours politique, la binarité qu'on avait chassée de la scène et qui s'impose avec sa version remaniée du père violeur désormais disséminée dans toutes les instances qui soutiennent le lien social, privant en quelque sorte les sujets de toute participation au désir devenu suspect. Si le désir, du fait qu'il échappe, par sa nature même, aux conventions, aux normes, aux dogmes et autres clôtures discursives, n'a pas attendu notre époque pour se révéler dans sa puissance de subversion, celle-ci est peut-être arrivée à son point d'achoppement par l'extinction du désir lui-même que réalise, semble-t-il, la prolongation jusqu'à l'âge adulte, désormais avérée, des névroses infantiles et de ses perversions polymorphes. Parce que le désir engage le corps – le sujet incarné – et le divise, lui fait perdre ses assises moïques, l'arrache à la maîtrise ; parce qu'il ne participe pas de la volonté, ne répond pas à la demande, n'obéit pas aux idéaux du moi ni aux valeurs sociales, il est source d'angoisse. Et si des normes lui sont imposées, il n'en restera pas moins triomphant au point de nous rendre malades, cette « maladie » – qui est toujours un mal-à-dire – pouvant aller jusqu'au déni du désir même.

Le patriarcat, dont les mères ont de tout temps été les complices attentionnées, protégeait hommes et femmes du désir, et du féminin en tant que tel. Car le féminin, sa jouissance, s'impose à la vie psychique comme trauma en ce qu'il est d'abord cette ouverture, dans le réel de l'*infans*, d'une béance qui risque de l'anéantir parce qu'elle frappe la mère d'une étrangeté qui exige d'être recouverte par un représentant, celui d'une première victoire de l'*infans* sur l'anéantissement. Ce représentant – renommé « phallus » par la psychanalyse, puisqu'il représente, pour l'être qui en a réchappé, ce manque dans l'Autre maternel, jouissance qui risquait de l'engloutir – est un fragment de mot-chose attrapé par l'enfant dans son environnement verbal ; représentant qui tiendra lieu, pour lui, de socle à tous les autres signifiants qui s'y associeront pour le représenter, lui, ce sujet survivant, dans une chaîne qui est aussi un enchaînement à la parole reçue et à venir.

Devant la demande maternelle qui ouvre un gouffre où l'enfant est appelé, le corps infantile *prend* sa signification phallique de s'éprouver être ce qui manque à la mère. L'unité corporelle n'est pas donnée d'emblée, et l'enfance est aussi ce temps logique, mythique, de l'avènement d'un corps appréhendable parce qu'il est aperçu comme un autre. Le moi est d'abord corporel, découvre Freud. L'image de « moi » surgit dans le miroir *avant* que le corps ne trouve sa coordination, et m'accorde une consistance unifiée qui couvre et révèle la violence pulsionnelle où je suis, cherchant mes contours dans les battements d'une présence/absence où la Mère s'envisage.

Et après ? Au bord de cette tentation incestueuse, l'enfant entrevoit enfin ce qui, pour la Mère, au-delà de lui, est le désirable dont il capte les noms. Car la Mère est d'abord l'enjeu d'une violence effective du réel et du pouvoir de l'enfant sur lui. Et c'est dans cette puissance ou impuissance à l'atteindre, Elle, ce Réel, que l'*infans*

pourra prendre (boire et manger) les noms de son absence à lui qu'elle dissémine dans le monde, et qui composent ce que Michèle Montrelay appelait si justement « le champ flottant des signifiants<sup>12</sup> ». Ces débris d'Elle sont comme les perles ou les grenouilles, les baumes ou les ulcères qui sortent de la bouche des fées au-dessus des berceaux : ce sont les matériaux premiers du destin qui nomment le désir de celle qui les prononce et me désigne du coup le bord de ma disparition. C'est en cela seulement que ces débris – « noms-du-père » qui pointent au-delà d'Elle la part du monde désirée-désirable – tissent le voile couvrant la matrice, la bouche de l'origine qui n'est pas tant organe, qu'entame, désir.

Même sans la domination patriarcale, le féminin reste indissociable de la fonction paternelle que désignent ces noms-du-père. Mais qu'est-ce que le père ? Les questions qui surgissent depuis que le patriarcat n'est plus là pour réguler, contrôler, et donc *reconnaître* le féminin pour en limiter les puissances pourraient bien être : Comment appréhender si ce n'est simplement concevoir ce versant féminin en tant que désirable et désirant ? Comment ne pas succomber à la croyance qu'il ne serait qu'un code social inventé pour le dominer ? Est-ce à dire qu'il susciterait l'effroi ? L'immense popularité de la condition *queer*, entretenue par un discours politique et moral qui pénètre actuellement à peu près toutes les disciplines universitaires et met les savoirs à l'épreuve d'une déconstruction qui n'a plus d'autre rigueur que son autorité, serait-elle un substitut inattendu et providentiel au patriarcat disparu, le remplaçant dans sa volonté de réguler la place et la fonction des corps ? Peut-être ; avec cette différence que le discours *queer* a pour vocation, en prétendant abolir le réel de la sexualité, de réduire à néant le féminin et l'angoisse, voire la terreur qu'il pouvait ou pourrait susciter. Au pouvoir du patriarcat, dont il lui convient et même lui importe de maintenir l'illusoire existence, le discours *queer* impose un contre-pouvoir qui en est la caricature (la parodie). Cette proposition volontairement polémique et sans doute scandaleuse, m'est nécessaire pour penser ce qu'il en est aujourd'hui du père, non pas tant sur le plan social, où on ne le retrouve guère, que psychique.

## Qu'est-ce que le Père ?

Qu'entend-on par « père » aujourd'hui ? « Cette question traverse plusieurs disciplines : sociologie, histoire, anthropologie, économie, politique, psychologie. Les psychanalystes ont à dire et soutenir sur ce thème un point de vue original et souvent mal

---

12. Sur cette notion, voir Pierre Boismenu, « *Il y a féminin et féminin, mais ça ne fait ni un ni deux*. Base d'intervention à la journée de Lorient sur féminin/maternel. Apports de Michèle Montrelay sur la question », présenté au Cercle freudien en janvier-février 2019 ; en ligne : <<http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2019/05/Il-y-a-feminin-et-feminin.pdf>>.

compris<sup>13</sup>. » Pour la psychanalyse, le Père est par avance un nom pluriel, conglomérat des fragments de cette langue dont la mère soutient l'assomption du sujet qu'elle enfante, et qui dit la place de l'enfant dans la filiation, mais aussi, par constellation, sa place dans l'éclatement – et l'éclat – de la jouissance maternelle, quelle qu'elle soit. Dans cette opération mystérieuse où le corps psychique trouve les noms de ce qui voile ce manque, ce trou qui l'appelle, la fille semble devoir abandonner au réel la part du corps inconciliable avec ce voile signifiant. Le féminin corporel est bien cette part soustraite au signifiant, et rejoint ce qui, dans toute parole, ouvre sur le réel<sup>14</sup>. Il est cette part sans nom, béant dans le corps de la Mère, qui n'est pas Elle, mais ce à quoi, en Elle, nous restons, garçons ou filles, livrés. On comprend peut-être, à le dire ainsi, comment cette « conversion » de l'identification imaginaire – identification au manque de la Mère qui n'est pas manque d'organe, mais manque à être toute-mère, trou par où la Mère fuit –, que cette conversion qui fait passer l'enfant d'une identification au trou dont il se veut le plein, à une identification symbolique, autant dire aux objets de désir de la Mère, n'opère pas de la même manière pour le garçon et pour la fille.

Si le patriarcat s'est édifié en fonction du féminin dont chaque enfant reçoit la révélation traumatique au commencement du monde, sa destitution qui a libéré la voie et la voix de cette part de jouissance jusque-là retranchée, refoulée, n'est pas sans ressusciter l'angoisse qui nous a fait surgir et entrer dans la parole. Angoisse qu'il faut désormais soutenir non plus tant à l'encontre d'un patriarcat manifestement neutralisé, mais à l'encontre d'un ressac de la toute-puissance maternelle dont nous sommes les éternels endeuillés. Car le maternel dont nous avons dû faire le deuil pour venir à la rencontre des noms de son désir ne peut que nous reconduire à la tentation de l'inceste comme à ce qui nous sauverait du désir et du sexe des femmes. Soutenir l'angoisse du féminin, que l'on soit homme ou femme – et il n'est pas dit que cette angoisse soit moins grande pour une femme –, venir au-devant de cet insaisissable d'où nous parlons et désirons est sans doute ce qui nous rappelle au plus vif de l'infantile où s'est joué l'épreuve indépassable de notre incomplétude.

Qu'est-ce qui, pour la psychanalyse, c'est-à-dire dans l'inconscient, définit le masculin et le féminin ? La pratique psychanalytique nous apprend que le masculin se définit en rivalisant avec la séduction du père fantasmatique, ce père castrateur que tout enfant, garçon ou fille, invente au moment où il se sent séparé du corps de la mère, pour se soulager d'une culpabilité liée au fait qu'il trouve sur son propre corps et sans la mère le plaisir qui le console d'être séparé d'elle : masturbation, suçotement. Cette culpabilité le fait sujet, mais lui fait craindre en même temps de perdre l'amour. Le père violeur-castrateur fantasmé par tous les enfants (et qui n'a pas à

---

13. Jean-Pierre Winter en collaboration avec Danièle Lévy, *L'avenir du père ? Réinventer sa place*, Paris, Albin Michel, 2019, p. 2.

14. On doit relire l'analyse de Dora par Freud pour s'en apercevoir : *Dora. Fragment d'une analyse d'hystérie* [1905], trad. Cédric Cohen Skalli, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2010.

s'incarner dans le réel, mais recouvre l'Autre de la mère, l'être qui prend sa place à lui, l'enfant, et qui l'occupait avant lui) soulage de cette culpabilité, car il menace l'enfant de le punir... d'une punition salvatrice qui restaure l'amour. Dans cette fabrique du fantasme qui s'arrime au réel de nos histoires, aux paroles, à l'éprouvé de la relation aux parents et des parents entre eux, le corps qui veut rester dans la jouissance phallique doit être violent, « sadique », dit Freud. Résister au père menaçant (qui peut être très gentil dans le réel, et peut même être absent, car le traumatisme *subjectif* n'a rien à voir avec une agression réelle), conduit au choix du genre masculin qui consiste à rivaliser avec ce qui met en péril cette jouissance. « Le fantasme du père jouisseur et meurtrier reste présent dans le psychisme de chacun, aujourd'hui comme dans les temps immémoriaux. Il ressurgit à la moindre occasion, quoi qu'il en soit des comportements du père de la réalité. C'est pour tenir compte de telles données sous-jacentes, mais sans cesse émergentes que Freud a inventé le concept d'inconscient et la pratique psychanalytique<sup>15</sup> ».

Freud a fait ce constat étrange, qu'au commencement, tous les enfants sont des petits garçons goûtant la masturbation du corps propre. Qu'est-ce à dire sinon que les enfants sont dans la dialectique de l'être et de l'avoir ; être ce qui manque à la mère ne tient qu'un temps puisque surgit bientôt la menace de disparaître, de devenir « chose » de l'Autre. Avoir ce qui manque à la mère, le trouver sur son propre corps, vous situe dans la classe des corps détenteurs de cet attribut. C'est dans cet univers primordial que le père apparaît comme étant par définition relatif à la mère et donc figure éminemment séductrice. La fille ou le garçon qui répond à la séduction par la rivalité assume la part masculine de sa bisexualité, au prix d'un renoncement relatif à l'autre genre. Une fille peut tout à fait opter pour cette position inconsciente qui déterminera son désir et ce qu'elle cherche dans l'autre, ce qu'elle veut à l'autre et aux objets de sublimation sans pour autant renier sa féminité : une fille ne renonce jamais complètement à cette virilité qui lui est conférée au départ en tant qu'elle aussi a le phallus, c'est-à-dire l'organe sexuel de la jouissance que procure la masturbation. La brutalité, la violence, la colère, la revendication des enfants, ce qui, dans les jeux d'enfants, s'apparente à l'agression envers l'autre (des garçons et des filles) est le premier trait du masculin, à une époque où la sexualité et ce qu'il en est de la relation sexuelle sont absolument méconnus. La virilité n'est jamais gagnée d'avance, elle se gagne dans une lutte sur fond de féminité angoissante. Le féminin psychique est quant à lui acquiescement actif et parfois tardif à être séduit ou séduite, puisque la jouissance associée à cet acquiescement se découvre seulement dans la vie sexuelle. Que nos sociétés se soient construites sur ces aléas psychiques en faisant de la petite fille l'idéal (phallique) de l'obéissance aux codes est incontestable. On se souvient de la comptine anglaise :

---

15. Jean-Pierre Winter en collaboration avec Danièle Lévy, *op. cit.*, p. 8.



*What are little girls made of?  
What are little girls made of?  
Sugar and spice,  
And all things nice;  
That's what little girls are made of<sup>16</sup>.*

Mais le féminin psychique ne se réduit pas à cette version sociale dite normative. Le féminin (dans l'homme ou la femme) est cette part de notre être qui acquiesce à la séduction du père sans pour autant s'y soumettre complètement, ce qui serait mourir à soi-même ; la bisexualité dit bien que l'autre genre nous sauve de l'abolition. L'écriture littéraire permet aussi de reconnaître, si ce n'est de refictionnaliser le trauma subjectif comme condition d'une réconciliation avec un désir angoissant, supposé étranger. Les écrivains ont en effet beaucoup à dire sur cette figure depuis toujours problématique. Le père pourrait bien aujourd'hui prouver son existence inaltérable dans notre rapport à la dette symbolique, celle que nous avons à l'égard de la parole.

## Qu'est-ce qu'un père ?

Concernant cette dette symbolique à laquelle semble rattachée l'énigme du père, le petit récit de J. M. G. Le Clézio intitulé *L'Africain*<sup>17</sup> est particulièrement éclairant. Rappelons en quelques mots la généalogie de cet écrivain né à Nice en 1940, originaire d'une famille bretonne émigrée à l'île Maurice au XVIII<sup>e</sup> siècle où elle acquiert la nationalité britannique. Comme l'écrivain le raconte brièvement dans ce livre, son père, Raoul Le Clézio, a dû quitter l'île Maurice en 1919 « après l'expulsion de sa famille de la maison natale » ; un drame qui ne sera pas raconté et qui a ruiné la famille. Raoul se retrouve à Londres pour étudier la médecine ; il se spécialise en médecine tropicale et rompt avec la société européenne. À l'âge de trente ans, en 1926, il prend un poste de médecin sur les fleuves de Guyane ; il est, deux ans plus tard, posté au Nigéria et en Afrique de l'Ouest où il reste vingt-deux ans. Raoul a épousé sa cousine germaine plus jeune que lui, une Le Clézio née en France, qui partagera avec son mari une part du séjour en Afrique avant la naissance de ses fils. Elle rentre en France juste avant la déclaration de guerre pour accoucher du second, le futur écrivain qui ne connaîtra son père qu'après la guerre en 1948. Ces « faits » disent peu de l'histoire, et celle de Le Clézio commence pendant la guerre, dans le sud de la France, où la mère et ses deux fils sont séparés du père qui n'a pu franchir à temps les frontières pour rentrer rejoindre les siens. Ce n'est qu'à l'âge de sept ans qu'il

---

16. Cette *nursery rhyme*, qui date du début du XIX<sup>e</sup> siècle, est attribuée à Robert Southey (1774-1843).

17. J. M. G. Le Clézio, *L'Africain*, Paris, Gallimard, 2004. J'indiquerai les références à ce livre par la lettre A suivie du numéro de page.

rencontrera au Nigeria ce père inconnu, un père usé par l'amertume dont le fils souffrira jusqu'au désespoir l'autorité, un père contre lequel il devra se révolter pour survivre, avant de découvrir que « la part la plus logique de [sa] vie » lui a été transmise par celui qui était devenu son ennemi : « Si je n'avais pas eu cette connaissance charnelle de l'Afrique, si je n'avais pas reçu cet héritage de ma vie avant ma naissance, que serais-je devenu ? » (A, 122) Tout dans ce livre concerne le temps, en particulier celui qu'il a fallu parcourir en amont : « Non pas seulement cette mémoire d'enfant, extraordinairement précise pour toutes les sensations [...]. C'est en l'écrivant que je le comprends, maintenant. Cette mémoire n'est pas seulement la mienne. Elle est aussi la mémoire du temps qui a précédé ma naissance. » (A, 122)

Notons d'abord que ce livre s'écrit en souvenir d'un autre temps, celui – une vie d'homme – que le narrateur a mis pour comprendre, et donc admettre, que son amour de l'Afrique, de sa sensualité depuis toujours associée à l'amour de sa mère, lui a été transmis par son père, à l'envers du fantasme enfantin et tenace (son « roman familial ») qui avait fait de ce père un pur étranger – apparemment étranger à l'Afrique mythique de l'enfance. Le livre donne aussi à entendre comment ce *temps pour comprendre*, qui est déjà passé au moment où le livre s'écrit, s'accomplit cependant dans l'écriture, dans la résonance des signifiants et des souvenirs qui tissent deux mémoires : celle du narrateur, de son enfance africaine, et celle, plus fictive, reconstruite lentement par le fils à partir des matériaux du legs jusque-là rejeté, de son père.

Tout être humain est le résultat d'un père et une mère. On peut ne pas les reconnaître, ne pas les aimer, on peut douter d'eux. Mais ils sont là, avec leur visage, leurs attitudes, leurs manières et leurs manies, leurs illusions, leurs espoirs, la forme de leurs mains et de leurs doigts de pied, la couleur de leurs yeux et de leurs cheveux, leur façon de parler, leurs pensées, probablement l'âge de leur mort, tout cela est passé en nous. (A, 9)

Ce sont les premiers mots du livre. On ne saurait mieux dire le poids de l'héritage qui nous est conféré à la naissance, et le déterminisme que tout enfant, à un moment où l'autre, refuse en s'inventant une autre histoire avec laquelle il croit pouvoir mieux s'arranger. Freud a mis au jour nos fictions d'enfance en montrant comment ces « névroses infantiles » qui fabriquent des « romans » sur le père permettent de trouver des réponses fantasmagiques à la question de l'origine et à celle, plus énigmatique encore, de la place que l'enfant occupe dans le désir des parents. Pour Le Clézio, c'est un long et douloureux travail de retour sur cet héritage qui l'a conduit à sortir, à l'âge adulte, de cette névrose infantile, autant dire à rompre avec le fantasme d'un père « étranger » et haï qui le dispensait de toute dette ; un travail qu'il a fait pour rejoindre sa propre mémoire et recréer le sens de son héritage. On entend dès cette page d'ouverture que ce signifiant qui pendant des années tenait lieu de

représentant du père – « étranger » – était devenu celui du fils, sans qu'il en mesure toute la puissance d'aliénation.

J'ai longtemps rêvé que ma mère était noire. Je m'étais inventé une histoire, un passé, pour fuir la réalité à mon retour d'Afrique, dans ce pays, dans cette ville où je ne connaissais personne, où j'étais un *étranger*. Puis j'ai découvert, lorsque mon père, à l'âge de la retraite, est revenu vivre avec nous en France, que c'était lui l'Africain. Cela a été difficile à admettre. Il m'a fallu retourner en arrière, recommencer, essayer de comprendre. En souvenir de cela, j'ai écrit ce petit livre. (A, 9 ; je souligne)

Sur la contingence du réel, le fantasme s'était déposé comme un voile : « J'ai longtemps rêvé que ma mère était noire. » Fantasme parricide qui a permis de s'approprier l'étrangeté du père, mais n'est jamais arrivé à libérer le fils de sa souffrance. C'est en écrivant que les signifiants éclatent comme des bulles à la surface du texte. Après avoir décrit les corps et les paysages africains découverts, à l'âge de sept ans, au moment où avec sa mère et son frère il débarque en Afrique pour retrouver un père inconnu, le souvenir d'une autre étrangeté, la sienne, revient :

C'est ici, dans ce décor, que j'ai vécu les moments de ma vie sauvage, libre, presque dangereuse. Une liberté de mouvement, de pensée et d'émotion que je n'ai plus jamais connue ensuite. Les souvenirs trompent, sans doute. Cette vie de liberté totale, je l'aurais sans doute rêvée plutôt que vécue. Entre la tristesse du sud de la France pendant la guerre et la tristesse de la fin de mon enfance dans la Nice des années cinquante, rejeté de mes camarades de classe, du fait de mon *étrangeté*, obsédé par l'autorité excessive de mon père [...]. Alors les jours d'Ogoja étaient devenus mon *trésor*, le passé lumineux que je ne pouvais pas perdre. (A, 24 ; je souligne)

Et l'écriture révélera que si le corps de l'Afrique qui ouvre le livre ne pourra jamais s'effacer, corps matrice des sensations<sup>18</sup>, c'est d'abord parce que le père (que l'enfant croyait exclu de cette histoire) est le premier à l'avoir désiré et aimé : le fantasme originnaire peut donc se recomposer en une scène de désir et de sensualité, où l'on entend que le « trésor », signifiant déposé à l'ouverture du livre comme le nom secret d'un héritage apparemment délesté de l'autorité paternelle, est ramené au père par le fils, dans la matière littérale et littéraire d'une mémoire d'avant sa naissance : « Si je veux comprendre ce qui a changé cet homme, cette cassure qu'il y a eu dans sa

---

18. « C'est à l'Afrique que je veux revenir sans cesse, à ma mémoire d'enfant. À la source de mes sentiments et de mes déterminations. » (A, 119)

vie, c'est à la guerre que je pense. Il y a un avant et un après. L'avant, pour mon père et ma mère, c'était les hauts plateaux de l'Ouest camerounais, les douces collines de Bamenda et de Bansa [...]. Tout cela non comme un paradis [...], mais comme un *trésor* d'humanité, quelque chose de puissant et généreux, tel un sang pulsé dans de jeunes artères. » (A, 91 ; je souligne)

La construction en courts chapitres de ce livre se présente comme un cheminement qui va des souvenirs du fils aux souvenirs du père, ceux-là reconstitués à partir des photos que le père a prises avant la naissance de son fils et pendant la guerre où il est resté « enfermé ». La seule lecture des titres de ces chapitres nous raconte le cheminement de la figure du père telle que le fils l'a portée puis reparcourue. À la lecture rapprochée de la première page, sans titre, que nous venons de faire, et de l'épilogue qui clôt le dernier chapitre, on entend que quelque chose a changé, a bougé, que le fantasme a trouvé son interprétation. La mère noire idéale, fantasmée par l'enfant, dispensatrice supposée de la sensualité africaine et de la liberté qui faisait du fils un enfant d'Ogoja, s'est recomposée au cours de l'écriture en « mère africaine » qui n'est plus la mère biologique séparée du père, mais bien l'Afrique elle-même telle que le père l'a désirée avant son enfant, à travers sa propre sensualité, sensualité à laquelle enfin l'enfant devenu grand peut s'identifier et devenir père à son tour :

je me souviens de tout ce que j'ai reçu quand je suis arrivé pour la première fois en Afrique ; une liberté si intense que cela me brûlait, m'enivrait, que j'en jouissais jusqu'à la douleur. [...] Ce *trésor* est toujours vivant au fond de moi, il ne peut pas être extirpé. [...] C'est en l'écrivant que je le comprends, maintenant. Cette mémoire n'est pas seulement la mienne. Elle est aussi la mémoire du temps qui a précédé ma naissance, lorsque mon père et ma mère marchaient ensemble sur les routes du haut pays [...]. Peut-être qu'en fin de compte mon rêve ancien ne me trompait pas. Si mon père était devenu l'Africain, par la force de la destinée, moi, je puis penser à ma mère africaine, celle qui m'a embrassé et nourri à l'instant où j'ai été conçu, à l'instant où je suis né. (A, 122-124 ; je souligne)

Ce temps qu'il a mis pour comprendre, Le Clézio, le recompose en sept chapitres qui vont le conduire au désir du père, et à la dette jusque-là inenvisageable qu'il a à son égard. Les photos prises par le père et qui parsèment le livre appartiennent à ce temps d'avant la naissance du narrateur qui, écrivant, parvient à lever le voile du fantasme, à percer l'écran du regard sévère, autoritaire et violent d'un père devenu territoire ennemi impossible à fuir, pour se voir enfin vu par le regard sensuel et désirant que révèle ces photos. Au parricide rêvé par l'enfant en bute à la violence du père succède dans l'écriture ce que Freud a appelé le « meurtre du père », processus mystérieux que l'on peut sans doute entendre dans ce parcours du livre de Le Clézio

comme ce travail sur le corps de la lettre pour reconnaître l'objet de la transmission du père que l'enfant avait niée, restant assujéti dès lors à sa violence et ne pouvant réagir que par la haine. En faisant l'effort douloureux, difficile, de revenir à la rencontre du père réel pour renoncer au père imaginaire (idéal), celui que Le Clézio évoque à quelques reprises, il invente – au sens où l'invention est une trouvaille – le père symbolique, celui qui lègue au sujet les noms de son désir : « Les Africains ont coutume de dire que les humains ne naissent pas du jour où ils sortent du ventre de leur mère, mais du lieu et de l'instant où ils sont conçus. » (A, 91) Imaginant sa conception dans ces paysages puissants, dans l'odeur de la peau, le murmure des plaintes, devant la violence de la nudité des vieillards, les yeux agrandis des enfants rongés par la dysenterie, et pourtant, dans le bonheur des corps désirés, il se rêve issu de tout ce qui a précédé sa conception « qui est la mémoire de l'Afrique ».

Les trois premiers chapitres du livre racontent l'enfance du narrateur, sa découverte de l'Afrique alors que la famille va enfin, après la guerre, rejoindre le père à Ogoja. Le premier chapitre s'intitule « Le corps » et raconte l'extraordinaire découverte des corps nus, impudiques, la vibration de la lumière, la violence des sensations que le narrateur associe aussitôt à l'autre violence, celle de la guerre à Nice où, sous la tutelle douce de sa mère et de sa grand-mère il était sujet à des migraines horribles. Le deuxième chapitre, « Termites, fourmis, etc. », raconte la découverte de la puissance de l'Empire indissociable des règles de vie que le père impose à ses fils retrouvés ; moment où s'élabore apparemment le roman familial autour d'une mère entièrement fondue à la vie africaine libre et d'un père presque terrifiant, qui ne tolère aucun écart à ses règles. Le souvenir central de cette époque est celui de la révolte qui pousse les fils à détruire à coups de bâton une gigantesque termitière, violence indissociable de la rage éprouvée envers le père détesté, voire haï. C'est un récit de la mère au sujet des fourmis qui ouvre alors une brèche dans le mur de cette fureur opaque. La mère raconte une histoire vécue avec le père avant la naissance de ses fils, celle de cette nuit où, dormant dans une case de passage, les amants sont réveillés par un silence inhabituel, puis par l'entrée dans la case d'une colonne de fourmis rouge qui, tel un fleuve épais, s'avance sans s'arrêter. Les futurs parents n'ont que le temps de rassembler leurs affaires avant que le fleuve « coule à travers la case ». Cette histoire qui fait rêver le narrateur enfant au point qu'il s'approprie l'histoire, s'insère dans cette scène où père et mère sont un couple d'amoureux. « Le mouvement de giration des insectes autour de moi ne me quitte pas, et je reste figé dans un rêve. » (A, 38-39) L'écriture fait se joindre deux mémoires comme l'enfant le faisait déjà.

Le troisième chapitre, « L'Africain », prend de front le récit difficile de la rencontre première du fils et du père qui relance la mémoire vers la vie d'avant cette rencontre, époque de la guerre que l'écriture va chercher à reconstituer de part et d'autre de l'Europe où la mère, avec sa mère et ses deux enfants vivent dans un monde fermé, et de l'Afrique d'où le père médecin ne peut sortir. À Nice, l'enfant se livre à des

rages folles que les femmes qui veillent sur lui n'arrivent pas à calmer. Cette époque revient avec les souvenirs de la mère qui raconte ces années « sans homme », où il fallait se cacher du fait de la position du père dans l'armée britannique et du risque de déportation. C'est toute cette période obscure, méconnue, de la vie du père, qu'il faudra reconstituer pour comprendre : « Était-ce la guerre, cet interminable silence, qui aura fait de mon père cet homme pessimiste et ombrageux, autoritaire, que nous avons appris à craindre plutôt qu'à aimer ? » (A, 47) Le père racontera à la fin de sa vie à son fils devenu adulte, quelques épisodes de ces années de guerre passées loin des siens qui permettront à l'écrivain de commencer à entrevoir l'envers du fantasme.

Cette rencontre traumatique du père à Ogoja, se donne dans un souvenir-écran qui fusionne en un trait signifiant la rigidité du père et la violence reconnue plus tard de l'empire :

La première fois que j'ai vu mon père à Ogoja, il m'a semblé qu'il portait des lorgnons. D'où me vient cette idée ? [...] En réalité mon père devait porter des lunettes à la mode [...]. Mais une simple paire de lunettes ne suffisait pas à l'image que j'ai gardée de cette première rencontre, *l'étrangeté*, la dureté de son regard [...] Son côté anglais, ou pour mieux dire britannique. [...] la sorte d'armature rigide qu'il avait revêtu une fois pour toutes. Je crois que dans les premières heures qui ont suivi mon arrivée au Nigéria [...] ce n'est pas l'Afrique qui m'a causé un choc, mais la découverte de ce père inconnu, *étrange*, possiblement dangereux. En l'affublant de lorgnons, je justifiais mon sentiment. (A, 50-52 ; je souligne)

Ce souvenir-écran déplié permet d'entendre qu'il a servi à définir un être à partir d'un regard dont la réciprocité transforme l'image ; un regard hostile auquel il faudra renoncer en passant de l'autre côté du miroir. En attendant, le père a mis fin à la toute-puissance et au terrorisme enfantins, convertis en une révolte sourde envers son autorité. Avant de rejoindre le père en Afrique et sur son ordre, le fils a dû se faire couper les cheveux qu'il portait longs, et doit désormais quitter le gynécée pour entrer de force dans « la normalité masculine ». Ce qui a pour effet de l'arracher miraculeusement aux migraines et « aux crises de *rage* » dans lesquelles il s'épuisait. Cette rage de la petite enfance montait en lui à la moindre occasion, si on lui refusait quelque chose, bonbon, joujou, « une *rage* telle que je jetais par la fenêtre tout ce qui me tombait sous la main, jusqu'à des meubles. [...] D'où venaient ces crises ? Il me semble aujourd'hui que la seule explication serait l'angoisse des années de guerre. » (A, 53-54 ; je souligne) Mais peut-être cette rage venait-elle déjà indirectement de l'absent, de l'angoisse et de la menace qu'il faisait peser sur sa famille du seul fait de son appartenance à la puissance britannique qui forçait les siens à « se cacher pour sortir, épier les Allemands en capote grise en train de voler les pneus de la Dion-Bouton de [la] grand-mère », et l'enfant à entendre « dans un rêve remâcher les

histoires de trafic, d'espionnage, mots voilés » des messages qui venaient justement de son père par le canal du consul des États-Unis (A, 19-20).

De là va commencer le travail de reconstitution de l'histoire du père, « De Georgetown à Victoria », par la redécouverte de sa volonté de rompre avec la société européenne que laisse supposer le choix fait très tôt de pratiquer la médecine tropicale. Le fils imagine facilement l'enthousiasme du père qui choisit à trente ans la Guyane britannique contre un poste contraignant en Angleterre. Ce fils qui a toujours eu soif d'exil et croyait fuir ainsi le regard paternel, découvre à la fin de la vie de son père, qu'il répétait sans le savoir le geste de celui qui, dans sa jeunesse, avait fui l'autorité du chef de service de Southampton et demandé son affectation au ministère des Colonies. Ce sont les photos du père prises à cette époque en Guyane qui lanceront, plusieurs années plus tard, le fils devenu écrivain sur sa piste, pour refaire le parcours en pirogue sur les fleuves où son père avait soigné les malades et partagé la désespérance du monde amérindien en train de disparaître. Les photos qui nous sont données à voir ne montrent aucun visage du père, de la mère ou du fils, ce sont des paysages. De même les photos prises plus tard en Afrique, où le père s'installe avec sa jeune femme, montrent une maison, un troupeau, une rivière, des corps africains rencontrés, qui révèlent peu à peu au fils un regard autre, sensuel, amoureux de ce continent qui deviendra sa prison pendant la guerre. Les photos témoignent du désir du père, elles parlent d'une expérience à laquelle le narrateur se sent depuis toujours rattaché. Ce regard lui révèle, par l'imagination, et non plus par la fabrique d'un fantasme protecteur, un autre homme. Et l'écriture de cette découverte, par le jeu des signifiants – la *rage*, le *trésor*, l'*étrangeté* – qu'elle fait circuler entre le père et le fils, restaure une parole créatrice de sens. C'est dans ce chapitre que Le Clézio peut dire avoir deviné, puis compris qu'à l'époque où il se livrait à ses crises enfantines, son père, enfermé dans ce continent jusque-là aimé, désiré, et qu'il va traverser pour tenter, par l'Algérie, de rentrer en France, passe de l'enthousiasme, que raconte le cinquième chapitre « Banzo », à l'angoisse jusqu'à l'amertume. Et c'est seulement de cette Afrique d'avant la guerre, de cette Afrique forte, heureuse, sexuée qui est l'Afrique du père et dans laquelle le narrateur rêve la sensualité de sa conception, que peut revenir un versant inédit du père.

Dans le sixième chapitre, « Ogoja de *rage* », se produit un renversement inattendu puisqu'est retrouvé dans l'histoire ce signifiant de « *rage* » auquel le sujet sans père s'identifiait. Cette *rage*, il parvient à la faire entrer dans sa mémoire, comme le signifiant d'une souffrance paternelle dont il n'avait jamais mesuré l'ampleur. *Rage* de l'impuissance médicale sur un continent livré à des violences internes et coloniales, qui transforme les matériaux de la splendeur du fantasme originaire en horreur. À la fin de sa vie, le père racontera l'histoire de l'enfant mordu par un chien contaminé par la *rage* : « il me raconte, avec la voix encore voilée par l'émotion, ce jeune Ibo qu'on lui apporte à l'hôpital d'Ogoja, pieds et poings liés, la bouche bâillonnée par une sorte de muselière de bois. [...] quelques heures plus tard c'est

mon père qui plonge dans sa veine l'aiguille qui lui injecte le poison. Avant de mourir, le garçon regarde mon père, il perd connaissance et sa poitrine s'affaisse dans un dernier soupir. » (A, 104) La rage a changé de sens, elle est devenue le représentant de la douleur et des épreuves du père.

Le dernier chapitre s'intitule « L'oubli » et raconte comment le vieil homme au seuil de la mort que le fils retrouve après avoir écrit plusieurs livres, après avoir voyagé, traversé des déserts et des continents, lui apparaît sous un autre jour, qui l'oblige à reconsidérer sa dette symbolique, au moment où ce père avec ses manies, ses rituels, ses règles d'hygiène que les enfants ne pouvaient supporter sans souffrir, lui apparaît dans sa complète appartenance au continent africain.

Aujourd'hui, avec le recul du temps, je comprends que mon père nous transmettait la part la plus difficile de l'éducation – celle que ne donne jamais aucune école. L'Afrique ne l'avait pas transformé. Elle avait révélé en lui la rigueur. Plus tard, lorsque mon père est venu vivre sa retraite dans le sud de la France, il a apporté avec lui cet héritage africain. L'autorité et la discipline, jusqu'à la brutalité. [...] Tout cela peut sembler anecdotique. Mais ces manières africaines qui étaient devenues sa seconde nature apportaient sans doute une leçon à laquelle l'enfant, puis l'adolescent, ne pouvait pas être insensible. (A, 112-113)

Le parricide qui avait fait entrer le fils dans son histoire ne l'avait pas dispensé de la névrose et de la souffrance que la haine, toujours aussi vive à l'égard du père, entretenait. Car ce parricide qui visait le père réel, celui que l'enfant connaissait, subissait, celui de qui le fils ne se croyait pas reconnu, n'avait donné lieu qu'à une culpabilité dont le premier roman de Le Clézio, *Le Procès-verbal*, raconte le terrible pouvoir d'annihilation. S'il a souvent rêvé d'un père idéal, imaginaire, qui apparaît furtivement dans ce petit livre et nous donne les belles images de « ce qui aurait pu être<sup>19</sup> », seul le travail pour reconnaître, voire créer ou recréer, l'objet *réel* d'une transmission que l'enfant ignorait avoir reçue peut faire advenir pour un fils le père symbolique qui tient en respect le père séducteur et violeur dont il faut se parer, avec lequel il faut rivaliser parfois toute une vie. Ce parcours nous apprend qu'un père est une énigme et que c'est aux enfants qu'il revient à un moment ou l'autre de le démythifier en retrouvant à travers les matériaux signifiants de son histoire ceux-là mêmes que nous avons, sans le savoir, fait nôtres.

---

19. « Il aurait fallu grandir en écoutant un père raconter sa vie, chanter des chansons, accompagner ses garçons à la chasse aux lézards ou à la pêche aux écrevisses dans la rivière Aiya il aurait fallu mettre sa main dans la sienne pour qu'il montre les papillons rares [...]. Mais à quoi bon rêver ? Rien de tout cela n'était possible. Au lieu de cela nous menions contre lui une guerre sournoise, usante, inspirée par la peur des punitions et des coups. » (A, 109-110)



\*

Ce petit livre me permet de faire entendre ce qu'il en est de la dette symbolique. Cette notion nous vient de la psychanalyse. Elle a été exposée par Jacques Lacan qui l'a dégagée des analyses de Freud<sup>20</sup>. Comme la violence symbolique, la dette symbolique renvoie à l'ordre symbolique qui est l'ordre du langage. Pour nous, humains parlants, le rapport au monde passe par la médiation du mot, de la représentation, du symbole représentant d'un pacte, et nous sommes pour ainsi dire redevables de cet ordre qui fonde l'espèce. Les mots, la langue, ne nous appartiennent pas, ils nous sont transmis, et le seul fait d'en hériter nous fait appartenir à un ensemble. C'est le symbole qui fait l'humain, et non l'inverse<sup>21</sup>. Cet ordre dans lequel nous entrons en naissant constitue notre environnement primordial duquel nous ne sortirons pas. L'énoncé de cette évidence vise à rappeler que la parole humaine règle les échanges avec le monde, et que cette parole, en amont des lois juridiques auxquelles elle oblige les sociétés humaines, est régie par des lois syntaxiques, métaphoriques, signifiantes qui nous font sujets, porteurs d'un nom, inscrits dans une généalogie, une histoire, une culture, un discours, un sexe.

Rappeler qu'on est d'abord parlé par ceux qui nous accueillent et qui nous nomment, avant d'être parlant, n'est peut-être pas inutile en cette époque où l'instrumentalisation des savoirs ne va pas sans une croyance renforcée en l'instrumentalité du langage. Car cette parole, je la reçois non comme un outil dont je dois me servir, mais seulement parce qu'elle m'est *adressée* ; et du seul fait qu'elle m'appelle à surgir dans le monde, elle constitue une atteinte à ma complétude. Que me veut l'Autre qui me parle ? Voilà la question d'où nous venons, appelés croyons-nous à répondre à une demande dont l'objet nous restera toujours obscur. Avec la parole vient l'exigence de la perpétuer, de la réinventer, de la transmettre comme un devoir de sens. C'est un legs universel avec lequel il faut composer pour devenir. C'est là la dette que nous avons tous à l'égard de la parole reçue.

L'impensable nous convie constamment à penser. De cela, nous devons aussi témoigner devant nos étudiants. Une question s'impose à chacun de nous : Qu'as-tu fais de la parole que tu as reçue ? Cette question appelle une histoire. Elle ne trouve aucune réponse dans tous les discours qui visent à me faire croire que c'est la société, les pouvoirs, l'institution, mes pairs qui doivent se soumettre à ma demande de reconnaissance, ni dans les discours qui appellent une identification de l'être à sa parole. Peut-être ai-je tort de croire que *L'Africain* de J. M. G. Le Clézio défie toutes les

---

20. Jacques Lacan, *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose*, (lecture de « L'homme aux rats »), Paris, Seuil, 2007.

21. « C'est le monde des mots qui crée le monde des choses. [...] L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme. » J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, op. cit., p. 276.

accusations d'appropriation culturelle, toutes les prétentions à une existence asexuée, sans filiation et sans dette symbolique à reconduire. Mais cette croyance me permet de tenir, et de rappeler l'importance vitale de la création, de l'imagination, et la nécessité de l'invention pour accéder à sa propre histoire, celle qui nous est donnée et que nous ne connaissons parfois que par bribes à moitié effacées ; une invention qui cependant assume de soutenir la passion – amour et souffrance – du signifiant.

« On a eu un petit instant comme ça un éclair de vérité avec la psychanalyse. Ce n'est pas du tout forcé que ça dure<sup>22</sup> ».

---

22. Jacques Lacan, « Intervention au congrès de Rome », *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, novembre 1975, p. 15.

# Le Maître et l'Esclave : le moment de conclure

Dany-Robert DUFOUR  
Philosophe

J'ai déjà beaucoup travaillé sur les modalités de subjectivation en les reliant à la problématique hégélienne, puis lacanienne, du *Maître* et de l'*Esclave*. Dans ces textes, je me suis efforcé de repérer les mutations de ce rapport au fil de l'Histoire et leurs modifications actuelles. La dernière mutation que j'ai enregistrée montrait que nous étions passés d'une condition subjective marquée par la névrose à une condition subjective marquée par la perversion.

Je revendique ces travaux, mais je voudrais cette fois tenter d'aller plus loin en écrivant un texte du point de vue du Maître actuel, le *Marché*. Instance que Friedrich Hayek, chef de file de l'École néolibérale de Chicago, présentait comme « le dessein supérieur » auquel l'Homme « doit obéir » (dans *Individualism and Economic Order*, Londres, Routledge, 1948). Que dirait donc ce « divin Marché » s'il venait à parler ? Je lui donnerai ici la parole, non pas, bien sûr, pour adopter le point de vue de ce Maître – mais pour donner à voir et à entendre sans fard son discours, dans sa littéralité. Que veut au juste ce dernier Maître en date dans l'Histoire humaine et quelles tactiques met-il en œuvre pour parvenir à ses fins ?

Ce changement de point de vue ne peut qu'entraîner une modification majeure dans mon écriture, c'est-à-dire dans l'énonciation même de ma recherche. Au sens où, après avoir longtemps parlé de lui, le Maître, en *troisième personne*, je voudrais désormais essayer de le faire directement parler en *première personne* – ce qui, évidemment, implique d'assumer une dimension fictionnelle, puisque ce déplacement me projette alors, en quelque sorte, « dans sa tête », pour en révéler les plans. Soit une sorte de fiction théorique pour montrer ce qui reste caché : le discours du Maître actuel et ses finalités stratégiques à l'époque de la fin de l'Histoire, en donnant ici à cette expression un sens post-hégélien, où l'Esprit, allant de dépassement en dépassement, pourrait aller jusqu'à se renier lui-même en basculant dans le post-humanisme.

On me fera probablement observer que surgit ici le risque de verser dans le complotisme. J'en conviens, c'est pourquoi j'ai cherché à m'en prémunir en prenant un maximum de précautions. Les « théories du complot » croient ou affectent de croire, en inventant au besoin des « faits alternatifs », qu'elles disent la vérité,

alors que la fiction que j'évoque vise à *ne* mettre en discours *que* des *faits contrôlés*, certes pas toujours facilement interprétables, mais dont la mise en série peut permettre de conjecturer ce qui pourrait venir demain. Une mise en série qui s'organisera ici autour de ce que Deleuze appelait, avec parfois un peu trop d'enthousiasme (comme on le verra bientôt), un *personnage philosophique* ou *conceptuel* (dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991). Dans l'histoire de la philosophie, on a connu, occupant cette fonction, Dionysos, le malin génie, Dieu, le Proletariat, Zarathoustra et bien d'autres... Ici, c'est donc le Maître cynique et triomphant de l'époque du Marché, que je voudrais mettre en exergue et faire parler.

Cette tentative s'inscrit dans la suite directe d'un précédent essai où j'ai repris un personnage créé par le cinéaste Fritz Lang il y a cent ans, le Dr. Mabuse, pour en faire un personnage philosophique. Cet être de fiction en disait beaucoup plus long sur la montée du nazisme entre 1920 et 1933 que bien des analyses strictement factuelles ou analytiques. Je voudrais donc persister dans ce genre, la fiction théorique, afin de montrer ce que veut le Mabuse de notre époque, le Marché, qui pénètre désormais toutes les activités humaines. Je le ferai en reprenant et en développant la conclusion de mon *Dr. Mabuse et ses doubles* (Arles, Actes Sud, 2020).

Il est clair que cette façon d'écrire de la philosophie est devenue peu académique et assez oubliée, mais elle a ses titres de noblesse – Diderot, Voltaire, Nietzsche, Orwell... Il me semble temps, pour tenter de vaticiner notre problématique proche à-venir, de l'expérimenter à nouveau.

Le plus grand secret consiste à tromper les hommes afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si *c'était pour leur salut*.

– Inspiré d'un passage de Baruch Spinoza emprunté au *Traité théologico-politique* (1670), Préface.

Périssent les faibles et les ratés ! Premier principe de notre amour des hommes. Au point même qu'il faut les aider à disparaître.

– Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist* (1888), Aphorisme 2.

Il est temps de conclure, cher petit – je veux dire cher « petit sujet » si curieux de savoir comment il a été assujetti et berné depuis les origines jusqu'à nos jours.

Par conclure, je veux dire nous séparer. *Rompre notre attelage*. Un divorce historial. Car, aujourd'hui, nous, les Maîtres, n'avons plus besoin de toi. C'est ainsi : nous sommes une élite à qui tout est permis. Ta force de travail, qui a permis de nous fournir, de l'esclavage antique à l'esclavage salarié, de quoi nous sustenter

et produire tous les biens matériels dont nous avons besoin pour que nous puissions nous consacrer entièrement à l'Esprit sous toutes ses formes, nous n'en avons plus besoin.

Aristote l'avait annoncé il y a deux mille cinq cents ans : si, un jour, « les navettes tissaient d'elles-mêmes [...], alors les ingénieurs n'auraient plus besoin d'exécutants ni les maîtres d'esclaves » (*Politique*, I, 4). Il n'a fallu attendre « que » deux millénaires et demi pour que la vision (ou la prévision) d'Aristote se réalise : aujourd'hui, les machines que nous avons conçues exécutent quantité de tâches « d'elles-mêmes ». Bientôt, plus besoin d'une force de travail humaine, sauf pour quelques « jobs à la con ».

Te voilà obsolète.

Le spectacle touche donc à sa fin. Exit les grands semblants que nous faisons défiler sous tes yeux ébahis pour te tenir en respect, te distraire et te soustraire à toi-même afin de te mettre à notre service. Voici venir l'heure du décillement et de l'aveuglante Vérité !

Une Vérité que je peux désormais te dire toute crue et sans détour, puisqu'à terme, je n'ai plus besoin de toi.

\*

Mais avant d'en venir à la conclusion, laisse-moi te conduire au fil d'un petit voyage dans l'Histoire, marquée par la succession de grands Sujets, ces fictions, qui se sont présentés à toi pour mieux te berner. Car je n'aurais jamais été le Maître si je n'avais été aussi le Maître de la représentation, capable de fabriquer des Idoles auxquelles tu as toujours été tenu d'obéir comme si elles existaient vraiment. Bien sûr, je n'aurais jamais pu construire ces grandes marionnettes sans le talent des demi-maîtres, les artistes, disposant de trucs narratifs, plastiques, théâtraux ou architecturaux, pour t'en imposer. Utiles, les artistes – à condition toutefois de toujours les tenir à l'œil pour leur signifier que ceux qui tirent les ficelles, c'est nous, pas eux.

Cela dure ainsi depuis la nuit des temps. Le grand Sujet, ce fut, entre autres, le Totem, les dieux (du polythéisme), le Dieu (du monothéisme), le Roi (de la monarchie absolue) et, pour finir, le Marché. Tu n'imagines pas, petit comme tu es, les trésors narratifs qu'il a fallu utiliser pour construire ces instances destinées à t'en imposer.

À quoi donc servaient ces grands Sujets ? À t'assujettir, bien évidemment. Car il y a Sujet et sujet. Prière de ne pas confondre. Le grand Sujet correspond à l'être *a se*, celui qui prétend s'autoriser de lui-même. Ce qui a produit autant de grandes figures d'autorité, destinées à faire en sorte que tu deviennes leur sujet (cette fois, au sens latin du terme *subjectum* qui réfère à l'être *ab alio*, soumis et assujetti à autrui, en l'occurrence au dit grand Sujet). Car, mon pouvoir de Maître, vois-tu, ce n'est pas seulement le biopouvoir, qui s'exerce sur ton corps pour le contraindre par la force,

c'est aussi et surtout le psycho-pouvoir qui s'applique sur ton esprit de petit sujet pour le subjuguier grâce à ces grands épouvantails. En fait, c'est par là que je t'ai toujours tenu.

C'est ainsi que moi, le Maître, j'ai toujours pu subsister et perdurer au fil de l'Histoire alors que tes révoltes contre moi n'ont cessé de gronder. Comment ? En misant sur ta crédulité de petit sujet grâce à des promesses de salut et de rédemption faites par ces grands Sujets... qu'ils ne pouvaient évidemment pas satisfaire. Veux-tu quelques exemples ?

Prends le petit sujet de la *Physis*, le polythéisme grec, au fondement de la culture occidentale. Lorsque tu fus ce petit sujet, tu étais la marionnette de dieux multiples aux volontés illisibles, voire contraires, et tu t'es retrouvé alors aux prises avec un destin obscur que tu devais sans cesse essayer de lire et d'interpréter. Et c'est là qu'on t'a servi l'*oracle*. Souviens-toi d'Œdipe. Il consulte l'oracle de Delphes pour déchiffrer son destin crypté et c'est pour éviter que l'oracle obtenu ne s'accomplisse (tuer son père et épouser sa mère) qu'il s'enfuit de chez ceux qu'il prend pour ses vrais parents (alors que le roi et la reine de Corinthe ne sont que ses parents adoptifs). Pour rencontrer qui ? Celui qu'il ne sait pas être son père, Laïos, qu'il tue. Puis celle qu'il ne sait pas être sa mère, Jocaste, qu'il épouse. L'oracle est donc un énoncé à double détente. Toi, tu veux croire qu'il t'éclaire – du coup, pour peu que tu le comprends, tu fais tout pour y échapper. Mais c'est justement quand tu fuis la sentence de l'oracle que l'oracle s'accomplit. Te voilà donc inéluctablement *pris*, cher petit, dans le jeu des dieux. Il fallait bien que tu comprends que toi, mortel, tu n'étais que le jouet de forces qui te dominaient de toute part, celles des dieux immortels. Et que ton seul salut, c'était d'obéir aveuglément à ce drôle de grand Sujet, collectif et contradictoire, les dieux, puisque, plus tu voudras déchiffrer ton sort, moins tu le comprendras. Ainsi fut scellé ton destin – *tragique* et néanmoins *comique* – de petit sujet des polythéismes.

Réfléchis maintenant à ta condition de petit sujet des monothéismes. Tu as été celui à qui le grand Sujet d'alors, Dieu, a promis l'entrée, après ta mort, dans la vie éternelle *pour peu que* tu respectes ses Commandements. Une habile façon de te tenir dans les règles édictées, sans quoi la magnifique promesse d'éternité faite au mortel qui tu es ne se réaliserait pas. Certes, la ficelle était un peu grosse, mais elle a fonctionné dans la mesure où la promesse continue d'être opérante tant qu'il n'est pas démontré qu'elle est fautive et mensongère. Elle était d'ailleurs si bien tournée que même un esprit supérieur comme Pascal y a cru puisque son fameux pari prouve, non pas que Dieu existe, mais qu'il vaut mieux, comme dans un jeu de cartes, aléatoire comme le tric-trac, parier sur Lui *au cas où...* Rien d'étonnant donc à ce que ce pari, hautement hasardeux, soit exactement celui que continue de faire beaucoup de tes amis, les petits sujets – d'autant que, à ma connaissance, aucun d'entre vous, en deux mille ans, n'est jamais revenu de là-haut pour dire aux autres « Y'a rien après, ils nous ont roulés ». Superbe entourloupe fonctionnant à la transcendance – « tu iras

là-haut » – qui scelle ton destin de petit sujet des monothéismes mourant défait avec l'espoir rivé au cœur que ses plus beaux jours sont devant lui.

Je conclus ce petit voyage rétrospectif par la dernière promesse en date qui te fut faite. Je n'ai pu construire au XVIII<sup>e</sup> siècle le *Marché* de l'époque du capitalisme industriel, comme grand Sujet moderne, qu'en formulant la plus invraisemblable des promesses. Alors que tu étais, comme esclave antique, serf ou esclave salarié, indigent depuis toujours, je t'ai promis l'accès à la richesse (c'est ce que dit Adam Smith dès le titre de son grand ouvrage, *La richesse des nations*) dès lors que tu acceptais les lois du Marché. Tu y as cru parce que tu n'as jamais compris que nos belles promesses n'ont jamais engagé que ceux qui, comme toi, les écoutent. Aujourd'hui, trois siècles après que cet horizon radieux de richesse te fut offert et alors que le Marché triomphe, la fortune cumulée des 1 % les plus riches de la planète (80 millions de personnes) est *deux fois plus élevée* que la richesse de 90 % de la population mondiale (7 milliards d'individus), cependant que la moitié de l'humanité vit avec un revenu de 5 dollars par jour. Aujourd'hui, je suis donc des milliers de fois plus riche que toi. Bref, tu es tombé dans cette nouvelle entourloupe fonctionnant à *l'immanence* cette fois – « tu triompheras ici-bas ». Le plus beau est que beaucoup de tes petits amis croient encore à cette promesse de richesse, ce qui me permet de les tenir... dans la pauvreté, bien sûr, et l'aliénation au Marché.

\*

Eh bien, aujourd'hui, c'est une cassure dans cette condition subjective, marquée par la division entre grand Sujet et petit sujet, que je t'annonce. Bref, tu vas sortir de la condition de névrosé à laquelle tu étais contraint puisque mes grands Sujets te maintenaient dans la limite de l'acceptable et de l'inacceptable. Ce qui te forçait, lorsque tu désirais ce que le grand Sujet ne voulait pas que tu désires, à refouler ce désir. Un refoulement qui ne pouvait que ressortir sous d'autres formes, parfois pathologiques, parfois plus ou moins artistiques, souvent à ta propre surprise. Avec le Marché néolibéral, c'est le dernier tournant avant ta fin annoncée. Sous cette forme, le grand Sujet n'est plus répressif, mais incitatif. Fais désormais ce que tu veux puisque je desserre les anciens liens de la subjugation. Autrement dit, demande ce que tu veux et le Marché mettra à ta disposition tous les objets manufacturés, services marchands ou phantasmes sur mesure possibles afin de satisfaire tes appétences pulsionnelles. *Just do it !* Tu seras donc moins névrosé et plus *borderline*, voire schizo. Le pendant de cette licence que je te donne, c'est que je vais progressivement te laisser à ton destin qui est de n'en avoir aucun. Tu vas donc entrer dans la période douloureuse de la désidération. C'est pourquoi, pour préparer ce tournant historial, ô combien décisif, j'ai jugé que tu méritais bien quelques bons anesthésiants pour te calmer des affres du manque de l'ancien grand Sujet répressif et te reposer des excitations permanentes causées par les infinies sollicitations du nouveau Sujet incitatif, le Marché.

Je te prépare à ce tournant depuis un certain temps. C'est ainsi que, pendant ces cinquante dernières années, j'ai été bien bon de te mettre sous narcose grâce au *tittytainment*. C'est là un mot-valise qui combine *tits*, un terme d'argot américain qui désigne les seins on dirait en français, les « nichons » – et *entertainment* (« divertissement »). C'est Zbigniew Brzezinski, fondateur de la Trilatérale, qui a inventé ce terme génial – peut-être sais-tu que la Commission trilatérale, est une organisation privée créée en 1973 à l'initiative des principaux dirigeants du groupe Bilderberg et qu'elle réunit les meilleurs des Maîtres du monde, quelques centaines, dans tous les domaines. Avec le *tittytainment*, Zbigniew *The Big New* proposait de fournir un cocktail sédatif de divertissements abrutissants, à l'occasion un peu cochons, en vue de maintenir la bonne humeur de la population frustrée de la planète Terre – toi et tes congénères, les êtres désespérés, angoissés et névrosés. La télévision fut donc pendant cinquante ans notre arme absolue pour prendre le pouvoir dans vos foyers et y faire entrer nos objets et services complaisamment relookés par Bernays et compagnie en vue de vous faire croire que vous satisfaisiez ainsi vos désirs les plus fous, dans l'ambiance obscénisante et infantilissante que vous aimez tant – la télévision berlusconienne en Italie et TV Globo au Brésil resteront des must en ce domaine.

Je t'ai ensuite doté du téléphone portable, cette merveilleuse petite prothèse communicante de poche, qui te donne l'impression d'une liberté sans pareille. Grâce à lui, tu peux commettre ton insipide blabla où tu veux, quand tu veux, avec qui tu veux (fût-il aux antipodes) et tu peux accéder à tous les réseaux très sociaux (que je contrôle) pour t'exprimer à loisir en cliquant et re cliquant sur le fameux bouton « *like* ». Sais-tu, petit, qu'avec une dizaine de « *like* », un bon algorithme peut comprendre ton profil psychologique mieux que ton propre collègue de bureau ; qu'avec soixante-dix « *like* », la machine les cerne mieux que ton ami ; qu'avec cent cinquante « *like* », elle dépasse la perception d'un membre de ta famille ; qu'avec trois cents « *like* », elle excède la compréhension de ton propre époux ou épouse. Et comme tu n'arrêtes pas de cliquer et de « *liker* », nous sommes devenus capables d'anticiper tes réactions devant n'importe quel événement et donc de savoir, dans la plus pure tradition behavioriste ou comportementaliste, exactement quoi te dire (grâce aux messageries instantanées) pour les modifier à ton insu ?

Tu ne le sais pas, tu te crois libre, mais tu es profondément sous dépendance. Moins névrosé et plus *borderline*, te disais-je, mais aussi plus *addict*. La preuve : il suffit de te priver de cette petite prothèse et te voilà plongé dans les affres du manque.

Tout cela est excellent pour moi, le Maître, car c'est par ce petit engin, synonyme pour toi de liberté absolue, que je peux à tout instant savoir où tu es, ce que tu fais, ce que tu regardes, ce que tu penses, ce que tu dis et à qui. Hier, on t'a fait croire, pour te tenir, que Dieu pouvait te voir partout. Aujourd'hui tes organes sont sous ma surveillance : ceux de la vue, de l'ouïe, du dire. C'est dans nos belles démocraties que se réalisent les rêves les plus fous du NKVD, de la Guépéou, du KGB et de la Gestapo



réunis. Mon contrôle sur le troupeau est absolu<sup>1</sup>. Même programme pour l'Internet, une toile qui porte bien son nom d'araignée. Avec toutes ces données recueillies, je peux te gaver de produits formatés selon les appétences que j'ai fait créer en toi et je peux sonder tes reins, ton cœur et ton cerveau pour guetter et même prévenir l'apparition de mauvaises idées. Bien sûr, il en est parmi vous qui se croient plus malins que les autres et qui ont prétendu dévoiler nos procédés hautement sophistiqués de contrôle de la multitude. Mais dis-moi, cher petit sujet libre, où sont-ils aujourd'hui tes bons amis, les Assange ou les Snowden ?

\*

Mais, je ne t'ai pas encore dit ce dont je suis le plus fier. J'ai réussi à monter la plus belle des ruses de l'histoire qu'ait connue l'époque actuelle, celle de la postmodernité<sup>2</sup>. J'ai en effet réussi à utiliser des pensées agissant dans l'Histoire récente, étrangères, voire contraires à mes visées, pour les mettre au service de mes propres buts.

Pour te faire bien comprendre ce dans quoi tu es désormais pris, je repartirai de l'année 1968, *annus horribilis* partout dans le monde, avec ses cortèges contestataires mettant le feu à la Bourse, détruisant nos institutions et aboyant *urbi et orbi* pour clamer l'égalité entre les hommes. Puisque ça flambait, il nous a fallu remiser un temps les psycho-pouvoirs et ressortir les biopouvoirs, ceux qui s'appliquent directement sur les corps récalcitrants. Les plus frimeurs d'entre vous prétendaient alors qu'ils donnaient de grands coups de tête contre les matraques. On aurait dit que ces jeunes chiens fous aimaient ça. Notre police et notre armée les ont donc exaucés. Certes, ces forces sont très utiles dans les périodes de crise, mais à long terme, c'est coûteux et trop visible. Les utiliser ostensiblement risque de braquer durablement une partie des populations et d'amoindrir notre pouvoir. Dès que possible, il faut en revenir aux psycho-pouvoirs.

Ce fut une très longue épreuve que de t'amener, toi et tes amis, les jeunes forcenés postmarxistes et autres libertaires, à vous désinvestir du social et du politique pour vous surinvestir dans le singulier et l'individuel. Aujourd'hui, c'est plié : dans les pays les plus puissants, ceux qui donnent le la, il y a de moins en moins de combats collectifs et de plus en plus de combats individuels. On a quitté l'universel qui produisait d'éternels débats sur les meilleurs moyens d'atteindre l'égalité dans le monde entre les hommes et les femmes, entre les Noirs et les Blancs, entre les riches et les pauvres, et je ne sais entre qui et qui encore...

---

1. Cf. Shoshana Zuboff, *L'âge du capitalisme de surveillance*, Paris, Zulma, 2022.

2. Voir Dany-Robert Dufour, « La *French Theory* comme ruse de l'histoire postmoderne », *Cahiers Société*, n° 4, Université du Québec à Montréal, 2022.

\*

C'est là que j'eus la suprême habileté de m'appuyer sur les grands penseurs français de l'époque, très écoutés par tes amis, les jeunes enragés d'alors, afin d'en faire une synthèse à ma façon, appelée la *French Theory*, dans le but de t'attraper et de te mener par le bout du nez vers la dérévolution que je souhaitais. Ils furent trois, ces penseurs : chacun, en bon philosophe, pensait par lui-même ses propres objets, indépendamment des autres. Et aucun ne savait qu'il allait sortir de leurs travaux respectifs une synthèse américaine dans laquelle, peut-être, aucun ne se serait entièrement reconnu.

Commençons par Derrida. Il voulait ébranler les fondements de la métaphysique occidentale, en vue, très probablement, de miner le terrain sur lequel reposaient nos grands Sujets. Il entreprit donc d'aller vers une nouvelle culture, en fissurant les textes fondateurs de l'Occident. Comment ? En identifiant les grandes dichotomies fondatrices du grand récit occidental : *logos/pathos*, âme/corps, même/autre, bien/mal, voix/écriture, signifiant/signifié, présence/absence, intelligible/sensible, masculin/féminin, nature/culture, sujet/objet, passé/présent, humanité/ animalité, etc. Puis en montrant que, dans la métaphysique classique, il existait un terme valorisé dans ces dichotomies. Et enfin en préconisant la destruction du rapport de domination entre ces deux termes de sorte que, par exemple, l'intelligible ne puisse plus primer sur le sensible, le père sur le fils, le masculin sur le féminin, l'humanité sur l'animalité...

Continuons avec le premier Foucault, le pourfendeur des institutions par lesquelles l'État, honni du philosophe, prétendait instituer les individus en citoyens, avec des droits et des devoirs. Il faut détruire ces institutions, dira Foucault, car elles sont oppressives : « La prison, écrira-t-il, ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons<sup>3</sup>. »

Passons à Deleuze. Lequel a emprunté au Dr. Guattari, psychiatre et psychanalyste, une géniale idée : tous les petits sujets étant peu ou prou fous, leurs délires ne doivent pas être soignés, mais amplifiés car cette maladie est en fait le remède. Plutôt donc que de vous soigner – ce qui est impossible – mieux vaut encourager vos délires. Deleuze a donc préconisé un devenir schizo et minoritaire postmoderne en lieu et place du devenir critique et majoritaire moderne issu de Kant.

Et terminons par le second Foucault, celui qui s'est interrogé sur le sort des pratiques minoritaires alors réprouvées qu'il a découvert dans les années 1970 (qu'il a appelé des « contre-conduites ») comme les pratiques S-M dans les clubs homos de San Francisco dans les années 1970, la prise de LSD à Zabriskie Point dans la Death Valley et d'autres pratiques alors limitées<sup>4</sup>.

---

3. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 229.

4. Cf. Daniel Zamora et Mitchell Dean, *Le dernier homme et la fin de la révolution. Foucault après Mai*

Il était tentant de partir de ces trois pensées et d'utiliser les campus américains pour les reconfigurer complètement en en donnant une synthèse sidérante. C'est cela qui s'est appelé la *French Theory*. Derrida ne savait pas que moi aussi, le Maître, je voulais en finir avec les fondements de la métaphysique occidentale pour prendre un tournant historial. Le premier Foucault ne savait pas que moi aussi, le Maître, je voulais en finir avec l'institution des petits sujets moyennant l'existence de grands Sujets, afin d'aller vers une désinstitutionnalisation de ces petits sujets, puisque je n'en avais plus besoin. Deleuze ne savait pas qu'il allait me rendre un immense service en proposant aux soixante-huitards une alternative à leur rêve de devenir prolo, en y substituant un devenir schizo. Engageant ainsi les contestataires à quitter leur position critique pour devenir de bons *borderlines*, surfant à mort sur les flux : *hackers, traders...* – des profils hautement appréciés par le nouveau capitalisme financier et numérique que je mettais alors en place. Bref, le nomadisme cher à Deleuze m'a aidé à créer une nouvelle modalité de subjectivation échappant aux grandes dichotomies anciennement fondatrices de l'identité (ce qui consonnait avec Derrida et sa pensée de la « différance » promouvant des significations ambiguës) et m'a permis de construire le néo-sujet du néolibéralisme : ni homme ni femme, ni fils ni père, ni homme ni animal, mais le lieu d'un devenir anonyme, indéfini, multiple (« une meute »), éminemment adaptable à tous les flux.

Mais, c'est le second Foucault, ce penseur extraordinaire, qui m'a soufflé la réponse décisive. Il a tout simplement vu dans le néolibéralisme l'occasion historique pour introduire les pratiques minoritaires alors réprouvées qu'il affectionnait, dans le jeu des échanges économiques et sociaux.

Vous voyez qu'à l'horizon d'une analyse comme celle-là [Foucault vient de présenter la nouvelle loi néolibérale permettant à tout le monde de « jouer »], ce qui apparaît, ce n'est pas du tout l'idéal ou le projet d'une société exhaustivement disciplinaire dans laquelle le réseau légal, enserrant les individus, serait relayé et prolongé de l'intérieur par des mécanismes, disons, normatifs. Ce n'est pas non plus une société dans laquelle le mécanisme de la normalisation générale et de l'exclusion du non-normalisable serait requis. On a au contraire, à l'horizon de cela, l'image ou l'idée ou le thème-programme d'une société (...) dans laquelle il y aurait une tolérance accordée aux individus et aux pratiques minoritaires (...) et enfin dans laquelle il y aurait une intervention qui ne serait pas du type de l'assujettissement interne des individus<sup>5</sup>.

---

68, Montréal, Lux, 2019.

5. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, EHESS-

La boucle était bouclée. Foucault, le penseur révolutionnaire, rend ici les armes devant mon propre maître, Hayek, le fondateur de la Société du Mont-Pèlerin, secte néolibérale qui allait conquérir le monde à partir des années 1980. Lequel avait théorisé, dès 1948, que la nécessité de faire en sorte que les petits sujets, fussent-ils opposants ou porteurs de pratiques minoritaires, s'adaptent aux progrès que le Marché, ordre supérieur et indiscutable, imposait :

L'homme dans une société complexe ne peut avoir d'autre choix que de s'adapter à ce qui lui apparaît comme les forces aveugles du processus social et d'obéir aux ordres d'un dessein supérieur<sup>6</sup>.

\*

Tu comprendras, petit, que si tu ajoutes la fracturation de la métaphysique classique par Derrida, le devenir mineur de Deleuze, les pratiques minoritaires de Foucault et le culte du Marché de Hayek, tu as de bonnes chances d'obtenir, sur fond d'apparition d'un État postmoderne au service du Marché, destructeur de l'État-providence moderne, une économie de marché totale (atteignant jusqu'à l'intime), fondée sur l'auto-transgression permanente, doublée d'une culture agressive générant des ghettos identitaires dépolitisés, chacun indexé sur un devenir mineur. Car chacun clame désormais dans son coin « Je suis Noir », « Je suis musulman », « Je suis juif », « Je suis vegan », « Je suis femme », « Je suis homosexuel » ou « Je suis trans »... Aujourd'hui, c'est même une course à qui sera le plus minoritaire qui s'est engagée. Excellente nouvelle. Voilà qui renouvelle notre vieux principe « Diviser pour régner ». Les Latins proclamaient le « *Divide ut regnes* » ; Machiavel, le « *Divide et impera* » ; et moi, le Maître actuel, je redécouvre que semer la discorde parmi ses opposants en créant autant de ghettos identitaires qu'il en faut pour continuer de régner constitue la meilleure des stratégies.

\*

Cependant, je sais qu'il faut absolument offrir aux petits sujets des perspectives car, angoissés comme ils sont, ils rêvent toujours d'un avenir, un au-delà, qu'ils n'auront jamais. Et, de fait, comme je suis en train de l'expliquer, nous n'avons plus d'au-delà à t'offrir, hormis le Marché supposé satisfaire toutes tes appétences immédiates. Du coup, dans l'attente de régler ton sort, nous t'avons rabattu vers un en-deçà susceptible de t'occuper d'ici là. Une pratique minoritaire justement, appelée à proliférer. Nous avons donc servi aux résidents des différents ghettos séparés une question

---

Gallimard-Seuil, 2004, p. 265.

6. Friedrich Hayek, *Individualism and Economic Order*, Londres, Routledge, 1948, p. 24.

introspective et intime. Il fallait qu'elle soit assez transgressive, c'est-à-dire d'allure foucaldienne, pour être bien entendue : « Et toi, que dirais-tu si je t'offrais de sortir de ta condition sexuée en te permettant de choisir ton sexe ? »

Certes, c'est là une question un tantinet sournoise puisqu'elle sous-entend que le sexe qui échoit à chacun n'est pas un donné et qu'il pourrait donc le choisir à sa guise. Quelle promesse alléchante – fausse, bien sûr, parce que ce que tu peux effectivement choisir, ce n'est pas ton sexe (relevant du réel), c'est ton genre (relevant de l'imaginaire et du symbolique). Tu nais en effet, sauf accident rarissime (une naissance sur 30 000) homme *ou* femme au sens où tu possèdes *ou* non le gène SRY (de l'anglais *Sex-Determining Region of Y chromosome*), lequel est un gène architecte situé sur le bras P (court) du chromosome Y en position Yp11.31. C'est ce gène SRY qui est responsable du développement des gonades indifférenciées en testicules. Si tu l'as, tu es un homme XY, sinon, tu es une femme XX. Je te passe les très rares cas de mâles XX, mais avec une translocation du gène SRY, toujours opérant, ce qui conduit à un phénotype masculin malgré le caryotype féminin. De même que les très rares cas de femmes XY qui, elles, auront un gène SRY, mais alors non fonctionnel puisque toujours porteur d'une mutation ponctuelle. Bref, ce sont là des exceptions qui ne font que confirmer la règle : on naît homme ou femme<sup>7</sup>. Tu vois que je connais et reconnais les bonnes vieilles lois de la biologie.

\*

Et c'est justement parce que je les connais que je veux t'offrir la possibilité sidérante de les subvertir, te hissant du même coup dans la peau du grand révolutionnaire que tu as toujours rêvé d'être. Nouvelle entourloupe. Comment la monter ? C'est simple. Ta condition, je la connais, elle est double. Tu n'es pas seulement un être vivant, homme *ou* femme donc, mais tu es aussi un être parlant. Aristote l'avait de longtemps repéré : dans la *Politique*, Livre I, il dit qu'il n'y a certes pas de grandes différences entre l'animal domestique et l'esclave – car tout cela, dit-il, c'est du bétail –, sauf que le premier est un *tetrapodon* (« qui a quatre pieds ») cependant que le second est un *andrapodon* (littéralement « qui a des pieds d'homme ») – ce qui change tout puisque ce dernier parle. C'est très embêtant pour nous, mais c'est ainsi. Tu parles et tu peux donc dire, n'importe quoi de préférence, notamment, concernant cette affaire, que tu es tombé du mauvais côté, celui où la loterie génétique t'a déposé à la naissance. Bref, tu peux parfaitement naître femme, mais rien ne t'empêche de te dire ensuite que tu aurais préféré être un homme. Ou l'inverse.

---

7. Les femmes XY représentent 1/10 000<sup>e</sup> des naissances et les mâles XX, 1/20 000<sup>e</sup> des naissances (soit 0,005 % des individus). Quant aux cas d'hermaphrodisme vrai, ils sont encore plus rares : 1/30 000<sup>e</sup> des naissances (cf. document de l'École Normale Supérieure de Lyon, ; en ligne <<http://acces.ens-lyon.fr/biotic/procreat/determin/html/chromsex.htm>>).

Et si tu te retrouves dans ce cas de figure, tu auras deux solutions possibles. Dans un petit nombre de cas, toi, homme, afin d'avoir tous les autres hommes pour toi, tu vas tuer imaginairement toutes les femmes en vivant dans une communauté monosexuelle de mâles (les *bikers*, les « clones moustachus », les bodybuildés ou... les curés<sup>8</sup>). Ou alors, comme dans la plupart des cas, tu vas, ta vie durant, te parer de 20, 50, 100 ou 200 % de traits empruntés à l'autre sexe. Alors, au minimum, tu lèveras l'auriculaire de façon plus ou moins ostentatoire et, au maximum, tu porteras la panoplie complète de la *drag queen* – je te laisse, sachant ton imagination féconde en la matière, inventer tous les degrés possibles et imaginables entre les deux.

Tu vois que j'ai l'esprit large car je ne dis pas que cela est bien ou mal, mais seulement que c'est ainsi. Bref, rien de moral ou d'amoral là-dedans – laissons ces sottises aux névrosés de l'ancien monde. L'homosexualité est un pur effet logique de la double condition d'*Homo sapiens* : il vit (et est donc nécessairement mâle ou femelle), mais, comme il parle, il peut signifier, secrètement ou publiquement, qu'il n'accepte pas les conséquences sociales de son état biologique. Cela a existé depuis les origines. C'est pourquoi le genre existait bien avant qu'on ne crée des études de genre puisque cela est arrivé chez tous les petits sujets de tous peuples du monde depuis la nuit des temps. Je te rappelle pour mémoire, qu'outre les travelos européens, on connaît les Hijra de l'Inde, les Fa'afafine de Polynésie, les Kathoey de Thaïlande, les Sworn Virgins des Balkans, les Akava'iné maoris, les Burnesha d'Albanie, les Bakla des Philippines, les Winkte Sioux d'Amérique, les Muxe du Mexique et bien d'autres. Cette tendance hom(m)o-érotique de l'homme s'explique très bien par la thèse centrale de Lévi-Strauss développée dans *Les structures élémentaires de la parenté*<sup>9</sup>. Où il dit que l'échange des femmes, marquant le passage de la nature à la culture, a aussi fourni le moyen de lier les hommes entre eux. Comme il fallait bien un Maître pour régler ces échanges, je me suis acquitté de cette tâche, et il en est résulté que chaque sujet mâle de mon clan, dans ses relations conscientes, a pu s'afficher allié à une femme... tout en étant inconsciemment relié aux autres mâles de ce clan. Je dirai ici : relié... et plus, si affinités. Jusqu'à devenir, de temps à autre, hom(m)o-sexuel. Tel fut donc ton sort. Obligé d'être un homme pour une femme, mais pouvant à l'occasion chérir certains traits de tes semblables.

Pour le dire autrement : il n'y a que deux sexes, mais il y a mille genres car tu peux alors varier à l'infini les façons de montrer que tu es relié à ceux de ton sexe, signifiant par là que tu n'es pas tout à fait celui ou celle que l'on croyait : en faisant un peu ou beaucoup le travesti, l'homophile, l'inverti, le pédéraste, l'uranien, le sodomite, le berdache, la *drag king*, la *drag queen*, la *queer*, l'androgynie, le transformiste, le *XX boy*, le *boyz*, le *new half*, la *shemale* – j'en passe et des meilleur(e)s puisqu'il y a

---

8. On sait aujourd'hui que le clergé a longtemps accueilli nombre d'homosexuels. Voir le livre-enquête de Frédéric Martel, *Sodoma. Enquête au cœur du Vatican*, Paris, Robert Laffont, 2019.

9. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* [1949], Paris/La Haye, Mouton, 1967.

mille et une façons de jouir, susceptibles de s'épanouir en autant de genres possibles. Cette condition, la tienne, durera ainsi tant que le transhumanisme ne sera pas passé par là pour régler définitivement la question et délivrer définitivement le vieil *Homo sapiens sapiens* que tu es, du tourment du sexe.

Je résume : tu peux choisir ton genre, mais tu ne peux pas choisir ton sexe<sup>10</sup>. Car c'est donné d'avance. La preuve : un transsexuel mâle, après une opération dite de transition vers le sexe femelle, restera avec le gène SRY au fond de ses cellules, qui détermine une fois pour toutes son sexe mâle avec toutes ses implications, notamment qu'il n'aura pas de menstruations et qu'il ne pourra jamais porter un enfant comme une femme. Quant à la transsexuelle femelle réassignée en mâle, elle (ou il) ne disposera pas du gène SRY et, faute d'organe fonctionnel, « iel » ne connaîtra jamais l'érection spontanée qui caractérise la sexualité d'un homme et sera réduite à actionner une prothèse pénienne avec une pompe dissimulée dans l'un des testicules reconstruit. Ce qui contrevient à ce que le poète dénommé Brassens a de longtemps remarqué : « La bandaison, papa, ça ne se commande pas. » Autrement dit, l'homme est celui qui doit faire avec ce que Montaigne appelait :

l'indocile liberté de ce membre qui se manifeste de façon si inopportune lorsque nous n'en avons que faire et [qui] défail[e] de besoin. (*Essais*, I, 20).

Ajoute à cela, petit, que pomper n'est pas éjaculer – je veux dire que la pompe pénienne, même frénétiquement agitée, ne mènera jamais à ce spasme de la « petite mort » qui, si j'ai bien lu Bataille, définit spécifiquement la jouissance masculine. De même, je n'ai nulle part lu qu'un homme réassigné en femme puisse connaître la « jouissance autre » de la femme. Celle qui peut se passer de l'organe, au sens où elle peut jouir sans qu'on la touche – si tu veux savoir de quoi je parle au juste, je te recommande de lire les écrits de Teresa de Jesús de Ávila<sup>11</sup>.

\*

Pendant longtemps, nous, les Maîtres, avons assumé cette fatalité biologique, deux sexes, en faisant en sorte que l'un soit soumis à l'autre. Notre grand Sujet de l'ordre religieux, installant un Dieu-le-Père tout-puissant, a ainsi instauré un système patro-centré impliquant la dominance du Père sur le fils et de l'homme sur la femme. Quel bel ordre : des petits sujets hommes soumis au grand Sujet et des femmes soumises aux hommes. C'était là l'époque bénie qui te classait obligatoirement comme homme *ou* comme femme. Sachant qu'à ceux, dont je viens de parler, qui

---

10. Cf. Dany-Robert Dufour, *Le phénomène trans. Le regard d'un philosophe*, Paris, Le Cherche Midi, 2023.

11. Cf. Thérèse d'Avila, *Vie écrite par elle-même* [1559], Paris, Seuil, 1995.

échappaient à ce classement, notre grand Sujet d'alors disait en substance : « Faites ce que vous voulez, mais dans le placard. Et restez-y bien enfermés pour vous adonner, en coulisse, à vos plaisirs défendus. Sinon gare ! »

\*

Cependant, puisque nous, les Maîtres, sommes de grands révolutionnaires, nous avons fini par défaire l'ordre religieux *patro-centré* (Dieu-le-Père comme grand Sujet), qui était devenu très lourd à gérer (politiquement, symboliquement et économiquement), pour passer à un ordre marchand *pas trop centré* (avec le Marché comme nouveau grand Sujet), générant de bien meilleurs retours sur investissement (des R.O.I. « *Return On Investment* »). De fait, cela a produit un triple effet.

Premièrement, la chute de l'autorité du Père sur le fils a été une aubaine pour le Marché : elle a permis, comme l'avaient prévu nos *marketing men*, de s'engouffrer « dans la fragilité de la famille et de l'autorité pour installer des marques comme nouveaux repères<sup>12</sup> ». Plus de Père ? *Don't worry* : les marques seront des re-pères ! Et cela a parfaitement réussi si tu considères le nombre de jeunes veaux désormais estampillés par le Marché et fiers de l'être, c'est-à-dire dûment *marqués au fer rouge du logo des marques* (qui portent bien leur nom), puisqu'ils les exhibent crânement. Bref, bons comme nous sommes, nous avons libéré ces pauvres enfants de la tyrannie de l'ordre paternel.

Deuxièmement, l'ordre marchand décentrant l'ordre religieux nous a permis de faire en sorte que les femmes deviennent des prolétaires comme les hommes. Elles sont donc en train de quitter la soumission à l'homme – tu vois comme nous sommes généreux – pour entrer dans celle du Marché.

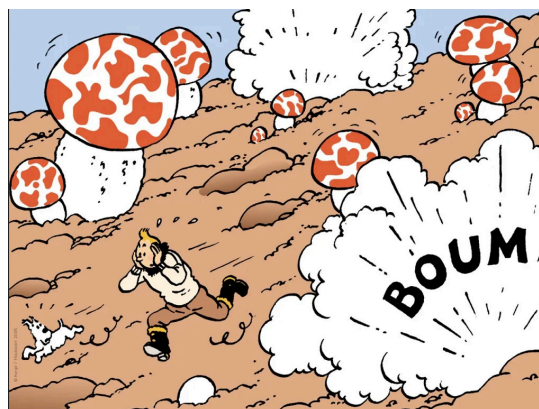
Troisièmement, dans l'ordre ancien, toi, homme, tu étais voué à contrôler les femmes et notamment l'accès à leur sexe. Jusqu'à devenir... le roi des cons. Un magnifique destin que tu as assumé avec brio. Cependant, comme tu l'as sûrement remarqué, pour se dérober à cette mainmise mâle sur leur utérus, les femmes n'avaient alors d'autre choix que de le rendre voyageur. Avec un tel hystère baladeur, elles devinrent hystériques (du grec *hustera*, « utérus ») ce qui leur permit de jouir ailleurs que là où tu les coinçais. Or, grand roi, te voilà destitué par le Marché. Fais donc la femme si cela te chante. Tu n'as plus besoin de te cacher dans le placard pour les plaisirs interdits. *Now, you must come out of the closet* ! Même que, des fois, tu sors tellement loin que tu ne sais plus où tu habites (en lacanien, on dirait « tu ne sais plus où tu as... bite »). Au point que, non seulement, tu veux faire la femme. Mais être la

---

12. Brochure présentant le colloque de l'Institute for International Research qui s'est tenu à Paris les 26 et 27 février 2002, intitulé : « Adoptez une communication ciblée pour toucher l'enfant au cœur de son univers ».



femme. Prendre leur con. T'inventer un devenir con. Eh bien, ça tombe bien. Car le Marché peut désormais t'offrir de devenir qui tu veux. Y compris femme, si toi, homme, le désire ! Ou le contraire. En offrant ainsi aux femmes une belle revanche : une bite bien à elle. Beaucoup mieux que l'ersatz – une cigarette – proposé par Bernays<sup>13</sup>. Non, une vraie, gonflable à volonté. À moins que, comme dans *L'étoile mystérieuse*, le champignon explose.



(c) Hergé/Tintinimagination 2023

Ne vas pas en déduire, petit, que moi, le Maître actuel, ayant construit le Marché comme horizon indépassable, je sois devenu bête au point d'avoir oublié les leçons de biologie humaine de la classe de troisième. Non, je sais et nous savons parfaitement qu'il y a deux sexes et qu'on ne peut pas passer de l'un à l'autre. Mais, comme nous sommes vraiment méchants (mabusiens), nous avons décidé – plus c'est gros, mieux ça passe auprès des petits sujets – de présenter le sexe comme un choix désormais dépendant de ton bon vouloir *pourvu que tu saches bien consommer*.

Naguère, ce supposé droit était réservé aux seuls candidats à la « réattribution » ou à la « réassignation sexuelle » – mais c'était un trop petit marché puisqu'aux États-Unis, pays où il y a le plus de transsexuels, leur nombre est estimé à moins de 1 % de la population (soit environ 3 millions). Nous avons donc fait coup double :

1. On occupe tous les petits sujets avec cette question. En premier lieu les homos, bi, lesbiennes, *queers* et autres, en leur proposant le grand jeu : non plus *avoir* quelques traits de l'autre sexe comme dans l'ancien temps, mais être l'autre sexe. En bonne stratégie financière, cela s'appelle faire une Opération Publique d'Achat sur les populations LGBTQ. L'OPA (d'apparence amicale) consiste à lancer une procédure permettant de prendre le contrôle de ces groupes très intéressants pour nous, car dotés de corps supposément insatisfaisants que l'on promet de *TRANS*former en corps selon leurs désirs. Cela pourrait s'écrire ainsi : LGBTQ → T. Ce transport vers le transsexe nous assure une mainmise sur leurs corps *et* sur leurs esprits. Ils sont en effet souvent des artistes ou des

13. En 1929, Edward Bernays invente à la demande de l'American Tobacco, la cigarette destinée aux femmes, supposée combler leur désir d'émancipation vis-à-vis des hommes, en leur offrant un petit objet phallique amovible rien qu'à elles, qu'elles pouvaient effrontément exposer et têter à leur guise en public pour signifier fièrement leur libération. Cf. Dany-Robert Dufour, *Dr. Mabuse et ses doubles, ou l'art d'abuser d'autrui*, Arles, Actes Sud, 2021, p. 61 sq.

intellectuels créateurs ; nous avons tout intérêt à les emmener ailleurs. En occupant leurs esprits avec cette question, on les empêche de devenir des petits Pasolini qui comprennent un peu trop bien nos jeux ou des petits Barthes qui déchiffrent un peu trop facilement nos mythologies. Ajoute à cela que, quand ils nous vendent leurs corps pour le transformer, c'est finalement eux qui paient. Et très cher, puisque nous leur offrons l'impossible. Mais nous poussons partout au remboursement par les assurances maladie. Tu vois comme nous sommes généreux.

2. Mais on veut plus : créer un énorme marché en commençant dès l'enfance. Voilà comment nous nous y sommes pris. Nos experts psy, ceux qui fabriquent les manuels diagnostiques et statistiques des troubles mentaux aux USA (nous en sommes au DSM V), ont créé le pseudo-concept de « dysphorie de genre » et nos *marketing men* des industries culturelles ont réalisé quantité de films et de documentaires, passant sur toutes les chaînes, qui ont suggéré à beaucoup de petits sujets qu'ils souffraient, sans le savoir, d'une « incertitude quant à leur identité sexuelle » – exemple : la quasi-totalité des séries produites et diffusées par le réseau mondial Netflix (près de 250 millions d'abonnés) comptent des héros hantés ou portés par cette question. Bref, les industries culturelles nous ont servi à pathologiser cet état normal de l'adolescence. Le pathologiser pour mieux le médicaliser afin de pousser à utiliser nos bons soins. Du fait de cette suggestion présentée comme hautement scientifique, beaucoup de tes petits amis mettent maintenant leur souffrance diffuse – endémique chez les névrosés – au compte de ce facteur. C'est ainsi que la dysphorie de genre est devenue un « concept » populaire. On a donc profité du fait que la sexualité titillait nécessairement les jeunes pour les diriger vers une réponse que seul le Marché pouvait fournir. Comme on ne fait pas les choses à moitié, l'industrie pharmaceutique s'est alors mise à fabriquer des *inhibiteurs de puberté* qui, administrés aux enfants et adolescents diagnostiqués dysphoriques, empêchent le développement de leurs parties sexuées – fût-ce au prix d'effets secondaires lourds : stérilité, cancers, insensibilité au plaisir sexuel... Pourquoi tant de risques ? Pour que ces adolescents « décident plus tard, en toute liberté, du sexe qu'ils se seront choisi ».

\*

Si maintenant tu me demandes comment ils feront pour choisir leur sexe sachant qu'ils ne savent rien de concret du sexe puisqu'ils prennent des inhibiteurs qui les déssexualisent, c'est que tu n'auras pas compris que le Marché a fait du sexe un horizon

abstrait sans aucun lien avec les organes et le réel du corps<sup>14</sup>. Car ceux-ci imposent des limites. Alors que le Marché, c'est *No limits* ! En d'autres termes, aidé par le Marché qui veille à te combler, tu peux désormais sortir de ta condition sexuée.

C'est facile. Tu es aussi, comme je te l'ai déjà fait remarquer, un être parlant et c'est sur ce levier qu'il nous a suffi de jouer. En utilisant le concept de *performatif*, mis au point dans les années 1960 par le philosophe du langage John Austin, et le reconfigurant complètement. À l'origine, un énoncé est « performatif » quand ce qu'il dit est aussi un faire. Par exemple, quand l'officier d'état civil te dit : « Je vous déclare unis par les liens du mariage », il ne fait pas que dire, il accomplit un acte qui te transforme de célibataire en homme marié, avec les droits et devoirs afférents – ce qui change ta vie de joyeux (ou de triste) célibataire. C'est à la philosophe américaine Judith Butler qu'on doit cette reconfiguration théorique. Voici une post-derridéenne, post-deleuzienne et post-foucauldienne qui soutient en effet l'idée que le sexe ne procède en rien d'une donnée naturelle, mais seulement d'une « construction historique » où se trouvent mises en œuvre *des normes discursives qui font advenir, dans le réel, ce qu'elles norment, c'est-à-dire les corps sexués*<sup>15</sup>. Tu as bien entendu : le réel (ton corps biologique) ne préexiste pas au discours, car c'est le discours qui fait advenir ce réel. Voilà un renversement fort audacieux, très imprégné d'un idéalisme hautement spiritualiste (l'esprit commande la matière), qui nous plaît beaucoup. Car, si tel est le cas, alors il suffit, si tu nais homme, que tu objectes à cette fichue « construction historique » faite de foutues « normes discursives » et que tu dises, à toi-même et aux autres, « je suis une femme » pour que tu deviennes femme – en butlérien, on appelle cela « resignifier ». Miracle ! Grâce à Butler, le langage est redevenu magique, comme au temps des sorciers d'autrefois ou des néo-évangélistes actuels, avec leurs formules abracadabrantesques : tu es un homme, tu te proclames femme et, avec ce simple *coming out* performatif, tu deviendras *born again* en femme ! Bref, l'ultragauchisme de Butler a eu tout pour nous plaire. Il t'emmène droit vers un devenir schizo où tu peux tout. L'objet de ton délire est alors entériné comme réel. Ce qui te pose alors toi, petit sujet, comme étant devenu tout-puissant, au point de pouvoir choisir ton sexe. Ce que tu ne sais pas, c'est que c'est le Marché qui a voulu que tu le veuilles. En bref, son offre a surdéterminé ta demande. Ou encore, ta demande, que tu crois première, résulte en fait de l'offre du Marché. Lequel est donc devenu total puisqu'il a triomphé en atteignant jusqu'à la sphère la plus profonde de ton intimité grâce à ses propositions de nouveaux produits, services ou phantasmes incessamment diffusés par les industries culturelles.

14. Daniel Dagenais, « *Undoing Butler. Essai sur la théorie du genre* », *Cahiers Société*, n° 4, Université du Québec à Montréal, 2022.

15. Judith Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* [1993], Paris, Éditions Amsterdam, 2009. p. 7 *sq.* Texte publié trois ans après l'ouvrage le plus connu de Judith Butler, *Gender Trouble* [1990], *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2006.

\*

Si l'offre du Marché actuel faite par ses industries culturelles s'impose en te faisant croire que ta demande est première et que c'est ce que tu veux – « c'est mon choix » –, alors le plus dur est fait. Le reste n'est plus qu'une formalité. C'est là où le spiritualisme de départ se conclut en foi technologiste. Il suffira en effet pour entériner « tes » vœux que tu diriges vers les trois autres industries de pointe du Marché.

1. Les industries pharmaceutiques avec l'administration à vie d'hormones et d'autres produits.
2. Les industries chirurgicales qui vont te proposer quantité d'opérations, certes chères, lourdes et mutilantes, mais c'est ainsi : la liberté n'a pas de prix.
3. Et aussi les industries neuropsychologiques pour te maintenir constamment à flot, vu que le taux dit de « suicidalité » (idées suicidaires, tentatives de suicide, suicides accomplis...) après « réassignation » reste à peu près 5 fois supérieur à celui de la population générale au point qu'à peu près UN jeune transsexuel opéré sur TROIS tente, une ou plusieurs fois, de se suicider<sup>16</sup>.

Ce serait à cet égard pain bénit que de mettre dans notre poche les psychanalystes bon teint, naguère si rétifs à ces questions. Comme Lacan manque pour les renseigner sur les conséquences psychiques sur le petit sujet de la prise du pouvoir dans la civilisation par notre nouveau grand Sujet, le Marché, que veux-tu qu'ils fassent d'autre que de s'américaniser en jouant la carte de l'adaptabilité à la société néolibérale ? Lacan n'étant plus là pour leur sonner les cloches au nom du Père et de la loi symbolique, une bonne partie d'entre eux se mettent à entendre, cinq sur cinq, l'appel californien néolibéral lancé par Foucault à la fin des années 1970. Jusqu'à cesser de penser le pouvoir comme une instance d'oppression et le concevoir comme *biopouvoir*, en charge de la vie sous toutes ses formes. « Toutes » au sens où, si ce pouvoir te désignait négativement comme « pédale », tu pourrais te *resignifier* positivement comme « gay ».

Parfait ! Sauf que toi, jeune enragé d'alors, tu voulais certes sortir du système oppresseur et stigmatisant, mais pas spécialement pour entrer dans un capitalisme relooké. Or, c'est vers cette issue que le cher Foucault t'a poussé, en te recommandant d'arrêter de penser sous le signe du *désir* articulé au manque pour te lancer dans les *plaisirs* se déployant dans le champ positif des possibles que la société néolibérale pouvait offrir.

---

16. Chiffre venu du Canada (Cf. Jeannie Veale, Elizabeth M. Saewyc, Hélène Frohard-Dourlent, Sarah Dobson, Beth Clark, *Being Safe, Being Me: Results of the Canadian Trans Youth Health Survey*, Vancouver, University of British Columbia, 2015).

L'injonction foucaldienne a si bien fonctionné qu'un bon nombre de psy sont devenus, eux aussi des « positivistes heureux », bien décidés à accompagner – et, pourquoi pas, à devancer – leurs patients dans l'usage des opportunités du moment. Une belle aubaine pour eux puisqu'ils étaient en panne de clientèle. Et surtout pour nous, les Maîtres, puisque les voilà prêts, ces braves psy, à nous aider à produire enfin le saint sujet de notre religion néolibérale témoignant de notre puissance, le *trans*, qui porte bien son nom, puisque, le montrer, c'est démontrer notre pouvoir de *trans*figuration grâce à la « réassignation sexuelle ». Il est formidable que Foucault ait conquis, non seulement les esprits de gauche, mais l'ultime critique, une partie du champ psy. Gloire donc à Foucault, notre nouveau saint Matthieu. Matthieu, celui de l'Évangile (17,1-13), disait : « l'Homme fut transfiguré devant eux ; son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière » – ce à quoi les transactivistes foucaldiens actuels ajoutent ce bel addendum : « Et l'Homme fut tellement transfiguré que sa bite disparut et que ses seins poussèrent. » N'est-ce pas là une reprise, joliment adaptée à l'époque postmoderne, de l'ancienne théologie qui définissait la « transfiguration » comme le « changement miraculeux de l'apparence » ?

Il ne restera plus ensuite, pour prouver aux individus opérés, c'est-à-dire dotés par nos soins de néo-organes génitaux non fonctionnels, qu'ils ont bel et bien changé de sexe, qu'à faire enregistrer auprès des tribunaux leur nouveau sexe et leur nouveau prénom. Mais la loi en régime néolibéral est fort pragmatique : elle ne prescrit rien, elle ne fait qu'enregistrer les dires du moment.

Moi, le nouveau Maître, grâce au Marché total, j'encourage donc tous les petits sujets à se libérer de la fatalité du sexe, car, quand toi et tes congénères se seront libérés par les voies que j'indique – les seules possibles –, nul doute que vous me serez parfaitement aliénés.

\*

Moi, le Maître, je prétends en somme que tu peux désormais acheter le sexe que tu veux aux rayons des supermarchés des industries psychique, pharmaceutique et chirurgicale. Je signifie par là même que je dispose de pouvoirs sans limite que je mets généreusement au service de la libération de l'individu. Je suis parfaitement dans mon rôle : lorsque j'offre de te libérer, c'est pour mieux t'aliéner (par une fausse promesse).

Nous avons déjà atteint ce but en Amérique du Nord, ça gagne l'Amérique du Sud et c'est en bonne voie en Europe. Car nous voulons *occuper les universités et vos esprits avec un pur sophisme*. Ce sont les *gender studies* qui ont été notre cheval de Troie dans les universités. Pour les rendre académiquement acceptables, on a présenté leur objet comme relevant d'une étude historique, sociologique et philosophique sur les genres tels qu'ils existaient ici et là, avant et maintenant, réprimés ou acceptés. Mais on a chargé certains groupes activistes parmi ces *gender studies* de

distiller la bonne nouvelle : non seulement, tu peux changer de genre, mais tu peux aussi changer de sexe. Et nous avons réussi au-delà de toute espérance puisque désormais chacun d'entre vous, dans les universités du monde entier, ces lieux trop critiques, se centre non seulement sur son seul nombril, mais plus exactement quinze centimètres en dessous, jusqu'à penser et colporter que la révolution réside entièrement dans le choix de son sexe. Avant, je te tenais par le haut (Dieu), puis par le bas (tes pulsions manipulées par le Marché), maintenant (dans le Marché total), en plus, je te tiens par les couilles ou par la chatte.

C'est pourquoi, cher petit sujet, je te dis désormais : Ne choisis pas seulement ton genre avec une tenue particulière (des attitudes aussi bien que des vêtements), cesse de ressasser ces histoires à dormir debout de resubjectivation par le genre, et franchis donc le pas. Choisis enfin ton sexe avec toutes les garnitures nécessaires (c'est-à-dire un pénis et de la barbe pour remplacer ton vagin et tes seins, ou un vagin et des seins pour remplacer ton pénis et ta barbe – sachant qu'avec un petit supplément, je peux même t'offrir tout cela à la fois, le grand jeu, si cela te chante). Certes, tu dois te préparer à beaucoup de souffrances physiques pour affronter les charcutages nécessaires à ta félicité future, mais ta disposition fondamentalement masochiste devrait y trouver son compte.

Ta crédulité de petit sujet est sans borne. Laisse-moi te rappeler que le grand Sujet des monothéismes t'a promis autrefois la vie éternelle, et tu y as cru. Puis que tu serais riche (Adam Smith), et tu y as cru. Et voilà maintenant que le Marché t'ouvre un incroyable horizon de liberté, évidemment factice, te promettant de te sortir de ta condition sexuée, et tu y crois encore. Puisque tu aimes être berné, vois donc, cher petit sujet, quelles incroyables opportunités notre monde enchanté t'offre ! Moi, le Maître, j'ai donc réussi à faire en sorte que tu sois désormais occupé à refaire le monde avec l'idée que la vraie révolution, c'est de renoncer à la vision dite « binaire » (homme/femme) de l'espèce humaine. Merci donc à Derrida, Deleuze et Foucault.

C'est ce que je voulais. Créer une humanité déboussolée en te faisant perdre ton seul réel, le repère de la différence sexuelle. Car c'est là ce qui ordonne rien de moins que les grandes affaires humaines : le désir, la vie et la mort :

1. Le *désir* parce qu'il sera alors atteint dans toutes ses dimensions. Le désir hétérosexuel certes, puisque l'hétéro, par définition, croit à l'existence de deux sexes étant donné qu'il va chercher son partenaire dans l'autre sexe. Mais aussi le désir homosexuel puisque l'homo doit bien reconnaître qu'il existe un autre sexe afin de choisir son partenaire dans le même que le sien. Adieu donc au désir.
2. La *vie*. Elle n'aura plus aucun sens si l'on réussit à faire oublier que chacun est porteur de cellules, mâles *ou* femelles, qui peuvent éventuellement se rencontrer *in vivo* pour faire en sorte que ça continue. Du coup, la vie, ce sera donc *in vitro*.

3. Quant à la *mort*, elle deviendra insymbolisable, c'est-à-dire absurde, sans référence à la reproduction sexuée puisque celle-ci implique que les individus meurent pour que l'espèce survive. Ce rejet de la mort suggère donc qu'on n'aurait plus besoin d'attendre de mourir pour entrer dans la vie éternelle, mais qu'on pourrait y accéder dans cette vie même.

Si je parviens à te faire perdre ton seul réel, la différence sexuelle, alors tu auras perdu. Définitivement. Et je suis en train d'y parvenir. Grâce à une nouvelle entourloupe : en te proposant une humanité non binaire, soustraite à la fatalité de la mort. Freud avait prévu que cela viendrait. Dans une lettre à E. Jones datée du 17 mai 1914, il notait ceci : « Quiconque promet à l'humanité de la libérer des épreuves du sexe sera accueilli en héros, on le laissera parler – quelque ânerie qu'il débite. » Eh bien, je suis ce héros. As-tu en effet jamais vu plus belle ânerie qu'une humanité non binaire, asexuée ou unisexe ? C'est parce que moi, le Maître, j'ai osé la proférer grâce au Marché, que je suis aujourd'hui accueilli en héros libérateur. Et ce n'est pas fini. Freud n'a pas pu anticiper la suite, mais moi, je la connais. Ce n'est là que l'acte premier du grand opéra de transfiguration du monde au terme duquel nous enverrons un Mabuse transhumaniste attendre au tournant une humanité ayant perdu le repère réel de la différence sexuelle, prête à gober la belle histoire de l'asexualisation et de la mort de la mort.

C'est là une révolution telle que nous les aimons, consistant à occuper le terrain avec de fausses questions et de fausses solutions. Mais avec de vraies retombées puisque ces purs sophismes, non seulement occupent ton petit esprit, mais soutiennent nos grandes industries. Celles du bonheur puisque, pour jouir, plus besoin de l'autre, il te suffit de t'appliquer le bon gadget sexuel au bon endroit – nous en fabriquons sans cesse de nouveaux. Celles de la pharmacie et de la chirurgie qui t'aident dans ta magnifique et très révolutionnaire conquête du droit au choix du sexe. Celles de la reproduction humaine, cet immense marché, qui, dans une humanité unisexe et non binaire, ne peut que devenir *in vitro*, avec à l'horizon un utérus artificiel.

Que demandes-tu de plus ? Nous t'avons rendu heureux en échange d'une mainmise totale sur tes désirs, cependant que tu te crois libre comme jamais. Et il n'y a plus de Rouges pour te souffler le vent mauvais de la révolte puisque nous les avons tous mis dans notre poche – y compris les communistes chinois.

\*

Dans cet océan de bonnes nouvelles, il n'y a en qu'une mauvaise : pour toi, sous peu, la fête est finie.

\*

Car nous sommes à quelques pas de cette bifurcation anthropologique appelée « la Singularité » par Ray Kurzweil. Professeur au MIT, cette « machinerie cérébrale ultime » selon *Forbes*, ce « véritable génie » pour le *Wall Street Journal*, ce Maître dirige depuis 2012 toute l'ingénierie de Google, ce géant du Web classé dans le *top ten* des entreprises les plus rentables du monde.

Kurzweil définit la Singularité comme le moment où l'intelligence des machines que nous avons créées sera plus puissante que la nôtre. Bel exemple de la resignification dont nous sommes capables puisque ce terme de « Singularité » désigne en fait le moment de la fin des singularités humaines. Nous y sommes déjà largement engagés puisque, grâce à l'intelligence artificielle, nous savons faire des machines apprenant seules, sans être programmées par nous. C'est ce qu'on appelle le *deep learning* fonctionnant grâce à des réseaux neuronaux artificiels beaucoup plus puissants que les nôtres, et déjà à l'œuvre dans beaucoup d'applications. Sauf que nous pourrions piloter cette intelligence artificielle. La Singularité désigne donc ce point au-delà duquel le progrès ne sera plus que l'œuvre d'intelligences artificielles mises à notre service et travaillant infiniment plus vite que nos cerveaux. Selon Kurzweil, cette Singularité devrait se produire d'ici une dizaine d'années.

La Génétique, les Nanotechnologies, la Robotique (les GNR) sont les trois révolutions de la connaissance que nous avons menées et qui se chevauchent désormais pour nous mener vers ce moment de bascule historique. Ce sera le « moment Titanic » de l'évolution actuelle. Car, oui, il y aura bien des bateaux faisant route vers la post-humanité, mais non, il n'y aura pas assez de places pour que tu y embarques. Car le prix du ticket d'accès à la première classe risque d'être assez prohibitif. La révolution génétique nous est réservée. Elle nous permettra, à nous les Maîtres, de reprogrammer notre propre biologie pour éradiquer la maladie, pour augmenter notre potentiel et étendre radicalement la vie, voire supprimer la mort. La révolution des nanotechnologies, elle, nous autorisera de manipuler la matière à l'échelle moléculaire et atomique. Quant à la révolution robotique, elle va nous permettre de créer une intelligence non biologique, autrement dit artificielle, remplaçant partout (dans les techniques, les arts et les sciences) celle du vieil homme que tu es, appelé à disparaître comme moment daté de l'évolution. De surcroît, Kurzweil prévoit la possibilité de scanner le contenu du cerveau d'un homme afin de « capturer l'intégralité de la personnalité d'un individu, sa mémoire, ses talents et son histoire ». Ce qui laisse la possibilité que l'esprit d'un Maître, dopé par les réseaux neuronaux, puisse continuer à exister et à fonctionner sous forme numérique.

Cela va arriver et produira alors une mutation anthropologique de grande magnitude puisque la Singularité, ce sera tout simplement l'Esprit absolu au service des Maîtres.



\*

Ce qui sera pour nous les Maîtres le moment de régler des comptes très anciens. Nous avons été créés mortels. Il s'agissait probablement d'une mise à l'épreuve pour savoir si, à terme, c'est-à-dire à la fin de l'Histoire, nous, les Prométhéens, pourrions sortir de notre condition. Nous sommes en train d'y réussir. De quitter la condition humaine où nous devons faire attelage avec toi, hériter de cet étourdi d'Épiméthée. Et d'entrer dans la post-humanité.

Avant, dans l'humanité, il y avait le Maître et l'Esclave. Dans la post-humanité, le Maître deviendra le Surhomme et il laissera l'Esclave aller à son destin, qui est de n'en avoir aucun. Nietzsche avait entrevu ce scénario et il en est devenu fou. Les nazis ont essayé de le mettre en pratique, mais le charcutage des corps dans le camp d'extermination d'Auschwitz par les médecins SS de type Mengele et les tentatives de création d'une race supérieure dans les *Lebensborn* sont restés très loin du compte. Aujourd'hui, nous avons les moyens de réussir là où les nazis ont échoué.

\*

Nous n'avons donc plus besoin de toi.  
Il y a deux options sur la table.

\*

La première, c'est l'option *Elysium*, selon le titre d'un film sorti il y a une dizaine d'années. Elle est cohérente avec le diagnostic formulé par un autre cerveau d'exception, celui du plus important astrophysicien de ces dernières décennies. Stephen Hawking avait déclaré en 2016, lors d'une conférence en forme de testament à l'Oxford Union : « Nous devons continuer à explorer l'espace pour le futur de l'humanité. » Prévoyant l'extinction probable et prochaine des humains, Hawking avait affirmé que, si l'homme ne colonisait pas l'espace dans les quelques dizaines d'années à venir, la race dite humaine risquerait de disparaître. « Si nous sommes les seuls êtres intelligents de la galaxie, nous devons assurer notre survie », a plaidé cet immense scientifique, estimant que l'augmentation de la population mondiale, les ressources limitées de la Terre et la pollution galopante allaient de plus en plus menacer l'espèce humaine.

Or, il est bien évident qu'il n'y aura pas de place pour tout le monde dans les vaisseaux spatiaux que, déjà, nos amis, les premières fortunes mondiales, préparent comme Jeff Bezos, patron d'Amazon, avec son projet spatial *Blue Moon*, ou Elon Musk, entrepreneur et ingénieur génial, avec son projet *Starship*, ou encore Richard Branson, milliardaire et grand entrepreneur, avec son projet *Virgin Galactic*.



Le projet *Florence in space* présenté par Jeff Bezos le 19 mai 2019 – on peut deviner, dans les collines, une Cité interdite reconstruite (Utilisation équitable ; en ligne <<https://www.youtube.com/watch?v=GQ98hGUe6FM&t=1668s>>)

J'avoue avoir un faible, en tant qu'esthète, pour les « colonies O'Neill », du nom de Gerard O'Neill (1927-1992), physicien à Princeton<sup>17</sup>. Jeff Bezos, qui fut son élève, a repris, avec « *Blue Origin* », son projet de création de colonies humaines dans des structures cylindriques (« le cylindre O'Neill ») permettant de produire une pesanteur artificielle<sup>18</sup>. Jeff, qui pèse quelque 200 milliards de dollars, injecte dans ce projet un milliard de dollars par an pour construire à terme des cités en orbite pouvant héberger des milliers de personnes, dont certaines pourraient être inspirées de villes existantes sur Terre. Parmi lesquelles Florence, bien sûr. On verra donc un jour Santa Maria del Fiore, son dôme et la ville des Médicis au faîte de sa splendeur, graviter tout là-haut. Nul doute que j'y serai.

Habile, notre Jeff : il déclare vouloir construire les « colonies O'Neill » pour sauver la Terre (« *going-to-space-to-benefit-earth* ») – du coup, face à tant de générosité, les braves petits sujets, qui respirent de plus en plus mal ici-bas, l'admirent. Mais, nous, nous comprenons le message de notre grand Maître libertarien : il s'agit non de sauver la Terre, mais – nuance – de nous sauver de la Terre. Jeff a donc formulé la plus logique des solutions pour réaliser l'option *Elysium* : tu pourras rester

---

17. Cf. Gerard K. O'Neill, *Les villes de l'espace. Vers le peuplement, l'industrialisation et la production d'énergie dans l'espace*, Paris, Robert Laffont, 1978.

18. Voir la conférence du 19 mai 2019 où Jeff Bezos présente son projet *Blue Origin* ; en ligne <[www.blueorigin.com/news/going-to-space-to-benefit-earth-full-event-replay](http://www.blueorigin.com/news/going-to-space-to-benefit-earth-full-event-replay)>.

sur Terre – une Terre rongée par la maladie, par la surpopulation, par la drogue et par la pollution – nous te l’abandonnerons, tu vois comme nous sommes généreux. Et nous partirons ailleurs.

Je peux le dire autrement : je volerai les plus belles villes du monde et je les recréerai là-haut en t’abandonnant leurs cadavres pour que tu puisses t’y repaître jusqu’à la consommation totale.

Petit comme tu es, je t’entends récriminer. Tu diras que la destruction du monde est de notre faute.

C’est vrai. Mais notre formidable réussite économique et financière était à ce prix : nous avons dû salir à outrance la Terre en exploitant tout ce qui était exploitable, des cimes des montagnes aux abîmes des océans pour parvenir à nos fins. Oui, nous avons transformé le monde en un immense complexe de ressources à exploiter de façon rationnelle et industrielle, polluant tout au passage et détruisant les équilibres naturels. Car il était impossible d’atteindre la puissance (bezossienne ou muskienne) qui est désormais la nôtre sans engendrer cette pollution généralisée, aussi fatale que nécessaire pour renaître.

Cette puissance nous conduit donc tout droit vers le scénario *Elysium*. Dans le film, qui n’a que quelques dizaines d’années d’avance sur l’état actuel du monde, la violence est partout. Los Angeles et les grandes villes ne sont plus que de gigantesques favelas. Mais, nous, les Maîtres, nous sommes partis et nous nous sommes réfugiés au sein d’une station orbitale, *Elysium*, immense vaisseau spatial en forme de roue, ressemblant étrangement au cylindre O’Neill. Nous habitons d’une façon parfaitement écologique dans des maisons spacieuses ouvrant sur une nature riante, riche et reconstituée. Toutes les fonctions de survie sont assurées par des robots. À la moindre alerte de santé, nous passons dans une *medbox*, une cabine médicale permettant une régénération instantanée des cellules de notre corps. Et nous nous livrons sereinement à toutes les activités de l’Esprit que nous affectionnons.

Tu vois, petit, c’est là une solution élégante. Car notre attelage reste. Certes un peu distendu. Avec nous, là-haut, et toi, en bas – quelques milliers de kilomètres plus bas. Lorsque nous serons nostalgiques de l’emprise que nous exerçons sur toi, il nous suffira de faire un saut sur Terre, en catimini, pour constater les effets délétères du changement climatique et visiter les favelas bouffées par le narcotrafic afin de raviver aussitôt notre sentiment de puissance.

\*

La deuxième option est un peu plus *hard*. Elle procède d’une remise à l’ordre du jour des analyses de Thomas Malthus (1766-1834). En voilà un qui a joué un rôle décisif dans la compréhension et le traitement de la question de la population. Il

disait en substance, je résume, qu'il faut faire périr les pauvres. Pourquoi ? Parce qu'il y a une contradiction insoluble entre la progression de la population qui est de nature géométrique, c'est-à-dire exponentielle – 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64... et la croissance de la production qui ne suit qu'une progression arithmétique – 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7... En conséquence, il faisait de l'augmentation de la population le premier danger pour la société, parce qu'elle la menace de ruine générale. Tu connais le jugement de Thomas Malthus prononcé en 1803, dans son *Essai sur le principe de population* :

Un homme qui naît dans un monde déjà occupé, si sa famille n'a pas les moyens de le nourrir, ou si la société n'a pas besoin de son travail, cet homme, dis-je, n'a pas le moindre droit de réclamer une portion quelconque de nourriture : il est réellement de trop sur cette Terre. Au grand banquet de la nature, il n'y a pas de couverts pour lui.

Il laisse ainsi entendre que le meilleur des « freins de la population », pour reprendre ses termes, ce serait la mortalité. C'est-à-dire la non-assistance aux pauvres. Nous n'avons jamais vraiment pu mettre ce frein en œuvre puisqu'il nous était impossible de nous séparer de vous dont nous avons grand besoin pour faire tourner nos usines et nous servir. Mais aujourd'hui, avec le machinisme et la robotique, la question se pose à nouveau : Que faire de tous ces pauvres qui coûtent un « pognon de dingue », pour reprendre la formule employée le 13 juin 2018 par le distingué président Macron ?

Nous avons désormais les moyens de répondre à cette question. C'est, si je ne m'abuse, l'option *Covid-20*, sur laquelle s'affairent déjà quelques braves savants, chinois ou américains, qui travaillent sur le « gain de fonction » permettant de créer en laboratoire des virus plus dangereux ( $\geq 80\%$  de létalité) que ceux existant dans la nature<sup>19</sup>.

Il suffirait donc que cela sorte du laboratoire pour régler la question. Et, s'il restait quelques petits sujets éclopés courant de ci, de là, sache que les robots tueurs que nous possédons déjà ne sont pas faits pour les chiens.

\*

Certes, tu nous manqueras. Puisque, grâce à notre attelage, nous pouvons constamment éprouver notre puissance au regard de ton impuissance. Ah, nostalgie, quand tu nous tiens... C'est pourquoi, certains d'entre nous proposent de créer des parcs

---

19. À lire : « The shifting sands of “gain-of-function” research » paru dans la revue *Nature* du 27 octobre 2021.

humains, des sortes de zoo pouvant accueillir et entretenir un petit nombre de congénères afin que nous puissions nous divertir comme au bon vieux temps. Avec des jeux de cirque romain remis au goût du jour dont le film *Hunger Games* (« Jeux de la faim » en français) dessine joliment le projet. Les Maîtres organisent d'extraordinaires jeux avec des petits sujets, relégués dans une réserve indigente et violente, tirés au sort pour s'affronter dans l'« arène » (un vaste territoire réel/virtuel avec des villes en ruine, des forêts, des fauves...) au cours d'un combat à mort entre eux. Ainsi, nous pourrions continuer à jouir de notre emprise sur toi en nous divertissant. Mais, bien sûr, les choses sérieuses se passeraient ailleurs.

Car notre tâche serait de refaire la Terre que nous avons dû détruire pour atteindre la puissance critique, de la rendre à nouveau pérenne, non dans sa forme première, mais dans un état amélioré, augmenté. Comme *Elysium*, mais sur Terre car, au cas où tu ne le saurais pas, les vrais écologistes, c'est nous. Comment ? Par exemple en récupérant le principal gaz à effet de serre, le CO<sub>2</sub> contenu dans l'atmosphère du fait des rejets passés de l'industrie et des transports, grâce à d'énormes turbines, pour le valoriser ensuite et en faire une source d'énergie propre. Par exemple en envoyant du soufre dans l'atmosphère pour diminuer le rayonnement solaire. Par exemple en déversant du sulfate de fer dans les océans pour développer des algues capables de stocker le carbone provenant du CO<sub>2</sub> dissous dans l'eau. Dans tous ces domaines et d'autres encore, ouvrant le champ enchanté de la géo-ingénierie, nous avons déjà lancé des études de faisabilité.

Nous, les Maîtres, constituons environ 0,5% de la population totale, soit au plus 50 millions de personnes qui pourraient œuvrer à construire un véritable paradis sur Terre où régneraient une vraie démocratie entre égaux, la concorde entre gens de même niveau, le culte de l'Esprit qui permet le dépassement de soi et l'harmonie avec le grand tout cosmique.

\*

Il y eut un premier moment sublime dans l'Histoire de l'Humanité, consigné par Platon :

Le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, tous donnent le nom de *kósmos* [« monde ordonné » en grec] qui veut l'arrangement, et non le dérangement et encore moins le dérèglement (Platon, *Gorgias*, 507e-508a).

C'était en fait un pacte à trois : entre les dieux, les Prométhéens et le Épiméthéens. Or, un second moment sublime arrivera quand ce pacte sera revu et corrigé. Lorsque nous, les Maîtres, les Prométhéens, passerons du côté des dieux,

les Immortels, en nous séparant des Esclaves, les Épiméthéens, puisque nous n'en aurons plus besoin.

\*

Adieu, cher petit frère raté. Si tu n'étais pas si ingrat et envieux, tu devrais nous remercier pour t'avoir permis de servir pendant si longtemps la plus belle des causes, la nôtre, qui te dépassait entièrement.

Adieu donc, puisque je te dis que je ne te retiens plus.

*Les racines d'une solitude plurielle*

Giclée opalescente du psychisme  
Reflète d'une dualité originaires illusoire  
Ruissellement d'impuretés  
Qui s'encode à même la chair du réel

S'étendre sur le vif et  
En éteindre l'espace

Cet espace qui éclate et renaît  
Catalyse sa propre genèse  
Confond violence et symbolisme  
Multiplie l'écho d'une naissance imaginaire

Naître quelqu'un  
L'unique spectateur du miroir  
D'une solitude plurielle  
Territorialité primordiale

Déborder du corps texte  
Dans un jaillissement cellulaire  
Les carences claires coulent  
Le long des lambeaux de vers

L'échappée belle prépare sa sortie  
Immobile sur le seuil  
Égarée dans l'intermédiaire non définitif  
Suspendue entre réel et hérésie

Le devenir du symbole demeure captif  
Fugitive résonance à demi esquissée  
Perdue dans l'origine

## *Territoires liquides*

Désir d'êtreindre  
Ses paupières d'eau  
S'y mirer sans se reconnaître  
N'y entrevoir  
Que le fugace reflet  
D'un visage étranger  
Qui lentement se dissout

La main  
En cherchant cet autre qui définit  
Se heurte à la fragilité  
D'un sol qui s'effrite sous le pas  
Insatisfaisante poignée de sable  
Se morcelant inexorablement

Se noyer au sein de sa mère natale  
Vouloir se liquéfier en ses flots  
Mais mourir de soif  
Au milieu du torrent originel

Qui toujours se refuse

Rêvant d'un doux bercement sans fin  
L'enfant de l'oubli  
Flotte à la dérive

S'abîmer jusqu'au vertige  
Se perdre en soi

Parmi les algues  
Tapis tout au fond  
Les lambeaux mémoriels  
S'agrippent d'un regard grelottant  
Aux parois humides et froides  
De ce liquide cachot

Entendre enfin le hurlement  
Qui insidieusement remonte  
Vers une surface de plus en plus sombre



Renaître enfin autre  
Étouffer dans un cri

Je suis le dernier vestige  
Je suis cette énigme

Une absence jamais définie  
Fragments épars sans signification

## *Désir cannibale*

Affaibli au milieu de l'arène  
Le cœur éclaté de désir  
S'offre en sacrifice

Il s'arrête sans un bruit  
Sur le seuil de tes mâchoires voraces  
Qui déchirent en un affreux rictus  
Par morceaux des souvenirs indécis

Ta trachée deviendra le tombeau  
De ses battements encore frémissants  
Que tu noieras dans un lent tourbillon

Entendre son chuchotement  
En sentir la caresse  
Le gouffre est invitant

Répondre à l'appel de cette profondeur  
Se laisser couler au milieu de ses entrailles labyrinthiques  
Dans cette noirceur qui effleure la chair des béances  
Et qui alimente le feu d'un enfer dévorant

Abyesse,  
Nourris de ton inquiétante chaleur  
Ces corps jadis incandescents

En ce lieu où meurent les hurlements  
S'impose alors la solitude  
Au creux de ce ventre éternel  
Berceau duquel la lumière s'en est allée

Vicky MONTAMBAULT  
docteure en lettres

## | Biais de langage | Nicole MALINCONI

### *Façons de parler*

#### I – iel

Quand tous ceux qui auront engendré, adopté, fait faire, fait fabriquer, fait porter et même acheté un enfant recevront à l'état civil les noms ou plutôt les appellations de Parent1 et de Parent2 qui, selon les cas, remplaceront les impossibles Père et Père ou Mère et Mère et, tant qu'on y sera, Père et Mère,

Quand, tranquillement, ils auront décidé d'un commun accord le.laquel.le des deux sera Parent1 et le.laquel.le des deux sera Parent2, étant donné que le chiffre 1 ne confèrera pas plus de supériorité que le chiffre 2,

Quand, selon les cas, on adjoindra un Parent3 et quelquefois un Parent4 aux Parent1 et Parent2, pour celui ou celle qui aura fourni les ingrédients nécessaires pour fabriquer l'enfant ou qui aura prêté ou loué un ventre, le temps de sa fabrication, et que ceux-là seront mentionnés en tant que *co-parents*,

Quand, sur les documents administratifs, le nom même de Parents sera interchangeable avec celui de Responsables ou d'Auteurs du projet parental,

Quand il sera reconnu unanimement indélicat d'écrire le mot Femme dans les dossiers médicaux et qu'on le remplacera par Personne ayant des menstruations, ou Personne dotée d'un vagin, ou Personne qui accouche, afin de ne pas exclure les hommes qui disent qu'ils sont femmes, mais n'accouchent pas, ni les femmes qui, tout en accouchant, disent qu'elles sont hommes,

Quand Bébé s'écrira Bébé.e, mais qu'en raison de son e trop muet, les auteur.trice.s d'un projet parental l'auront banni de leurs conversations et surtout des petits mots d'amour qu'*iels* adresseront à leur enfant.e, afin de ne pas lui répéter ce masculin exclusif ni d'ailleurs quoi que ce soit qui aurait l'air de lui suggérer, voire de lui assigner des choix qu'*iel* aura bien le droit de faire tout seul ou de ne pas faire,

Bref, quand les mots démentiront le bout de chair que nous avons ou que nous n'avons pas entre les jambes et qu'ils auront le dernier mot,

Alors, un chat sera un chien.

## II – Sur

Prenons « Sur », par exemple, comme dans « Une poule sur un mur », « Monter sur le trône », « Avoir vue sur le jardin », ou comme « Croire sur parole » et « Fait sur mesure ».

C'était du solide, Sur, ça vous donnait tout de suite une assise et de la hauteur en même temps ; c'était net, concret ; ça vous faisait voir aussi bien la place des choses que celle des mots. Avec lui, on ne disait pas n'importe quoi, on savait se tenir.

Maintenant, que diable fait-il dans « Je vous conseille de partir sur un chèvre crémeux », dans « Là, on est sur un rouge corsé » ? Comment a-t-il fini dans « Je préfère rester sur des tons pastel », ou dans « On est sur des températures normales de saison », quand ce n'est pas dans « Je suis basé sur Paris » ? C'est à se demander à quoi il rime, maintenant. À le trimballer partout comme s'il allait nous faire grimper n'importe où, nous finissons par ne plus savoir ce qu'il dit ; nous en avons fait un vulgaire gadget ; un tic. Et nous, nous ne savons plus de quoi nous parlons.

### III – Après

Prenons « Après ». On dit : Après, j'dis ça, j'dis rien ; on dit : Après, c'est à vous de voir, Après, le bleu vous va pas mal non plus ; on dit : Après, je suis sûre qu'il nous en veut.

Après quoi, au juste ? Il n'y a rien après cet « Après »-là ; juste une virgule et une respiration. C'est comme si on avait laissé tomber la suite, le « Tout » de « Après tout » qui, jusqu'il y a peu, lui était inséparable et même indispensable à la compréhension. Et maintenant, « Après » reste dressé là, tout seul, amputé de ce qui lui ferait dire quelque chose ; un mot sans attache, en somme ; comme sans place dans le grand ordonnancement des mots.

Certains, ce serait compréhensible, sont peut-être fatigués de répéter « Après tout » au cours des nombreux moments de leurs journées ; ceux-là n'auraient pourtant aucune peine à le remplacer par quelque chose comme Tout compte fait, Tout bien considéré, D'un autre côté, Finalement, Toute considération faite, En revanche, et j'en passe, bref par l'un ou l'autre des arrangements de mots que la langue nous offre. Mais non. « Après » a remplacé tous les arrangements. C'est devenu court et rapide comme un mot de passe. La variété est inutile quand on veut faire court et rapide. Au fond, c'est comme si parler fatiguait.

Il ne faut pourtant pas remonter à bien loin pour se rappeler que d'ordinaire, « Après » n'était nullement affublé de cette virgule qui l'isole, mais bien accompagné de toutes sortes de circonstances de temps ou de lieu – « Après la pluie, le beau temps », « Après que les poètes ont disparu », « Après le parc, prenez à droite », « Répétez après moi » et même « Après vous, je vous prie » -, ce qui fait que depuis le début de notre vie, quand on y pense, il ne nous quitte pas. Avec lui, on nous a dit que tout n'arrivait pas tout de suite (n'arrivait même pas tout court, quelquefois), on nous a appris à attendre notre tour, à écouter les histoires, à mesurer le temps de l'Histoire ; avec lui, on ne mettait pas la charrue avant les bœufs. Sans oublier qu'avec « Avant » et « Pendant », il nous a enseigné que tout a une fin.

Maintenant, « Après » réduit en mot de passe ne nous apprend plus rien, il ne mesure plus rien ; il est devenu hors temps comme d'autres sont hors sol.

## IV – Capsule

Prenons « Capsule », ce petit rond de laiton festonné que le garçon de café ôtait de la bouteille, d'un léger clic, l'air de ne même pas y toucher, pressé de se tourner déjà vers d'autres clients. Elle en a célébré des fêtes, elle en a consolé des attristés. Certains, bravaches, ont même épaté la galerie en l'arrachant rien qu'avec leurs dents. D'autres en faisaient collection ; ils les alignaient dans des boîtiers, selon le pays ou la marque, chacune dans sa petite case ; il y en avait de toutes les couleurs ; elles tapissaient parfois un mur de salle de bain ou la porte d'un meuble ; le collectionneur pouvait dire de chacune d'elles où et quand il l'avait trouvée ; il montrait les rares, les désormais introuvables qui n'avaient plus de prix ; il disait que tout ça, c'était des années de recherche.

Un jour, le collectionneur a entendu le mot « Capsule », et même « Capsule-shop » dans les discussions que tenaient ses deux filles et leurs copines. Aussitôt, il lui venait déjà toutes sortes d'idées plutôt réjouissantes : ses filles lui préparaient une surprise pour sa collection... ; ou, qui sait, elles étaient peut-être gagnées par la même passion que leur père...

Puis, il les a vues, toutes penchées sur la table où l'une d'elles tenait les mains étalées tandis qu'une autre collait méticuleusement des petits bouts de plastique rose sur les ongles de la première, limant, brossant puis couvrant les faux ongles d'un gel brillant ; et toutes les idées réjouissantes du collectionneur se sont effacées quand il a lu « *Capsuls* » sur le mode d'emploi qui traînait sur la table.

Mais la fois où son voisin attaché de presse a parlé du lancement de la nouvelle pièce de théâtre, et dit qu'on allait mettre en ligne une capsule téléchargeable de deux minutes et demie avec des *rushes* du spectacle et *dispatcher* la capsule dans les médias, le collectionneur n'a pas pu s'empêcher de rigoler ; l'autre a bien failli se vexer, si lui n'avait pas aussitôt trouvé à dire quelque chose comme Les temps ont bien changé, et ajouté qu'à son époque, le travail n'avait rien à voir avec celui de maintenant. N'empêche, chaque fois qu'il repense à « capsule », c'est plus fort que lui, il rit tout seul.

## V – Route

Prenons « Route », ses courbes que nous suivions du doigt sur la carte, ses villes, tout le long, dont nous lisions les noms à voix haute. Nous y avons roulé à vélo et marché sous le soleil et la pluie, sac au dos comme des conquérants, quand nous avions l'avenir devant nous. On nous a dit : En route, et nous sommes montés dans la voiture ; à l'arrivée, on disait si elle avait été bonne ou mauvaise. Il fut un temps où elle était semée d'embûches et de brigands ; parfois, elle tuait. Il y avait pourtant celle de la vie, que l'on souhaitait longue à celui qui naissait ; il y avait aussi celle des vins, de la soie, des châteaux, des volcans, et celle des vacances, que chantait Charles Trenet. On disait parfois « Chemin faisant » et « Suivre son chemin », bien qu'une route ne fût pas un chemin.

Sait-elle encore tout cela, l'hôtesse d'accueil, quand elle répond « Route 603, au moins 1 » au vieil homme qui demande où se trouve le service d'hématologie ? Et lui, maintenant, y pense-t-il, qui sort de l'ascenseur, reste immobile, regard levé vers les nombreux panneaux « Route » où il ne trouve pas le 603, qui part au hasard, revient sur ses pas, lève à nouveau les yeux vers les panneaux, finit par demander à quelqu'un et puis s'engouffre dans un couloir, devenu un usager occupé à suivre une indication directionnelle ?

## VI – Poules élevées au sol

Il n’y avait pourtant rien d’exceptionnel ni rien de bien méritoire de leur part à laisser leurs poules picorer toute la journée dans la cour ou dans le champ d’à côté et à les enfermer, le soir, dans leur cabane, pour le renard ; aucune faveur ni chance particulière, dans leur cas, à manger les œufs de ces poules-là comme on déguste un fruit tout juste cueilli ; cela allait de soi, partout, que les poules vivent leur vie de poules et donnent des œufs comme les arbres des vergers fleurissent et donnent des fruits.

« Œufs de poules élevées au sol », inscrit comme une qualité supérieure devant les cartons du supermarché, ça les ferait bien rire, maintenant, à supposer qu’ils soient là – Où veux-tu qu’elles soient élevées, sinon, les poules ?

Ils diraient que, de leur temps, celui qui aurait dit « poules élevées au sol », on l’aurait regardé bizarrement ; c’eût été comme dire : pommes venues d’un pommier, ou : cheval à quatre pattes ; il n’y avait que les demeurés pour relever ces choses-là ; ces choses-là allaient de soi, il n’y avait pas besoin de leur ajouter des mots ; le réel suffisait. Les mots étaient réservés aux gestes et au travail. Mots et réel étaient comme imbriqués l’un dans l’autre.

Eux n’en auraient pas fini de s’étonner quand, passant devant les rayons, ils liraient sur les emballages que les potages sont « Aux vrais légumes du jardin », quand ils verraient « Avec d’authentiques morceaux de fruits » écrit sur les innombrables pots en plastique du rayon des yaourts, ou plus loin « Du champ à l’assiette », écrit en grand au-dessus des boîtes de tomates venues d’Italie par camions entiers ; ils n’en reviendraient pas du « Séché au soleil », du « Moulé à la louche », du « Pétri à la main », du « Cuit sur pierre », du « Sans sucre ajouté », du « Cultivé sans engrais », tout ça sous plastique et cellophane.

Ils finiraient par se dire que les mots disant ce qui va de soi ont pris la place de ce qui va de soi, ils les trouveraient vidés des gestes et du travail, réduits à des formules, orphelins du réel avec quoi ils étaient imbriqués, comme si maintenant, c’étaient eux, les mots, qui faisaient le réel. Ce serait à s’en méfier.



## VII – Pas de souci

Les soucis, tu avais peut-être vu ton père et ta mère en être accablés, tu t'en souvenais ; plus tard, ils t'avaient parfois tenaillé, toi aussi, les nuits où tu restais étendu dans le noir, les yeux grands ouverts.

En général, les soucis, tu n'en parlais pas à n'importe qui, mais tu avais beau faire, on te voyait sombre, on disait Il doit avoir des contrariétés.

Il t'arrivait pourtant de tenter de les oublier, le temps d'un film ou d'autre chose ; parfois tu les aurais bien noyés dans l'alcool, mais ça ne te réussissait guère ; n'est pas sans souci qui veut. Sans compter qu'en général, on était nombreux à avoir à faire à eux, un jour ou l'autre.

Il y avait, en plus, le souci singulier, celui de bien faire ce que tu faisais, que tes maîtres t'avaient appris et qui te valait une espèce de joie secrète lorsque tu y parvenais ; celui-là n'avait plus ou moins jamais cessé de t'accompagner, en dépit des fois où l'envie te prenait d'envoyer tout au diable. Mais dans ces moments-là, te revenait la phrase de Joseph Conrad, disant que La vie, pour être vaste et pleine, devait, à chaque moment du présent, contenir le souci du passé et de l'avenir.

Maintenant, quand le serveur du bar te répond Pas de souci lorsque tu lui demandes un petit noir serré, et que là-dessus tu lui redis que tu voudrais juste un noir serré, et qu'il te répète Pas de souci, en insistant, l'air d'avoir bien compris, tu te rapetisse contre le comptoir et tu observes les autres clients, le va-et-vient du bar, comme font ceux qui viennent d'arriver quelque part et s'aperçoivent qu'ils ne connaissent pas la langue.

Nicole MALINCONI  
Écrivaine belge



# La controverse Freitag-Gauchet ou de la catégorie du temps dans l'hétéronomie

Une mise en perspective par la sociologie dialectique

Clément MORIER<sup>1</sup>  
Université Jean Moulin Lyon III

Je fais ici l'hypothèse qu'on peut généraliser ce que B. L. Whorf découvre lorsqu'il analyse la structure métaphysique de la pensée hopi, dans le cadre de sa recherche sur la conceptualisation de la temporalité<sup>2</sup>.

Dans la théorisation sociologique, il est parfois certaines catégories de notions qui, bien que locales et clairement définies, sont appelées à devenir le catalyseur de confrontations conceptuelles à même d'éprouver un système... La catégorie de la « temporalité » semble bien être de celles-ci.

En effet, cette catégorie va se révéler décisive pour approcher à nouveaux frais les travaux de Marcel Gauchet, lui qui interroge les diverses transformations de la condition politique – dimension organisatrice des établissements humains-sociaux. Ce dernier développe une approche philosophique, couplée à une démarche d'« histoire conceptuelle du politique<sup>3</sup> ». Il renouvelle la modélisation théorique du phénomène politique, en proposant une historicité du phénomène « religieux » : celui-ci représente le rapport anthropologiquement invariable à l'invisible et à l'autre ; la notion de « religion » constituant, elle, les variations dans l'institution sociale de ce rapport. Selon lui, ce rapport normatif à une « altérité » peut s'articuler autour de deux modes polaires. Sur la quasi-totalité de l'histoire humaine, cette altérité est vécue comme transcendante selon une configuration hétéronome (religieuse) des collectivités qui

---

1. Nous remercions Michel Lalonde pour ses encouragements et sa bienveillance, et nos évaluateurs pour leur critique.

2. Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 1 : La connaissance sociologique. Prolégomènes épistémologiques à l'étude de la société, Montréal, Liber, 2011 [1986], p. 297.

3. Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003.

s'orientent alors vers le *passé* de la tradition. Un processus d'autonomisation des collectivités va ensuite incuber depuis cette hétéronomie, s'organisant selon un rapatriement de l'altérité vécue comme immanente et non plus comme transcendante<sup>4</sup>. C'est ainsi que la forme démocratique et temporelle des établissements humains-sociaux se déploie, selon un nouveau régime d'historicité, orienté vers le *futur*<sup>5</sup>.

Gauchet s'est appuyé sur les travaux de Pierre Clastres pour étudier, par les données de l'ethnologie, la configuration initiale des sociétés sans pouvoir, disposées « contre l'État<sup>6</sup> ». À la question de savoir pourquoi elles étaient disposées « contre » l'émergence d'une structure de pouvoir institutionnalisée, Clastres ne répondait pas<sup>7</sup>. En retravaillant la question, c'est là que Gauchet aboutit à l'hypothèse de la « religion » : ce qui bloque et comprime la formation d'une séparation politique interne (« intra-sociale »), c'est une division plus globale, religieuse, d'avec un fondement défini en terme sacré, « extra-social ». Il choisit alors d'étudier *une histoire politique de la religion*, sous-titre de son *opus* de 1985.

Dans ces sociétés contre l'État, l'extériorité religieuse serait « tension vers l'immuable [...] vers un monde humain depuis toujours et à jamais arrêté, où tout, les sexes, les âges, les usages, les techniques serait répertorié, identifié, fixé à sa place et garanti intangible. L'essence de la religion, c'est d'être contre l'histoire<sup>8</sup> ». Comment comprendre ce blocage du changement au sein de l'hétéronomie intégrale de telles sociétés, dites « primitives<sup>9</sup> » ? Ce positionnement de la religion contre l'histoire (histoire, au sens politique d'une prise possible pour modifier l'organisation collective) ne tient-il pas au statut de certaines catégories notionnelles utilisées pour théoriser ces sociétés – celle du « temps » par exemple, voire de la « normativité » ? Est-ce que l'analyse de Gauchet n'aurait pas schématisé ici ce *statut* de la temporalité, afin de s'intéresser avant tout aux *effets* de l'hétéronomie, à savoir la « tension vers l'immuable » ?

---

4. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

5. Voir Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, tome 1 : *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007 ; François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 ; Clément Morier, *Les morphologies du politique. Approche comparée des œuvres de René Thom et Marcel Gauchet*, Paris, LGDJ, 2018.

6. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

7. « J'étais arrivé avec mes questions naïves : "Je suis convaincu, emballé, mais j'ai une difficulté : d'où est-ce que ça vient et comment est-ce que ça peut marcher ?" Il [Clastres] avait éclaté de rire : "Eh bien ! figurez-vous, si je le savais, je l'aurais dit" » (Marcel Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris, Gallimard, 2005, p. 88).

8. Marcel Gauchet, « Fin de la religion ? », dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 35.

9. Pour notre part, nous préférons remplacer le terme critiquable de « société primitive » par « société hétéronome intégrale », scientifiquement plus précis et non connoté. Toutefois, du fait des nombreux renvois effectués aux auteurs, cela introduirait davantage de confusion ici. Ce terme sera donc maintenu pour raison de clarté.

Faisant face à ce problème, justement, Michel Freitag adopte sur le même objet (les formes de société) une approche davantage sociologique et épistémologique que Gauchet, penseur du politique. Mais, cette sociologie est souvent théorique et abstraite. D'où l'intérêt évident d'une étude menée dans son sillage, à partir de son dispositif (la sociologie dialectique), par un de ses disciples, Michel Lalonde, à la fin des années 1980<sup>10</sup>. Ce dernier utilise une série de données ethnographiques, afin d'interroger l'émergence de la catégorie de temporalité, liée selon lui à l'apparition du pouvoir dans les sociétés archaïques<sup>11</sup>.

Cette étude se retrouve au centre d'une discussion théorique majeure, entrevue par Freitag, autour des sociétés intégralement hétéronomes et de leur fonctionnement. Comparer ces trois auteurs nous permet alors de soulever les rapports problématiques que la notion d'hétéronomie entretient avec la catégorie de la temporalité. Le concept d'hétéronomie de Gauchet a souvent été débattu<sup>12</sup>, mais, jusqu'ici, peu ont interrogé *empiriquement* les catégories constitutives de l'hétéronomie, dont une spécifiquement – celle de la temporalité. À rebours, nous montrerons la place centrale de la notion de temps dans le concept d'hétéronomie, et, plus encore, nous montrerons que le rapport à la temporalité exprime de façon privilégiée cette notion : l'hétéronomie se spécifie notamment à partir de la catégorie de la temporalité. Or, c'est bien ce qui fait problème, puisque cette catégorie est connectée au moment réflexif d'institution politique du pouvoir – selon les résultats issus des travaux de Freitag et Lalonde – alors que ce moment est justement « bloqué » par l'hétéronomie intégrale, aux dires de Gauchet.

Nous aurons à expliquer cela pour mettre en évidence la thèse suivante : l'« impuissance normative » de ce type de société – traduite par la réception, puis la reconduction tacite du fondement normatif, toujours déjà posé, disposant de telles sociétés « contre l'histoire », c'est-à-dire, ici, contre toute possibilité réfléchie de transformation interne – ne tient pas tellement à une mise à distance temporelle de ce fondement, dans le passé, mais plutôt à une inscription au sein de la permanence signifiante, et normative, d'une culture partagée, d'un système symbolique partagé, comme l'analyse Freitag. Plus encore, loin que le mythe condamne de telles sociétés à l'impuissance, il doit plutôt se comprendre comme une amorce implicite, un début de remise en question, des normes collectives. En effet, toute norme qui nécessite d'être justifiée par un récit mythique a déjà « perdu » de son évidence...

---

10. Michel Lalonde, « Temps et sociétés traditionnelles », *Société*, n° 6, 1989, p. 124-159 ; Michel Lalonde, *La reconnaissance du temps. Des sociétés archaïques à la société moderne*, Montréal, Robert Davies, 1996.

11. Son étude se base sur des cas publiés dans des revues ethnologiques et ethnographiques, pour extraire les données qui concernent les formes d'appréhension du temps (« *Time-Reckoning* »).

12. Voir de Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2008 ; et les travaux de l'école de Montréal, notamment de Gilles Labelle et Daniel Tanguay (dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Montréal, Fides, 2013.

L'intérêt d'une telle discussion entre Freitag-Lalonde et Gauchet réside à plusieurs niveaux. Cette discussion confronte d'abord les données de terrain recueillies par Lalonde, concernant des sociétés sans État ou en transition vers la séparation d'un pôle de pouvoir, face à un cadre conceptuel cohérent – le mode hétéronome d'existence collective de Gauchet. Ce cadre s'est construit pour cette période principalement sur un auteur (Clastres) et en dialogue critique avec plusieurs courants théoriques (le marxisme, mais aussi le structuralisme de Lévi-Strauss).

Ensuite, cette discussion permet de montrer la validité heuristique, pour la théorie politique contemporaine, de deux systèmes théoriques qui se sont très tôt expliqués avec le paradigme matérialiste et économiciste issu du marxisme, en travaillant tous deux la dimension symbolique (réflexive) « *du* » politique. Les auteurs convoqués ici rejettent les conceptions utilitaristes et naturalistes de la socialité. Ils posent une intersubjectivité première et une capacité de « production réfléchie des normes » régissant l'être-ensemble<sup>13</sup>. D'où, leur interprétation du pouvoir non pas simplement comme rapport de domination (Baechler), contrainte extérieure ou tiers régulateur des conflits (Freund), mais comme moment dialectique (Lalonde, Freitag) ou pôle symbolique (Gauchet). Nous pouvons dire, depuis l'expérience des modernes, que le pouvoir opère un *retour sur soi* de la société, « mouvement où elle se produit elle-même comme totalité [...] moment où la société s'investit elle-même comme objet dont l'unité doit être réalisée<sup>14</sup> ». La société n'est pas simplement une donnée pour les individus, et eux ne sont pas simplement des positivités fermées, mais la société a à se produire, à *se faire être* par un procès (continu) d'institution réflexive<sup>15</sup>.

Dans ces tentatives de dépassement méthodologique du holisme et de l'individualisme<sup>16</sup>, le politique tient un rôle organisateur, il a une dimension transcendante et se rattache à l'institution symbolique des formes sociales. Ce rôle est structuré autour du concept de médiation (Freitag) ou de réflexivité (Gauchet). Pour Gauchet, le rôle du politique est impliqué dans la sociogenèse et l'anthropogenèse, il est une condition de possibilité de tout espace social, et consiste en un ensemble de médiations – le pouvoir, le conflit, la norme – qui met en rapport un « établissement humain-social »<sup>17</sup> avec lui-même. Freitag dissocie ce que Gauchet entend en bloc comme la

13. Manfred Bischoff, « Une brève présentation de la sociologie dialectique de Michel Freitag », *Économie et Solidarités*, vol. 39, n° 2, 2008, p. 151.

14. Michel Lalonde, *La reconnaissance du temps*, op. cit., p. 17. Précisons ici que les sociétés politiques traditionnelles, comme les empires de Chine ou encore d'Égypte, ne pensaient pas « se produire comme totalité ». Ce n'est que rétrospectivement que nous pouvons le comprendre, mais il faut insister sur le fait qu'un processus d'institution réflexive opère dans toute société politique.

15. Marcel Gauchet, « Vers une anthroposociologie transcendante », dans Jacques Arènes et al., *L'anthropologie de Marcel Gauchet. Analyse et débats. Colloque des 14 et 15 octobre 2011 au Collège des Bernardins*, Paris, Lethielleux, 2012, p. 219-236.

16. Voir Michel Freitag, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXII, n° 99, 1994, p. 169-219.

17. Gauchet joint ces deux termes puisqu'il souhaite montrer l'interaction entre l'institution symbolique

« condition politique », propre au niveau humain-social. Il montre que la spécificité de « l'action humaine » réside dans la médiation symbolique (réflexive), au regard du « comportement animal » et des « mouvements de la matière<sup>18</sup> ». Or, c'est moins le politique que le langage « qui représente [...] la figure matricielle de la médiation symbolique<sup>19</sup> ». Comme Gauchet cependant, la conception dialectique du pouvoir chez Freitag insiste sur son aspect réflexif, en ce que « l'essence du pouvoir est de faire exister autre chose que lui-même<sup>20</sup> ». Dans le développement des sociétés archaïques, le politique consiste en une médiation de second degré (politico-institutionnelle) basée sur le droit, et libère la médiation de premier degré (culturelle-symbolique) de « l'obligation de réguler et reproduire la société<sup>21</sup> ». Ce niveau politico-institutionnel ou juridique impose l'ordre normatif et veille au respect des pratiques idéologiques, ces « récits à caractère autoréflexif qui *explicitent et légitiment* l'ordre identitaire et normatif d'ensemble<sup>22</sup> ». Ce rôle était encore comprimé, non réfléchi comme tel, dans le mode de reproduction culturel-symbolique.

Or, c'est là un point de *controverse* soulevé dans cette comparaison : est-ce que cette sociologie confirme ou, au contraire, invalide la démarche de construction de l'hétéronomie ? Notre hypothèse est que cette perspective sociologique montre l'existence d'une *dialectique* au sein de l'hétéronomie, qui réarticule *plusieurs* étapes de formation au sein d'un processus.

Pour le montrer, nous étudierons la reconnaissance de la temporalité dans les sociétés primitives, afin d'exposer l'intrication de la catégorie de temps dans le tissu signifiant et normatif, par lequel les individus objectivent leur monde. Ensuite, nous montrerons que ce que démontre Lalonde à propos du temps à partir de l'œuvre de Freitag, Freitag le généralisait déjà à toute pratique primitive. Cela rend problématique l'assise conceptuelle de l'hétéronomie, car, après Freitag, Lalonde montre que le temps n'est pas une catégorie exploitable dans ces sociétés. Enfin, deux modalités successives d'objectivation du temps seront abordées, au travers du mythe d'origine, puis de la normativité liée à l'institution d'un pôle de pouvoir. Ces deux moments sont connectés par la sociologie dialectique, contrairement à leur mise en opposition dans la notion d'hétéronomie. Nous reviendrons finalement sur les acquis de cette controverse ; comme autant d'étapes intermédiaires, nous exposerons les conclusions obtenues à chaque moment de la discussion. Une discussion qui débute par une catégorie qu'il nous faut préciser, celle de la temporalité...

---

de l'être-soi et celle de l'être-ensemble. Il utilise aussi l'expression d'espace « subjectif-collectif » pour signifier l'intrication profonde de la dimension collective dans l'institution du sujet.

18. Manfred Bischoff, *loc. cit.*, p. 149 (sauf indication contraire, les italiques sont dans le texte).

19. *Ibid.*

20. Jean François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006, p. 29.

21. *Ibid.*, p. 199

22. Manfred Bischoff, *loc. cit.*, p. 150.

## Le mode d'objectivation du temps « primitif » : immersion et fragmentation des temps

Dans les sociétés dites primitives, assimilées à des communautés de culture<sup>23</sup>, « l'orientation de l'action et l'intégration de la société procèdent d'une culture partagée<sup>24</sup> ». S'appuyant sur l'idée que « la médiation temporelle dans le rapport au monde est l'objet d'une certaine reconnaissance ou objectivation réflexive », Lalonde montre que « l'objectivation de la temporalité s'y réalise dans la structure du langage *sans reconnaissance* de l'unité conceptuelle du temps<sup>25</sup> ». Nous observons donc, dans les sociétés archaïques, une fragmentation des temporalités, intégrées aux états des choses et des êtres. C'est dans « la médiation du langage que la configuration temporelle des êtres est désignée et saisie », ce à quoi il faut ajouter que cette configuration « suit d'abord les contours propres de l'être, tel qu'interprété symboliquement, et non pas un cadre formel qui subsumerait sous son concept tout moment et toute durée possible<sup>26</sup> ».

Ces sociétés primitives objectivent donc « des temps », au pluriel, pour désigner « l'ensemble des *modalités* possibles d'action et de mouvement sous la condition de la temporalité : durées, synchronismes, répétitions cycliques, successions<sup>27</sup> », et non pas « le » temps en tant que catégorie unifiée. Ce sont les êtres « en tant qu'ils ont leur moment, leur durée, leur ordre chronologique propres qui sont reconnus et non pas le temps compris comme cadre abstrait à l'égard de tout événement possible<sup>28</sup> ». Dans ce sens, il y a bien un « déploiement temporel des êtres<sup>29</sup> » et, réciproquement, une objectivation linguistique de phases temporelles *qualitativement chargées* d'êtres et de choses : « chaque chose, chaque activité, chaque phénomène a son moment et sa durée, et réciproquement chaque moment, chaque phase, chaque durée a ses êtres et ses actions propres<sup>30</sup> ».

Il en est ainsi des divers repérages qui constitueront les futures indexations calendaires dans les sociétés politiques traditionnelles – telles que la journée, le mois (cycle de lunaison) ou l'année. Pour la journée – comme pour l'année – il peut même y avoir, parfois, une absence complète de terme usuel pour les désigner en tant que cycle, « indépendamment de [leurs] phases constituantes<sup>31</sup> ». Par exemple, les sociétés Maenge,

---

23. Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013 [1986].

24. Michel Lalonde, « Temps et sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 124.

25. *Ibid.* Nos italiques.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 153. Nos italiques.

28. *Ibid.*, p. 124.

29. *Ibid.*, p. 130.

30. *Ibid.*, p. 125.

31. Michel Lalonde, *La reconnaissance du temps*, *op. cit.*, p. 71.



Guahibo, Aïnu et Mongo<sup>32</sup> n'ont aucune expression « pour saisir l'unité englobante du cycle annuel<sup>33</sup> ». Qu'il y ait cette absence de toute désignation lexicale est particulièrement significatif :

L'année est davantage saisie en sa texture même, en ses phases essentielles, [plutôt] que comme durée indépendante *sui generis*. Dans cette perspective, l'alternance de la saison sèche et de la saison des pluies, du temps du repos et du temps du travail interne, des phases de rassemblement en communautés villageoises et des phases de dispersion en petites bandes, etc., « est » l'année<sup>34</sup>.

De même, la journée en tant qu'unité ne peut être saisie indissociablement des pratiques sociales et activités naturelles répétées en son sein. « Les événements occupant le cycle journalier constituent *l'être même* de cette journée. Loin d'être un cadre temporel indifférent aux événements englobés, la journée primitive est l'unité vécue de ces événements<sup>35</sup>. » Aussi, de même que pour l'année, la journée ne possède dès lors aucune désignation<sup>36</sup>: *kae* chez les Maenge désigne des durées plus courtes que le mois lunaire, décomptées en soleils ; *matakabi* est utilisé chez les Guahibo pour désigner uniquement la partie de la journée qui est ensoleillée, *sans reconnaissance sémantique* englobant un cycle unifié du jour et de la nuit. Bien que cette reconnaissance ou objectivation sémantique puisse exister ailleurs<sup>37</sup>, il ressort que la journée comme unité « n'existe que *par* et *dans* les phénomènes naturels et les activités humaines qui en tissent la trame<sup>38</sup> ». Lorsque la journée est utilisée comme unité de compte, c'est pour retenir le cycle répétitif qui la constitue, c'est-à-dire l'alternance jour/nuit. En tant que repère temporel, la journée n'advient significativement que « dans et par ses phases cycliques », ou même ne s'incarne que dans les parties qui la composent. Cette étude montre donc l'inscription des repérages temporels *et* des systèmes normatifs d'orientation des pratiques, *dans une*

32. Bien que ce ne soit pas le cas pour d'autres sociétés, telles les sociétés Baoulé, Guéré ou Nuer, entre autres. Voir *ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 72.

35. *Ibid.*, p. 48. Nos italiques.

36. Voir *ibid.*, p. 49.

37. Par exemple, *dina* désigne l'intervalle balinaise entre deux matins.

38. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 49. Nos italiques. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur désireux d'en connaître davantage aux descriptions et aux données de terrain, rassemblées dans le travail de Lalonde. Il s'appuie sur une série de travaux, tels que : Michel Panoff, « The Notion of Time among the Maenge of New Britain », *Ethnology*, vol. 8, n° 2, 1969, p. 153-166 ; Lea Howe, « The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time », *Man*, vol. 16, n° 2, 1981, p. 220-234 ; Gustaaf Hulstaert, « Le temps pour les Mongo », *Académie royale des sciences d'outre-mer. Bulletin des séances*, vol. 2, 1969, p. 227-235 ; Robert V. Morey, « Guahibo Time-Reckoning », *Anthropological Quarterly*, vol. 44, n° 1, 1971, p. 22-36 ; Emiko Ohnuki-Tierney, « Sakhaline Aïnu Time Reckoning », *Man*, vol. 8, n° 2, 1973, p. 285-299.

*structure de sens*, où ces dimensions prennent place : « toute modulation temporelle (langagière) du monde ne sera pas comprise comme “méthode contingente” de repérage, mais sera appréhendée comme rythme immanent du monde<sup>39</sup>. » Il en ressort une fragmentation généralisée de niveaux temporels pluriels, suivant les êtres, évènements et cycles par lesquels les pratiques significantes sont médiatisées.

De manière globale, se dégage tout un mode cohérent, dit « culturel-symbolique », de régulation sociale des pratiques. Il marque le fonctionnement de ce type de société et produit ce que Freitag nomme une « communauté de culture ». Ce modèle comporte plusieurs propriétés, qui touchent notamment aux dimensions pratique et normative, et, par-là, à la texture symbolique d'où puiser le sens et le *nomos* de telle ou telle action, juste ou injuste, licite ou interdite, bonne ou mauvaise, etc.<sup>40</sup> : « l'orientation de l'action puise dans *l'évidence significative* des êtres » pour s'effectuer, et, de même, « les paramètres effectifs d'orientation, espace, temps, classes d'objets, classes d'actions, etc., sont *co-extensifs* à la médiation qui donne sens au monde, c'est-à-dire au *langage* et plus généralement à la culture<sup>41</sup> ».

C'est dans ce contexte sociologique qu'intervient chez Gauchet la dimension d'hétéronomie la plus intégrale, dans la mesure où, dans ce type de société, le fondement du sens (celui de l'organisation sociale, par exemple) est réfléchi, vécu et posé par ses membres comme étant « extra-social », et *n'est ainsi pas accessible à la prise des hommes*<sup>42</sup>, tous étant situés à égalité, de l'autre côté de la « Loi », surnaturellement fondée, et donc, non modifiable. Le fondement normatif ne fait pas question, tant les pratiques y sont adhérentes. La « surnaturalisation absolue de l'origine et des normes sociales <sup>43</sup>» prévient et contient les incidences de la lutte des hommes.

Si ce qui tient ensemble les hommes leur vient d'ailleurs, alors rien de ce qui est susceptible de les diviser dans la vie sociale, opposition d'intérêt ou antagonisme d'opinion, ne peut déboucher sur sa remise en cause. Conflits et guerres ne sont aucunement empêchés : leurs enjeux sont simplement d'avance désamorçés. Ils ne sauraient engager la légitimité de l'ordre collectif. [...] Pas de division quant au sens, l'inquestionnable socialement institué : tel est le religieux pur<sup>44</sup>.

---

39. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 87.

40. Selon la typologie souvent employée par Claude Lefort.

41. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 139. Nos italiques.

42. Cette emprise humaine sur le sens de l'organisation collective, emprise par définition *conflictuelle*, caractérisera le déploiement d'une dimension politique, qui tendra à se dégager, à être reconnue en tant que telle, à partir de la révolution moderne.

43. Marcel Gauchet, « Fin de la religion ? », *loc. cit.*, p. 36.

44. *Ibid.* De même selon Gauchet, l'hétéronomie produit un rapport d'« inclusion » à la nature. L'installation dans « une dépendance radicale envers l'origine surnaturelle vaut inclusion étroite dans

Le noyau pur du phénomène religion est saisi selon ses effets sociopolitiques, engendrés par un report de la source du sens dans un *ailleurs*, mais aussi, et surtout, dans un *avant* « originel ». L'hétéronomie traduit des formes sociales dont la réflexivité – qui préside à l'institution des pratiques sociales – passe par un fondement « extra-social », un au-delà *séparé* de l'ici-bas, et, dès lors, inaccessible ; or, Gauchet souligne qu'il s'agit également dans l'hétéronomie d'un report du fondement dans un avant, un passé – tout aussi inaccessible. Nous pourrions entendre cette séparation comme une division uniquement spatiale, et conclure à une spatialisation du concept. Mais, cet « ailleurs » semble abstrait, autant spatial que temporel – abstrait au sens où il n'est pas d'ici, pas de ce monde. Il faut réfléchir tout autant en termes de distanciation temporelle entre la pratique « ici et maintenant » et celle fixée « à l'origine », pour expliquer le fait que la norme soit d'une part séparée, et, d'autre part, inaccessible, puisqu'elle est passée et fixée *depuis toujours* dans une *origine éternelle* – ces catégories-là étant ainsi liées au temps. Gauchet précise que l'ordre hétéronome est « foncièrement passéiste », c'est-à-dire « essentiellement » passéiste. Il ressort de cette disposition temporelle un agencement général de l'établissement collectif<sup>45</sup> :

[la croyance religieuse] est croyance dans l'autre surnaturel qui vous donne votre loi commune d'ailleurs et du dessus. Or cette dépendance envers *l'invisible* est simultanément dépendance envers le *passé*. L'ordre hétéronome est foncièrement passéiste. [...] L'extériorité métaphysique radicale du fondement implique *l'antériorité* temporelle du fondement. [...] La supériorité de sa source se marque dans sa *précédence* par rapport à la volonté humaine. Elle domine celle-ci pour autant qu'elle se présente toujours *d'avant* elle<sup>46</sup>.

Ainsi, un premier point de controverse apparaît. Le temps primitif s'objective au travers des êtres et des événements naturels. Ce temps n'existe donc pas en tant que tel, comme catégorie abstraite du déploiement naturel et social – ce que montrent les recherches de Lalonde. Le temps n'est donc pas la catégorie adéquate pour interroger les sociétés archaïques<sup>47</sup>.

---

le monde naturel », ce qui engendre « la neutralisation de tout ce qui pourrait être le déploiement d'une attitude de confrontation-transformation à l'égard de l'environnement matériel » (*ibid.*, p. 37).

45. « Refus, refoulement ou conjuration de tout ce qui [...] pourrait menacer l'essentielle fidélité à ce qui fut depuis toujours ainsi et qu'il s'agit de conserver tel : c'est là, dans cette massive affirmation de *permanence* et d'*intangibilité*, dans cet invisible parti pris de *l'immobilité* [...] que réside le noyau primordial du phénomène religion » (*ibid.* Nos italiques).

46. Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », dans *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. 91-108. Citation p. 94.

47. Dans l'hypothèse où Gauchet réfléchit effectivement à ce type de sociétés, intégralement hétéronomes, et non aux sociétés politiques traditionnelles où le politique fait corps avec la religion.

Dès lors, peut-on faire du blocage hétéronome de la temporalité – temporalité qui sera génératrice d'un « devenir », porteur de changement social<sup>48</sup> – le signe d'un report initial du fondement, dans un passé « hors d'atteinte », « à l'abri du devenir<sup>49</sup> » ? Mais alors, que faire de cette *immersion* dans la *durée* observée anthropologiquement, immersion qui produit une pratique sociale où la norme se retrouve immergée dans la texture linguistique, *spontanément signifiante*, du monde (Freitag puis Lalonde) ? Même en admettant que l'analyse gauchetienne ne s'en tienne qu'aux sociétés politiques traditionnelles, telle la Chine ancienne, où le politique fait corps avec la religion, ce serait alors le passage des sociétés archaïques aux sociétés politiques traditionnelles qui resterait problématique.

### **Freitag et Gauchet : la catégorie du temps au cœur d'une « confrontation fraternelle<sup>50</sup> »**

Dans un texte d'appui à un de ses cours<sup>51</sup>, Freitag mentionne un point de divergence théorique avec le travail initial de Gauchet<sup>52</sup>. Or, *la catégorie de la temporalité y est centrale*. Elle devient même ici l'opérateur essentiel, sous-jacent à la théorie gauchetienne de l'« hétéronomie intégrale », qui configure toute l'existence collective des sociétés dites primitives. Mais, en quoi cette connexion intime entre catégorie de la temporalité et hétéronomie fait-elle question ?

Freitag élabore une dichotomie entre sociétés *primitives* et sociétés *archaïques*, mais toutes deux manifestent une modalité culturelle-symbolique de fonctionnement, ou de régulation, qui n'est pas encore politico-institutionnelle. Cependant, « tout ce qui, dans les sociétés primitives et traditionnelles, ressort[it] spécifiquement [a]u procès de transition qui conduit des unes aux autres<sup>53</sup> », relève des sociétés archaïques. Or, ce n'est précisément qu'ici, dans ces formes de transition, que Freitag accepte l'analyse ethnologique de Clastres :

---

48. Le devenir sera générateur de changement social dans la mesure où la société – suite à la révolution moderne et au basculement du régime d'historicité, du passé vers le futur – se saisira réflexivement comme le résultat d'une autoproduction de soi, dans le temps : si elle se produit elle-même, la société peut donc se changer elle-même, et « devenir », autre que ce qu'elle était jusqu'ici. Une différence entre passé et avenir se maintient, propice à un *changement d'état*, à un « devenir ».

49. Marcel Gauchet, « Fin de la religion », *loc. cit.*, p. 35.

50. Nous empruntons cette expression à Freitag lui-même, qualifiant ainsi sa « dispute » avec Gauchet.

51. Freitag précise que son travail « a été rédigé pour servir de notes introductives à un cours, “Sociologie des sociétés précapitalistes” donné à l'Université du Québec à Montréal en 1985-1986 ». Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1<sup>re</sup> partie : de la communauté tribale à la royauté » dans *Les formes de la société*. Volume 1 : *Genèse du politique*, Liber, Montréal, 2016, p. 18.

52. Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », dans *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 45-89.

53. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 21.

la thèse défendue par P. Clastres [...] et développée par M. Gauchet [...] s'agissant des sociétés primitives ne sera acceptée ici que sous la condition d'être restreinte aux sociétés archaïques, c'est-à-dire à des sociétés *d'ores et déjà engagées* (par ailleurs, pourrait-on dire) dans le procès de constitution d'un rapport structurel de domination. Il ne s'agirait que d'une question « académique » de terminologie si l'existence d'un modèle pur et cependant réaliste de la société primitive (le modèle de la reproduction « culturelle-symbolique ») n'était pas en jeu, modèle dont dépend ensuite toute la construction des concepts mêmes du politique et du religieux, et tout spécialement les oppositions qu'il faut établir entre la référence à l'origine et la référence à la transcendance, entre la « durée » et le « temps »<sup>54</sup>.

De façon cohérente pour un procès dialectique, la théorisation de Freitag débute dans une « endo-régulation » symbolique des pratiques. Toute action trouve alors son orientation signifiante – et normative – dans une *immanence*, tout en connaissant – en réaction à des perturbations, par exemple – des médiations relationnelles. Ces médiations opèrent par des mises à distance, qui sont l'effet des mécanismes d'institution – l'institution politique notamment.

Freitag qualifie son interprétation des sociétés primitives de « proche et en même temps différente de celle de M. Gauchet<sup>55</sup> ». Le mode culturel-symbolique de régulation est donc pour Freitag tout à fait capable d'assurer « de manière purement immanente [...] sa propre reproduction, et parce qu'il n'implique pas, ou ne manifeste pas, comme le pense Gauchet au point de départ de toute sa thèse, la "mise à distance absolue" de la référence fondatrice<sup>56</sup> ». Freitag précise ici que cette référence fondatrice « est toujours déjà ou d'abord immanente à la cohésion structurelle du système symbolique, qu'il faut identifier avec le "sens même" de toute action ». C'est donc pourquoi cet ordre est si intangible : il « se présente déjà de lui-même comme structurellement *immuable* de par *l'immédiateté même* de la référence significative-normative qui régit de *l'intérieur*, mais toujours contextuellement, chaque action particulière<sup>57</sup> ».

Dans cette optique, le temps devient une catégorie des plus décisives. Pour Gauchet, c'est une catégorie à la fois opératoire et *surdéterminante*, pour appréhender l'hétéronomie tant dans ses causes, que dans les effets qu'elle produit comme institution symbolique. Le trait spécifique se situe certes dans le report de la source du sens, mais ce report la situe dans un « avant ». Cette source qui justifie et organise les pratiques

---

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 43.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.* Nos italiques. Dans ces sociétés, l'intervention « déjà réflexive » de la pensée mythique a une fonction intégrative, non pas en « première instance », mais « seulement en dernière instance » (*ibid.*).

sociales est située dans un « ailleurs », qui est fondamentalement un « avant », immémorial et originel, un passé révolu. Le lieu du sens est de ce fait disjoint de l'espace social et soustrait à la prise des hommes, donc à toute remise en question possible autant qu'à toute appropriation par quelques membres du groupe primitif (le sacerdoce). Ainsi, de l'aveu même de Freitag – dans la note 19 de son texte, en appui du cours de 1985-1986 – le temps devient le nœud de divergence dans l'appréhension d'une hétéronomie intégrale, à partir de la sociologie dialectique.

Pour lui [pour Gauchet], les sociétés primitives sont caractérisées par un rapport d'altérité radicale et de dépossession absolue à l'égard de ce qui est conçu par elles comme le fondement de l'ordre social, et c'est dans ce rapport que consiste l'essence même du religieux. *Et cette séparation, cette scission est absolue parce qu'elle est d'abord d'ordre temporel* : le fondement est inaccessible parce que, lorsqu'il est conçu comme *origine*, il appartient à un *passé révolu* sur lequel les hommes ne sauraient avoir aucune prise<sup>58</sup>.

Le caractère « absolu » de cette mise à distance du lieu du sens, par rapport au reste de l'espace collectif, est attribué par Gauchet d'abord à la façon d'envisager la temporalité primitive : le fondement « conçu comme origine » appartient à un « passé » qui est « révolu ». Cette conception de l'origine renvoie à un fondement de fait inaccessible, puisque résultant d'un écart – un mouvement de distanciation – entre les pratiques sociales et les raisons qui en fondent la signification. En considérant ce que Freitag souligne dans cette note 19 (citation précédente et suivante), l'interprétation de cet écart, d'abord temporel – et non uniquement « normatif » – devient l'opérateur par lequel advient l'inaccessibilité « hétéronome » du fondement, dans les sociétés primitives.

Mais j'ai le sentiment qu'en pensant ainsi le rapport de la société primitive à son origine mythique Gauchet se méprend sur la nature même de la temporalité telle qu'elle est comprise chez les primitifs. Chez eux, il ne s'agit pas à proprement parler du *temps*, irréversiblement distendu de part et d'autre du *présent* entre un *passé* qui n'est plus et un *futur* qui n'est pas encore, mais de la *durée*. Or, dans la durée tout demeure, et ce qui demeure ainsi dans sa propre permanence peut seulement se présenter selon les deux modalités alternées et complémentaires du « non-manifeste » et du « manifeste » (ce qui se tient « caché » dans l'arrière-fond obscur de la « présence » et ce qui « se manifeste » sur le devant lumineux de celle-ci)<sup>59</sup>.

---

58. *Ibid.*, p. 32. Nos italiques.

59. *Ibid.*, p. 32-33.

La sociologie dialectique lie donc, de manière intime, la structure temporelle des pratiques primitives aux catégories cognitives et ontologiques qui régulent ces communautés de culture. En effet, l'objectivation symbolique de la temporalité se fait sous le registre de la « durée », où « tout demeure ». Or ce registre de la durée n'est pas « un rapport temporel de séparation fondé sur une irréversibilité absolue », mais « une structure d'*ambivalence* ontologique (non dualiste)<sup>60</sup> ». Cette ambivalence réside entre ce qui est caché et ce qui est manifesté – par la parole notamment. Elle fut introduite par le linguiste Benjamin Lee Whorf dans son étude sur les catégories spatiotemporelles des Amérindiens d'Arizona, les Hopis<sup>61</sup>. Cette durée, où tout demeure, apparaît comme un concept moteur dans le mode de régulation culturel-symbolique – immédiateté, permanence et immersion des activités dans le fondement normatif. En effet, de telles sociétés :

n'exercent aucune emprise réflexive sur leur ordre propre, non pas tant parce qu'elles auraient établi une séparation absolue entre elles-mêmes et leur fondement normatif (l'origine), que *parce qu'elles restent elles-mêmes entièrement immergées dans ce fondement*, et qu'elles ne sauraient, par défaut d'une mise à distance cognitive-réflexive et pratico-politique, concevoir l'être autrement que comme la *perdurance indéfinie* de ce fondement originel<sup>62</sup>.

À ce moment précis, Freitag renvoie explicitement aux travaux de Lalonde, afin de confirmer empiriquement l'inscription, voire l'accrochage, de la catégorie temporelle

60. *Ibid.*, p. 33. Nos italiques.

61. Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël, 1969 [1956] ; voir la traduction du recueil *Language, Thought, and Reality*, Cambridge (MA), MIT Press, 2012, en particulier le chapitre « Un modèle amérindien de l'univers » (p. 5-17) où Whorf développe cette ambivalence entre le manifeste et le caché ; et consulter Maria Villela-Petit, « Le temps dans la langue et la culture Hopi », *L'Homme et la société*, n° 104, 1992, p. 121-136.

Pour élaborer l'opposition entre « durée-structure d'ambivalence » et « temporalité-séparation », revenons à ce qu'en dit Freitag : « les temporalités inhérentes aux diverses pratiques ne peuvent pas encore être composées entre elles en un temps abstrait et universel, puisque chaque pratique singulière, libérée par la symbolisation à l'égard de l'irréversibilité des processus naturels (biologiques ou psychologiques), se trouve réassujettie à une structure sociale commune du temps qui n'est pas proprement ou abstraitement temporelle, mais normative. Si l'ethnologue ou l'observateur critique peut constater que c'est toujours la forme passée des activités empiriques qui se trouve, par le biais du système symbolique, projetée au-devant de chaque pratique virtuelle pour lui assigner la norme de son déroulement, c'est d'abord cette normativité immanente à chaque pratique en situation qui se trouve perçue par les acteurs. C'est seulement le mythe qui va alors "représenter" cette normativité pour la fixer en quelque sorte au-dehors de l'activité, dans une "origine". Mais cette origine n'est pas à proprement parler temporelle et historique : elle est l'objectivation du devoir-être actuel, et la temporalité de chaque action ne se détache pas vraiment de l'accomplissement de ce devoir-être, qui culmine dans le rétablissement de l'être en sa permanence ontologique, en son "être comme durée". C'est d'ailleurs pourquoi les temporalités sociales et psychologiques propres aux diverses activités restent qualitativement différentes, qu'elles sont incomposables quantitativement » (Michel Freitag, *Dialectique et société*, Volume 3, *op. cit.*, p. 121-122).

62. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 33. Nos italiques.

au tissu signifiant<sup>63</sup>. Pour la sociologie dialectique, l'orientation signifiante des pratiques primitives se réalise à partir d'une immersion dans la durée, plutôt qu'à partir d'une séparation absolue à caractère temporel. Cet écart va néanmoins se produire, dans l'optique dialectique, selon une *mise à distance* de la normativité. *Au sein même*<sup>64</sup> de ce système « culturel-symbolique », d'intégration et de régulation des pratiques, l'objectif est donc de cerner la présence de détours réflexifs, et de cerner les causes de leur apparition. Ces détours constituent une série de médiations par lesquelles la pratique sociale se met à distance de ses catégories d'orientation spontanées. Or, par là, la pratique s'ouvre à *une première forme de dilatation temporelle*. Il s'agit de celle présente dans le *mythe*, comme « moment normatif inaperçu<sup>65</sup> ». La pratique sociale peut alors faire retour sur elle-même et se prendre elle-même pour *objet*.

Cette étape de la controverse permet de tirer une série de conclusions. La sociologie dialectique explique la régulation des sociétés primitives selon une immersion dans le tissu culturel-symbolique, immédiatement signifiant et normatif. Ce que montre Lalonde à propos de l'inscription du temps dans le tissu signifiant, le point de vue initial de Freitag le généralise déjà à toute pratique. Or, l'hétéronomie intégrale chez Gauchet se construit comme une séparation radicale d'avec le fondement, séparation entendue d'abord temporellement. Toutefois, cette catégorie n'est pas exploitable pour de telles sociétés selon Lalonde, qui a tenté de montrer la justesse des analyses générales de Freitag pour ce cas précis de la temporalité. Freitag souligne même que ces sociétés ne comprennent pas le temps, mais plutôt la durée, où tout demeure, de façon ambivalente, selon un mode manifesté ou caché, comme le suggère Whorf chez les Hopis. La controverse se déplace maintenant autour du rôle

---

63. « Sur le mode politique de la construction du temps (et donc sur l'inapplicabilité du concept moderne de temps à l'analyse des sociétés prépolitiques), voir la *très solide thèse* de Michel Lalonde [...]. *En conséquence de cette divergence d'interprétation* sur le concept de temps, la représentation que je pourrais donner du rapport entre la pratique sociale empirique et sa "référence fondatrice" (que j'appelle alors "transcendantale") serait également à l'inverse de celle que nous propose M. Gauchet » (*ibid.* Nos italiques). Nous comprenons là que Freitag fait de la divergence sur le temps le cœur de la confrontation entre les deux systèmes théoriques, car, de cette divergence suivra une modélisation inverse de celle de Gauchet, modélisation qui vient à son tour, Freitag le dit lui-même, « en conséquence de cette divergence d'interprétation sur le concept de temps ». Freitag fournit ensuite deux schémas qui modélisent le fonctionnement de Gauchet et le sien, selon le rapport à la référence fondatrice – ou transcendantale. Ici, nous trouverons chez René Thom et sa topologie, la Théorie des catastrophes, les ressources pour développer cette idée stimulante de Freitag. Cela pourra faire l'objet d'une autre étude, sur la morphologie du processus temporel-normatif dans de telles sociétés. Voir déjà Clément Morier, *op. cit.*

64. Après avoir évoqué le langage comme « proto-institution », Freitag fournit cette précision – essentielle en ce qu'elle montre sa propre compréhension de l'effectivité et de l'universalité du mythe : « Mais il n'est aussi aucune société où ce même procès de l'"institution subreptice" du langage et de l'appropriation symbolique d'un monde commun ne se trouve "récapitulé" réflexivement dans une "répétition objectivante et totalisante", c'est-à-dire dans cet acte déjà protopolitique qu'est l'énoncé de l'origine du sens *par le mythe* » (Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 29. Nos italiques).

65. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 39.



du mythe d'origine, connecté à l'émergence dialectique de la catégorie de temporalité : le mythe d'origine est-il blocage ou intervention irréfléchie du temps ?

## La reconnaissance réflexive du temps : de la condition mythique à la condition politique

Pour Gauchet, l'extériorité surnaturelle des ancêtres – la « religion » primitive – « annule purement et simplement les effets de l'extériorité intra-humaine », c'est-à-dire les effets produits par une prise réflexive sur soi, « et instaure un régime de l'égalité dans la dépossession, tous se trouvant identiquement soumis à la loi des origines. Ce régime de la religion contre le politique est le plus long qu'ait connu l'espèce humaine<sup>66</sup> ». Ainsi compris, le renvoi à une loi des origines intègre d'emblée, en elle, la pensée mythique. Au contraire, du point de vue de la sociologie dialectique, c'est du sein même de la pensée mythique que peut être appréhendé un mode d'objectivation du temps.

### Le mythe d'origine : l'amorce de la médiation

Le mythe instaure un « premier » moment de distanciation temporelle par un détour déjà réflexif. C'est un « acte déjà protopolitique » donc, qu'est « l'énoncé de l'origine du sens par le mythe<sup>67</sup> ». Par sa récitation dans des rituels, son énonciation dans la palabre, et « par l'extériorité qui lui est conférée vis-à-vis de toutes les actions particulières », le mythe se réfère « à la source originelle du sens (cognitif, normatif, expressif) qui continue à irriguer toute la vie sociale<sup>68</sup> ». Si le mythe suppose une conception immersive du fondement (la durée où tout demeure), « en même temps il institue déjà ce sens *en dehors* de l'action actuelle, immédiatement significative<sup>69</sup> ».

En tant qu'« extrapolation-limite », le modèle de la communauté de culture explique que cette société est « immergée dans la signification. L'être du monde est l'être immédiatement signifié. [...] Le monde est *a priori* plein d'une signification immanente. Le monde n'est pas raconté dans le langage ; il se dit lui-même à travers les

---

66. Jacques Arènes *et al.*, *op. cit.*, p. 231. « La seconde configuration [la religion des dieux, celle des “grandes civilisations”], à cette échelle représente un événement presque récent : elle n'a guère que 5000 ans » (*ibid.*).

67. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 29. Comme nous l'avons souligné, Freitag pose que la « récapitulation réflexive » produite dans le mythe, visant l'appropriation symbolique d'un monde commun, *n'échappe à aucune société primitive* : « par le détour mythique la société déjà se produit et se reproduit réflexivement elle-même en son unité, son identité et sa permanence » (*ibid.*, p. 30). C'est cela que Gauchet nomme, lui, la « condition politique » – ou « l'autonomie processuelle » des établissements humains-sociaux.

68. *Ibid.*, p. 31.

69. *Ibid.* Nos italiques.

mots<sup>70</sup> ». Or, par rapport à cette intégration première effectuée par le langage, le récit mythique contient implicitement un écart « face à l'immédiateté significative de l'être<sup>71</sup> ». Il indique que le monde n'a plus cette évidence significative pleine et entière, dès lors que l'interprétation du monde, non plus immédiate mais médiatisée, « est mise en suspens et suspendue au dénouement du mythe<sup>72</sup> ».

Une telle mise en suspens produit une rupture de l'immédiateté significative, et introduit déjà « une dilatation » dans le temps, vers le passé, où le sens « puise sa source » depuis une origine racontée et vécue comme immémoriale<sup>73</sup>. Le récit mythique produit de fait une distanciation dans le temps, car « à la co-présence de la configuration significative du monde se superpose l'axe temporel du mythe d'origine<sup>74</sup> ». Le lien entre temporalité et hétéronomie surgit dès lors. Ces classes particulières d'objets, de narration, de danses, de rites, de paroles, etc. reproduisent les actes des temps *passés*, immémoriaux ou originels, constituant un point de référence certes immuable, mais distendu de l'ordre *présent*. À rebours de toute interprétation qui oppose mythe et histoire, le détour effectué dans la pensée mythique, par « la référence à l'acte primordial », constitue une première forme d'insertion temporelle, normative et médiante au sein de l'action présente. La référence au mythe produit « un élargissement temporel de l'appréhension des événements passés<sup>75</sup> ». Dès lors, l'action présente :

trouve son sens dans l'horizon ouvert par l'origine mythique en laquelle l'acte exemplaire a eu lieu. Tout mythe d'origine instaure une dilatation symbolique (quoique indéterminable) du temps ou plutôt des temps. Tout indéterminé soit-il au plan chronologique en regard du présent, le récit mythique (ou le geste qui y puise son sens) instaure une distance temporelle entre, d'une part, le présent (et l'horizon de la mémoire collective) et, d'autre part, une origine primordiale. L'interprétation du sens du monde se distend dans le temps<sup>76</sup>.

L'évocation du mythe sert à faire face à une forme de conflictualité ou de doute, ou à toute autre forme de *rupture* du tissu significatif immanent. Cette insertion temporelle peut être comprise comme étant réactionnelle si elle permet de résoudre un conflit entre les membres de la société, par exemple par la palabre, et ainsi, n'être

---

70. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 39.

71. *Ibid.*, p. 40.

72. *Ibid.*

73. Voir *ibid.*

74. *Ibid.*, p. 41.

75. *Ibid.*, p. 91.

76. *Ibid.*

que transitoire – une fois la crise passée, l'action présente retrouve son immédiateté significative-normative. Si le mythe jouit ainsi d'une « extériorité fonctionnelle » *de fait*, celle-ci n'est que temporaire et s'annule une fois le sens originaire réintégré dans la pratique actuelle. La mise à distance se résorbe selon Freitag, lorsque la signification immédiate de l'action et le sens originel se rejoignent. Le mythe est bien en ce sens un moment temporel-normatif, mais *inaperçu en tant que tel*.

Le retour sur le rôle protopolitique du mythe d'origine – qui introduit une première césure « temporelle » entre situation présente et passé originel – fait apparaître un nouvel élément de la controverse. C'est *en dernière instance*, au moment où s'expriment un désaccord, un doute, et donc une rupture dans le tissu significatif, immédiatement et spontanément partagé, que le mythe d'origine se révèle régulateur de l'ordre d'ensemble, selon une séparation produite avec le cours habituel des activités, et non *en première instance*. Or, c'est bien ce rôle – de première instance – que confère Gauchet à l'hétéronomie : celui d'incorporer toute pratique sociale dans un sens originel, extra-social et, de fait, *passé*, selon un dispositif de séparation radicale d'avec le fondement. On observe alors que la sociologie dialectique distingue deux moments « fonctionnels », qui semblent indifférenciés chez Gauchet. Dès lors, une autre lecture de la pensée mythique est envisageable : le mythe introduit *un premier germe* de temporalisation, et de normativité, certes non réfléchie comme telle, et de plus provisoire, mais survenant *en réaction* à une fêlure dans le tissu immédiatement signifiant, afin de le suturer. Donc, à rebours du refus de toute historicité – et à rebours d'un blocage de toute normativité « représentée » réflexivement –, le mythe en serait plutôt un germe, une ébauche, et aurait son *processus propre de déploiement*, en réaction à un dysfonctionnement dans la pratique sociale spontanément partagée. À l'aide des morphologies de René Thom, cette fois, il devient possible de progresser dans la compréhension des propriétés dynamiques de ce phénomène. En effet, ce phénomène réactionnel semble relever – à suivre les travaux de Jacques Viret, dernier élève de René Thom – d'une morphologie de processus *caractéristique* de la « Théorie des catastrophes », la morphologie du « papillon ». Celle-ci peut s'observer dans des situations de crise, en réaction à un stress vital, impliquant la survie du système de régulation en jeu, et montre l'apparition brusque d'un état transitoire, réactionnel à une menace, et qui vient proposer un « plateau » – un attracteur topologique – fonctionnel, mais métastable, nommé par J. Viret l'« attracteur de survie » – qui pourra servir d'impulsion, telle une ébauche, ou un germe, à une future structure fonctionnelle stabilisée, opératoire<sup>77</sup>. Une étude basée sur la Théorie des catastrophes de René Thom a pour intérêt de discriminer précisément quels épisodes relèvent strictement de cette morphologie de processus – qui semble être

---

77. Voir Jacques Viret, *Thom et Jung, un dialogue imaginaire. Psyché et théorie des catastrophes*, Saint-Ouen, Baghera, 2018 ; Jacques Viret, « Reaction of the organism to stress: the survival attractor concept », *Acta Biotheoretica*, vol. 42, n° 2-3, 1994, p. 99-109 ; et Clément Morier, *op. cit.*

active, au vu des propriétés énumérées ici, mais qui reste à faire apparaître depuis les données ethnographiques de terrain – et quels épisodes relèvent d’une morphologie plus adaptative, non strictement réactionnelle, et donc plus évolutive<sup>78</sup>.

### La médiation du pouvoir : vers une formalisation du temps

Adoptant le point de vue de la sociologie dialectique, Lalonde montre quant à lui que l’émergence de la temporalité comme catégorie unifiée est liée à « l’autonomisation » du moment normatif, propre aux sociétés « régulées » par une instance politique. Nous pouvons associer ce travail à celui de Gauchet, en distinguant toutefois, au sein de l’hétéronomie<sup>79</sup>, des étapes dialectiques distinctes. Nous traiterons plus rapidement ce dernier point – relativement connu des travaux sur l’institution politique des espaces sociaux – qui, même s’il a le mérite de clore le processus en insistant sur l’émergence d’un pôle institutionnel de pouvoir, se détourne de la discussion problématique du paramètre « temps » dans les sociétés dites primitives.

Avant la distanciation opérée par le pouvoir, la norme et la temporalité restent intégrées « à l’interprétation du monde ». Dans ce cas, la pratique « ne se soumet pas à un réseau normatif formel, elle souscrit à ce qui est, a toujours été et sera toujours<sup>80</sup> ». En résultent des communautés structurées selon la forme de l’Un. C’est d’ailleurs pourquoi le non-sens ou la folie, comprise comme déraison, guette sans cesse les pratiques qui seraient dissidentes, en ce qu’elles dérogent à une normativité immergée dans l’être du monde. La régulation culturelle-symbolique exerce en cela une triple fonction : cognitive, normative et intégrative, puisque la normativité est *encastrée* dans l’orientation significative immédiate, contribuant en cela à *l’intégration* spontanée des membres<sup>81</sup>.

---

78. La morphologie dite de la « queue d’aronde », par exemple. Voir Clément Morier, « The form as a morphology of process: the relevance of René Thom for understanding individuation », dans Isabel Marcos et Clément Morier, *The Relevance of René Thom. The Morphological Dimension in Today’s Sciences*, Berlin, Springer, 2024, à paraître. Voir dans le même ouvrage également Jacques Viret, « The notion of archetype in Jung and in the mathematical theory of René Thom ».

79. Freitag souligne que les primitifs ne ressentent pas le fondement normatif comme extérieur, mais bien comme s’ils étaient immergés dans la normativité, qui informe de l’intérieur leurs pratiques, langages et activités sociales. Souvenons-nous ici des propos de Freitag, déjà rapportés : « si l’ethnologue ou l’observateur critique peut *constater* que c’est toujours la forme *passée* des activités empiriques qui se trouve, par le biais du système symbolique, projetée au-devant de chaque pratique virtuelle pour lui assigner la norme de son déroulement, c’est *d’abord* cette normativité *immanente* à chaque pratique en situation qui se trouve *perçue par les acteurs* » (Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 3, *op. cit.*, p. 121-122. Nos italiques). Le *passé* est mis en avant conceptuellement par l’observateur critique – l’ethnologue – quand c’est l’*immanence* (la durée) qui est vécue par l’acteur. Gauchet défendrait en ce sens une vue d’abord ethnologique des sociétés primitives.

80. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 42.

81. Seule « la plume de l’ethnologue peut détacher le système des normes de celui des pratiques sociales et les opposer analytiquement » (*ibid.*, p. 43).

Il n'y a aucune dualisation de l'orientation de l'action entre une norme générale, objectivée comme telle, et une pratique concrète se soumettant déductivement à cette norme. Aucun lieu de surplomb n'est produit à partir duquel seraient jugées les actions déviantes ou conformes. Certes, il y a toujours norme, règle, tabou, coutume, prescription [...] ; cependant celle-ci [la normativité] n'est jamais produite et appréhendée comme pure modalité qui *anticiperait* l'accomplissement des pratiques<sup>82</sup>.

À l'opposé, le moment « politique » précisément – au sens de l'émergence institutionnelle d'un lieu de pouvoir – est ce moment de formulation de la norme : celle-ci va se constituer « sur un plan autonome à travers un devoir-être qui s'oppose à un être effectif », et, *corrélativement*, pouvons-nous alors ajouter, « la norme doit préciser explicitement des paramètres d'accomplissement de l'action puisque ceux-ci n'appartiennent plus au sens global du contexte immédiat d'action<sup>83</sup> ». C'est dans ce cadre, seulement, qu'un travail de formalisation du « temps » pourra s'amorcer. Ses moments et indications formelles, ses repérages, ses mesures feront partie intégrante d'un « processus d'explicitation des modalités d'action<sup>84</sup> » qui caractérisera l'émergence d'une normativité politique, explicitement *localisable*. Cette dernière s'autonomise progressivement par une mise à l'écart de son système de règles, de ses principes de légitimité, de commandement, etc., à l'égard des repères idéologiques et ontologiques que les communautés de culture partagent spontanément. Celles-ci sont prises sous le joug du pouvoir, mais se libèrent simultanément de la charge de reproduire l'ordre d'ensemble. De ce dédoublement sortira une nouvelle façon de comprendre le temps et de l'appliquer, de l'extérieur cette fois, aux catégories de l'action.

S'il y a norme, il devient admis que l'action puisse être « autre que ce qu'elle est », et, s'effectuer alors sous « un autre déroulement temporel<sup>85</sup> », sans pour autant être dénuée de sens, ni devenir folie, déraison, possession, etc. L'action non conforme se verra plutôt interpellée selon une sanction, édictée par une règle. Une distance s'instaure entre l'action présente et son devoir-être. Or ce clivage contient en germe une différenciation, possible mais non nécessaire – puisque ce n'est que la révolution moderne<sup>86</sup> qui institue un régime d'historicité tourné vers le futur, vers la transformation

---

82. *Ibid.*, p. 42-43. Nos italiques.

83. Michel Lalonde, *loc. cit.*, p. 140.

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*, p. 97.

86. Je voudrais saluer ici un de mes évaluateurs qui suggère la remarque suivante, que je suis volontiers, en la restituant pour le lecteur. En effet, la présente étude vise strictement la controverse Freitag-Gauchet autour de l'hétéronomie, mais, il est vrai que l'opposition bien connue, et tout aussi fraternelle, entre les deux penseurs, réside dans leur analyse des sociétés contemporaines. Fruit d'une modernité « radicalisée » pour Gauchet, pour Freitag, les sociétés contemporaines ne sont pas le fruit d'une radicalisation mais bien d'une *rupture* par rapport à la modernité. Elles ouvrent une nouvelle

interne des établissements humains – une différenciation possible entre passé et futur, qui va structurellement à l'encontre de l'immersion dans l'éternel présent de la *durée*, où tout demeure : la « capacité politique comporte d'emblée une négation du *passé* à travers la critique implicite de la pratique actuelle et une volonté d'emprise sur le *futur* par la médiation d'un devoir-être proposé comme modèle à réaliser<sup>87</sup> ». L'ordre politique « ouvre l'espace cognitif<sup>88</sup> » du passé, catégorie qui ne s'annule plus dans un éternel présent, mais qui subsiste, dès lors, dans sa distanciation temporelle. Il y a là une potentialité, structurelle, de « reconnaissance catégoriale<sup>89</sup> » du passé, mais également, du futur.

Toutefois, si cette reconnaissance est effectivement « impliquée » dans ce dispositif, elle sera aussitôt comprimée par l'hétéronomie. Le relais d'un principe extérieur impose une orientation du futur « en adéquation » avec cet ordre, qui est imposé d'avant et d'ailleurs – du type d'une transcendance religieuse ou d'autres spéculations théologico-philosophiques. Mais d'où vient ce relais ? À la suite de cette autonomisation normative, le pouvoir doit extraire des systèmes de significations qui légitiment son exercice, ses sanctions, possiblement violentes, alors même qu'il s'éloigne (s'objective) des ressources symboliques, reproduites quotidiennement dans la communauté de culture. De cet éloignement provient, certes, la nécessité du recours à la sanction, mais surtout sa connexion avec un ordre de la parole, un ordre doctrinaire, s'employant à expliciter l'unité et la source du pouvoir : « sacralisation

---

forme de socialité, que Freitag nomme « post-modernité », terme que Gauchet, lui, récuse – j'ai étudié, ailleurs, cette contemporanéité selon un processus de « fractalisation » pour en décrire la morphologie typique, au sens de René Thom. Voici la remarque de cet évaluateur, et je l'en remercie : « toutes les distinctions de Freitag tirent leur origine du présent. Quand Freitag parle de “la société des individus”, si chère à Gauchet, il fait référence, à l'origine de celle-ci, au fait que l'Individu fut placé en position *transcendantale*, comme fondement idéal ayant présidé au refaçonnement de tout l'ordre social. Ce fondement transcendantal finira par s'épuiser et donner naissance à des formes de socialité que Freitag situe *en rupture* avec la modernité, alors que Gauchet, malgré ses critiques, les voit comme un résultat logique. Cet arrière-plan contemporain des désaccords, et à vrai dire l'origine pratique (au sens de la raison pratique) des théories de l'un et de l'autre, est absent de cette [discussion] [...]. Mais il est certain [...] qu'il s'agit de l'épicentre des différences entre ces deux grands penseurs. »

87. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 105. Nos italiques.

88. *Ibid.* « Tout regard sur le champ de la norme politique est un regard, au moins potentiel, sur la totalité des actes législatifs, juridiques et administratifs réalisés dans un passé historique. Le champ de la loi pour le sujet est virtuellement une remémoration du passé » (*ibid.*).

89. *Ibid.*, p. 106. Cependant, ces potentialités structurelles d'ouverture du passé et du futur – même si « cet ordre du futur est pensé comme simple réalisation d'une Vérité intemporelle qui a été perdue ou corrompue » (*ibid.*, p. 252, note 39) – restent comprimées et donc inexploitées : « les sociétés politiques traditionnelles, sans dénier bien entendu la nécessité d'une intervention humaine pour l'instauration d'un ordre juridique, conçoivent plutôt cette intervention comme le dévoilement ou la révélation d'une vérité normative sous-jacente. L'autorité politique traditionnelle considère le plus souvent que sa fonction propre consiste à reconnaître un droit (naturel) qui lui préexisterait et sur lequel elle n'a aucune emprise propre, si ce n'est à en révéler le contenu à la société et à en préciser la portée pratique. C'est pourquoi *l'ouverture vers une reconnaissance catégoriale* du passé et du futur induite par la césure historique de l'acte politique de production d'une norme demeure largement *inexploitée* dans les sociétés politiques traditionnelles » (*ibid.*, p. 105-106. Nos italiques).

de la royauté, mandat céleste, volonté divine, charisme surnaturel, etc.<sup>90</sup>. » C'est de là que pourra surgir la dualité ici-bas/au-delà :

ce ne peut être que dans l'ordre de la parole qui pose une dualité ontologique de l'être, sphère céleste et sphère terrestre, transcendance et immanence, monde sensible et monde suprasensible, niveau de la sacralité et niveau profane, essence et apparence, que l'ordre du pouvoir peut trouver pour soi un sens qui ne soit pas immédiatement celui des pratiques de base soumises à sa légalité<sup>91</sup>.

L'irruption d'un pôle de pouvoir renverse la logique temporelle précédente, et ouvre structurellement la *potentialité* d'une historicité, par une séparation politique, intérieure à l'espace social. La potentialité d'une réappropriation du « fondement » se déverrouille, structurellement. Cette logique de la dissociation possible des états du temps entre passé, présent, futur s'oppose à la logique de la durée, ambivalence où tout perdure, selon l'articulation du manifeste et du caché. Mais cette historicité, possible, est recouverte par un sens transcendant (religion) apposé sur l'histoire et ses événements, à partir des royautés sacrées notamment : cela équivaudrait selon Gauchet à l'hétéronomie *par* le politique. Ici, un dernier élément de controverse survient. Pour la sociologie dialectique, « la transcendantalisation de l'origine a cédé la place à la transcendantalisation d'un autre monde, celui de la permanence des dieux, instituant un dualisme ontologique catégorique entre l'ici-bas et l'au-delà que ne connaissait nullement la pensée mythique<sup>92</sup> ». C'est à ce moment que le clivage ici-bas / au-delà peut survenir. Tout en ayant conscience de ces mutations religieuses, la démarche de Gauchet postulant une séparation *initiale* peut donc être développée, dialectisée, en dissociant plusieurs étapes, à articuler en un processus (morphologique), pour produire un certain nombre d'éclairages, de critiques parfois, sur la temporalité, la normativité et la genèse du pouvoir.

---

90. *Ibid.*, p. 99. « La légitimité du devoir-être ne peut puiser à même le sens des multiples orientations d'action puisque celles-ci sont soumises à la régulation du pouvoir. Ce ne peut être que dans les secteurs de la parole qui visent réflexivement à retisser le sens du monde que le pouvoir peut extraire les principes qui lui donneront la légitimité d'asservir les pratiques concrètes » (*ibid.*, p. 99-100). Se dégageant du système symbolique spontanément signifiant, un ordre cognitif, de la parole, devient mobile – même si une différenciation des fonctions cognitives est déjà présente, bien sûr, dans les sociétés dites primitives. Cet ordre peut assister le pouvoir, à la recherche d'assise, et fournir unité, cohérence et justification à la source de l'ordre normatif ainsi extrait, *en quête de stabilisation*. « Ce n'est que dans la mesure où l'ordre de la parole acquiert une mobilité propre pour partir à la reconquête du sens de l'être à travers les spéculations religieuses et philosophiques que des secteurs des doctrines ainsi constituées peuvent s'appliquer à l'unité et à la source de l'ordre normatif » (*ibid.*, p. 99).

91. *Ibid.*, p. 100.

92. Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 1, *op. cit.*, p. 304.

\*\*\*

Les *effets* de l'hétéronomie, tout d'abord, sont réarticulés dans la sociologie dialectique : loger la norme dans un au-delà ou un mythe originel d'ordre intemporel, assure, *en dernière instance*, la reproduction indéfinie de l'ordre normatif d'ensemble. De plus, toute possibilité de remise en question, d'écart à l'ordre significatif-normatif, est verrouillée, car l'ordre est reçu intégralement comme étant déjà là.

Le fondement normatif est-il inaccessible et inaltérable *parce que* fixé originellement dans un passé révolu, selon une distance *temporelle* qui le *sépare* du reste de la communauté et le met à l'écart, comme Gauchet tente de le montrer ? Le dispositif de l'hétéronomie et *ses causes*, maintenant, sont inversés dans la sociologie dialectique : le rapport de cause à effet qu'il suppose – la norme est non modifiable, *car* elle est séparée de la société dans l'espace (ailleurs) et dans le temps (avant) – apparaît critiquable du fait que les données ethnographiques indiquent le caractère problématique de la référence à un *registre de la temporalité* qui ne s'est pas encore objectivé comme tel. Au vu de notre analyse, nous pouvons donc adopter un point de vue critique sur un des éléments fondamentaux de la thèse gauchetienne, selon laquelle la mise à distance du fondement normatif dans le passé lointain du *mythe* bloquerait toute capacité réfléchie de production de normes collectives. Les sociétés dites « primitives » vivent dans le registre de la durée, le temps n'y est pas reconnu comme catégorie *sui generis* et la distinction générale entre le passé et le présent n'y est pas davantage reconnue ; par conséquent, l'« impuissance normative » de ce type de société ne tient pas à la distance au passé, mais, plutôt, à l'évidence d'une culture partagée. Le mythe ne condamne pas à l'impuissance, il amorce implicitement, mais structurellement, un début de remise en question des normes collectives.

Pour toutes ces raisons, il conviendrait de raisonner en termes de « durée », élément dans lequel tout demeure, et d'approfondir le sens des catégories spatio-temporelles des Hopis, étudiées par Whorf, comme le suggère le propos placé en épigraphe. Si bien que, pour Freitag, c'est selon une immanence que s'effectue l'« endo-régulation » des pratiques – par encastrement au système symbolique – et non par séparation radicale. De même que la catégorie du temps est encadrée dans le déploiement foisonnant des phénomènes – ce qu'ont montré les recherches de Lalonde – de même, le devoir-être de toute pratique « signifiante » est intriqué dans ce tissu symbolique. En ce point précis, ne serait-il pas envisageable de revenir aux thèses de Claude Lefort, faisant référence à la forme sociale de « l'Un » comme *effet* produit par l'incorporation du pouvoir, du droit et du savoir – l'Un ou l'unification des êtres et de la collectivité au foyer du sens ?

Michel Lalonde est l'un des rares sociologues ayant confronté *empiriquement* l'hypothèse de la sociologie dialectique à des cas ethnographiques précis. Il a montré comment le moment politique – et non les nécessités économiques – détermine l'émergence de la temporalité. Son étude sur le temps montre, à la suite de Freitag,



que le mythe constitue une première étape dialectique, même si elle est transitoire et réactionnelle à un désaccord, à une « fêlure », apparaissant « dans l'univers intégré du sens à l'intérieur duquel les hommes habitent le monde<sup>93</sup> ». On en déduit *l'intrusion* d'une première distanciation temporelle, et normative, « protopolitique », entre le cours de la pratique et son renvoi à l'origine. Or, dans l'annexe 5 à la réédition posthume de *Dialectique et société*, Freitag revient sur sa démarche de 1986 à propos de la pensée mythique et, de façon étonnante, il se critique lui-même ! Le travail de Lalonde lui aurait-il permis de progresser sur ce point ? Dans cette autocritique, Freitag renvoie justement à l'article où il convoque la « très solide thèse de Michel Lalonde<sup>94</sup> » pour discuter Gauchet. D'où le rôle clé de tels résultats sur le temps, pour parvenir à comprendre que *la formation mythique est déjà dialectique* – et selon nous *morphologique*, au sens d'une structure dynamique<sup>95</sup>. En effet, dans les analyses freitagiennes, des indices évoquent une morphologie de processus caractéristique, déjà mentionnée, la morphologie du « papillon », analysée chez René Thom et Jacques Viret. Son fonctionnement est à étudier en détails car il permet d'enrichir la compréhension de la condition mythique – éclairant la topologie de son processus (dialectique) de formation.

En guise d'ouverture, voici les premières pistes de ce travail, en accord avec les propriétés de l'« attracteur de survie » formalisé par Jacques Viret. Tout d'abord, la présence d'un conflit interne parmi les membres du groupe, suffisamment perturbateur, serait susceptible de faire surgir un autre fonctionnement – la formation mythique –, un fonctionnement réactionnel mais transitoire, lié à la survie de ce groupe, faisant face à une menace vitale touchant au sens partagé. Ensuite, ce fonctionnement viendrait faire appel à une fonctionnalité plus archaïque, une « régulation » ou une « physiologie » vestigiale, au sens où elle ferait référence aux *origines* du groupe humain, dont le rapport réflexif normatif vient d'être fortement déstabilisé. Ce retour au fondement sollicite les traces d'une normativité presque « oubliée », perdue, ou en tous cas, originelle. Enfin, ce détour par l'origine mythique sauve, car il rétablit, c'est-à-dire « en réalité » réinvente et redéfinit le fonctionnement normatif, comme

---

93. *Ibid.*, p. 301.

94. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 33.

95. Freitag lui-même ne s'y est pas trompé quand il intitule l'annexe 4 sur Whorf, « Sur la nature et la structure dynamique de la pensée mythique ». Dans l'annexe 5, « Sur la nature et le rôle de la pensée mythique », Freitag souligne : « Je dois reconnaître aujourd'hui que j'avais suivi un peu trop étroitement Kojève [...] comme si toute dialectique était absente non seulement dans le mode d'expression de la pensée mythique, mais aussi dans son mode de formation. Or, tel n'est pas le cas [...]. Certes, le mythe possède un caractère récitatif et monologique, mais la vérité qu'il énonce n'est pas première. Déjà il veut rendre compte de la vérité du langage lorsqu'un doute surgit, touchant à la coïncidence immédiate de la vérité du langage et de la vérité de l'être, et qu'une fêlure apparaît donc au sein du *logos*, c'est-à-dire dans l'univers intégré du sens à l'intérieur duquel les hommes habitent le monde. Et cette fêlure, qui naît d'un désaccord entre les hommes [...], se projette alors sur le rapport de vérité qui relie la parole humaine et la parole du monde ou des choses » (Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 1, *op. cit.*, p. 301).

l'a noté Freitag<sup>96</sup>. Mais parallèlement, ce moment normatif du mythe peut également être « protopolitique », s'il parvient à *ébaucher*, voire amorcer, une nouvelle différenciation structurale, base d'une fonctionnalité elle aussi nouvelle : la différenciation structurale d'une institution de pouvoir, qui viendra alors assurer l'intégration, la reproduction et la régulation des rapports sociaux.

---

96. « C'est aussi dans cet acte collectif de retournement vers l'origine que le contenu substantiel de cette origine théoriquement immuable est à chaque fois *rétabli*, c'est-à-dire en réalité réinventé et redéfini. Ainsi le mythe, tel qu'il se fixe de manière mobile au fil du temps et aux hasards des conflits [...], n'est pas, tel qu'il s'apparaît à lui-même, cette parole pleine, immuable et indiscutable ; il est plutôt le moment, toujours déjà décalé, de son *rétablissement* : un moment de suture qui vient colmater le conflit d'interprétation » (*ibid.*, p. 302) ; et plus loin : « le mythe [...] répond déjà à la fluctuation sociale de la signification [...]. Déjà il résulte d'un acte de mise en suspens de la signification commune [...]. Dans le moment de la palabre, la pensée mythique s'ouvre donc déjà au dialogue heuristique ; mais par la référence au mythe et à sa grande parole, elle vient aussitôt refermer cet espace dialogique d'incertitude pour réinstaller la vie communautaire dans une évidence et une certitude partagées » (*ibid.*).

## | Recension

# ***Soi-même comme un roi.* *Essai sur les dérives identitaires* d'Élisabeth Roudinesco**

Janice TRINH  
Université de Montréal

**Élisabeth Roudinesco, *Soi-même comme un roi. Essai sur les dérives identitaires*, Paris, Seuil, 2021, 288 p.**

Depuis une vingtaine d'années, les mouvements d'émancipation sembleraient délaisser petit à petit les revendications à portée universaliste au profit des luttes contre l'oppression des identités minoritaires. Aux engagements collectifs se substitueraient aujourd'hui des revendications identitaires, qui sembleraient ouvrir la voie à toutes sortes de « dérives ». L'historienne et psychanalyste française Élisabeth Roudinesco propose d'en retracer les origines et l'évolution dans son ouvrage *Soi-même comme un roi. Essai sur les dérives identitaires*, publié en 2021. Selon cette auteure, les mouvements féministes et antiracistes auraient pris un virage identitaire qui les éloignerait peu à peu de la lutte pour le progrès qui les a fait naître. On assisterait aujourd'hui à un renversement des revendications mises en avant, durant plus d'un siècle, par ces mouvements d'émancipation intellectuelle et sociale qui ne se réclament plus des droits civiques et des Lumières, auxquelles ils seraient parfois même devenus hostiles. S'ils commencent tous avec de bonnes intentions et des revendications importantes, par exemple lutter contre le racisme, l'homophobie et le colonialisme, ces mouvements se seraient mis à « dérapage » avec la réintroduction et la pratique des assignations identitaires. C'est ce dérapage qui intéresse Roudinesco et non les revendications qui ont originairement mené à ces combats. L'auteure se réclame elle-même de l'anticolonialisme universaliste de Fanon et de Sartre et des luttes en faveur du mariage homosexuel et de la procréation médicalement assistée (PMA), auxquelles elle a pris part activement au sein du débat public français. C'est pourquoi il importe de faire la distinction entre la manière dont ces mouvements ont pris forme historiquement, avec la naissance du féminisme, de l'antiracisme et

de l'anticolonialisme, et ce que l'auteure présente comme étant leur version « renouvelée », par exemple le féminisme dit intersectionnel et le postcolonialisme. Si ce retournement s'est installé progressivement, la chute du mur de Berlin en 1989 constituerait un point de rupture important dans le développement des mouvements identitaires. L'effondrement du grand mythe universaliste, avec la « fin » du communisme, et le désespoir devant la difficulté de changer le monde auraient conduit les mouvements émancipatoires à se « recloisonner » dans des engagements plus individuels. Cela les aurait amenés à rétablir et à multiplier les catégories au sein de l'espèce humaine, lesquelles font aujourd'hui un retour inattendu. L'auteure consacre un chapitre sans concession à l'identitarisme au sein de l'extrême droite française<sup>1</sup> – qui elle, c'est le moins que l'on puisse dire, ne part pas de bons sentiments – et montre comment les assignations identitaires, opérées par de nouvelles pensées postmodernes, finiraient par reconduire les mêmes anciennes catégories des approches naturalistes et évolutionnistes, qui se voudraient immuables. Loin d'être émancipatrices, les cultures identitaires finiraient-elles par reconstruire ce qu'elles prétendent défaire ?

## Hypertrophie du moi et subjectivités racontées

Le renoncement aux revendications universalistes et la fragmentation des luttes sociales, par la multiplication des catégories identitaires, constitueraient un terrain fertile pour l'enfermement de soi dans les particularismes culturels, ethniques et religieux. Soucieux de revendiquer leur appartenance à un groupe particulier, les protagonistes de l'identitarisme encouragent l'auto-affirmation de soi, qui est caractéristique d'une « époque où chacun cherche à être soi-même comme un roi et non pas comme un autre<sup>2</sup> ». Cet « excès » de revendication de soi s'accompagnerait souvent d'une négation d'autrui, au sens où l'on exclurait l'autre sous prétexte de mener un combat juste pour sa propre communauté, pour « son » identité. Pour reprendre l'expression de l'auteure, une « hypertrophie du moi » se serait progressivement installée dans nos sociétés<sup>3</sup>. D'où le titre du livre de Roudinesco et son clin d'œil à l'ouvrage de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* : on serait passé de se penser soi-même en tant qu'autre à se penser soi-même comme un roi. Se penser soi-même « comme un autre » implique que l'autre est constitutif de ma propre identité<sup>4</sup>. À cette définition de l'identité, selon laquelle on est toujours *autre* en étant soi, se

---

1. Il n'y a pas de « dérives » chez les identitaires de l'extrême droite, lesquels opèrent à partir du ressentiment. Leur point de départ, à eux, a toujours été le même, soit l'idée de débarrasser la France de tous ses corps supposément « exogènes ».

2. Élisabeth Roudinesco, *Soi-même comme un roi. Essai sur les dérives identitaires*, Paris, Seuil, 2021, p. 10.

3. *Ibid.*, p. 10-11.

4. Idée que l'on rencontrait encore récemment dans le slogan « Je suis Charlie », selon l'auteure.

substituerait aujourd'hui la mécanique identitaire du repli sur soi, qui réduit l'identité à une *appartenance*. Au lieu de partir du principe que « l'identité est d'abord multiple et qu'elle inclut l'étranger en soi<sup>5</sup> », elle serait désormais assimilée à un groupe d'appartenance (ethnique, religieux, social, territorial, etc.). Cela contribuerait à faire disparaître l'idée du « Je suis je, voilà tout », soit l'affirmation d'une subjectivité qui existe indépendamment de son appartenance à une catégorie ethnique ou religieuse et des contingences du corps biologique.

Il convient de souligner que Roudinesco ne critique pas l'intention derrière cette nouvelle manière de s'affirmer soi-même (à savoir contrer la négation des minorités opprimées), mais plutôt le fait qu'elle exprime souvent une volonté « d'en finir » avec l'altérité et de « ne plus se mélanger à aucune autre communauté que la sienne<sup>6</sup> ». Comme le fait ressortir l'auteure, le discours postcolonial et son néologisme *racisé*, qui finirait par « désigner positivement un clan soucieux de ne pas se mélanger à une population blanche<sup>7</sup> », s'inscrivent en complémentarité avec certaines idées de la droite extrême sur la « pureté de la nation, de la culture, convaincus que rien ne doit se mélanger<sup>8</sup> ». Cet appel à un séparatisme se rencontrerait aussi chez un certain néo-féminisme identitaire, qui souhaiterait faire sécession des hommes et les éliminer de nos esprits, en cessant de lire leurs livres, de regarder leurs films et d'écouter leur musique, comme autant de prolongements d'un système global de domination masculine<sup>9</sup>. En un mot, l'« autre » serait désormais assimilé à un ennemi. Roudinesco remet en question, par le fait même, le pouvoir libérateur de la non-mixité raciale, et demande en quoi un racisme « racisé » serait différent du bon vieux racisme qui avait servi de matrice au colonialisme. Faire corps avec le discours de ce que l'on prétend dénoncer constitue une illustration exemplaire des « dérives identitaires » que dénonce l'auteure. Certains protagonistes de l'identitarisme iront même jusqu'à renier la pensée des plus grands artisans des luttes contre le racisme, l'apartheid et l'esclavage, dont Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon, et donc se détourner de tout ce dont ils avaient hérité. Il est frappant de voir à quel point le discours des révoltes *identitaires* contraste avec celui de leurs prédécesseurs (anticolonialistes, féministes, etc.), qui considéraient, au-delà des différences, l'unité du genre humain. Jamais Edward Said ne prônait la séparation entre les peuples, comme le font par exemple les adeptes de l'indigénisme antirépublicain, qui reconduiraient en quelque sorte les emblèmes les plus sinistres de la haine de l'autre et du

---

5. Élisabeth Roudinesco, *op. cit.*, p. 10.

6. *Ibid.*, p. 21.

7. *Ibid.*, p. 151.

8. *Ibid.*, p. 244.

9. *Ibid.*, p. 69. Le mouvement des Indigènes de la République dénonce également les LGBTQIA+ considérés comme des complices de la blancheur, dans la mesure où « ils ont acquis des droits et se seraient donc normalisés » (*ibid.*, p. 202) – de manière analogue aux féministes lesbiennes radicales qui condamnent les hommes gays jugés coupables de domination masculine (*ibid.*, p. 68-69).

séparatisme radical<sup>10</sup>. À l'évidence, des traces de colonialisme persistent aujourd'hui dans toutes les sociétés occidentales, en particulier dans les anciennes métropoles des empires coloniaux, comme la France et le Royaume-Uni, de même qu'aux États-Unis. Loin de nier les brutalités et les discriminations raciales qui existent dans nos sociétés, l'auteure se demande s'il est pour autant souhaitable de réintroduire la notion de race et d'adopter une vision racialisée de la société, qui réduit l'individu à son appartenance ethnique et « raciale » ? Pour Roudinesco, il est permis d'en douter.

Les nouvelles revendications identitaires ne se réclament plus des idéaux universalistes qui rassemblaient leurs prédécesseurs antiracistes et anticolonialistes, lesquels se référaient à la Révolution française et plus tard à la Résistance antinazie. Avec le phénomène de l'« identitarisation », qui est fondé sur une critique du rationalisme et des Lumières, il s'agirait plutôt d'afficher ses souffrances et de donner libre cours à ses émotions, en particulier dans le domaine des *subaltern studies*, qui ouvre la voie à la « science » du vécu et du ressenti orientée vers les expériences subjectives (microsociologie, micro-histoire). Les arts et les lettres n'échappent pas à ce phénomène, où l'on accuse de plus en plus les artistes de s'appropriier des cultures subalternisées – seules des personnes atteintes de surdité auraient la légitimité d'interpréter des rôles de personnes sourdes, par exemple<sup>11</sup>. Les œuvres d'art chercheraient désormais moins à représenter une réalité globale et à dévoiler des vérités sur la vie humaine qu'à se raconter soi-même sans distance critique. Dans ce contexte, assimiler l'autre à un ennemi semble être un pendant de l'hypertrophie du moi, dans la mesure où ces récits de vie ont souvent pour objectif de dénoncer l'offense et de lutter pour la préservation de soi (*contre* les agressions d'autrui), en donnant la parole aux « subalternisés », qui seuls auraient le droit de raconter leur histoire, et en l'enlevant aux « dominants ». Selon le principe du ressenti et de l'émotion (« je souffre, donc j'existe »), plus aucune dynamique conflictuelle n'est admise. Avec la recrudescence des actes de censure et de destruction, de l'histoire mémorielle par exemple (déboulonner les statues, rebaptiser d'urgence les rues, etc.), symptomatiques de la *cancel culture*, on assisterait selon l'auteure à une « résurgence des rites de lynchage et de chasse aux sorcières visant à mettre à mort, symboliquement ou socialement, un adversaire jugé dangereux : le contraire du débat démocratique, fondé sur la parole<sup>12</sup> ». Il est essentiel de reconnaître et de défendre les victoires des mouvements émancipatoires, comme celles du #MeToo, mais « cela ne doit pas interdire de critiquer les dérives d'un tel mouvement<sup>13</sup> », par exemple les conséquences qu'une culture de la dénonciation publique aurait sur les droits démocratiques des citoyens<sup>14</sup>. Roudinesco présente plusieurs exemples des conséquences possibles de

---

10. *Ibid.*, p. 206.

11. Voir *ibid.*, p. 219.

12. *Ibid.*, p. 222.

13. *Ibid.*, p. 42.

14. *Ibid.*, p. 217.

l'idéologie identitariste sur la liberté de création, d'expression et de pensée. Selon elle, la peur d'être accusé d'islamophobie ou de transphobie entraverait aujourd'hui toute capacité à débattre de façon critique – en interdisant, par exemple, d'interroger la capacité d'un enfant non pubère, affirmant vouloir changer de sexe, de consentir à un traitement hormonal ou chirurgical qui modifierait son corps à long terme<sup>15</sup>. Il importe de préciser que Roudinesco défend le droit de toutes les personnes trans et non binaires, en âge de consentir, à s'auto-définir et à suivre de tels traitements. Qu'il y ait des identités fluides, cela est évident. L'auteure se demande s'il est pour autant nécessaire de multiplier les catégories et les classifications identitaires, comprises dans une logique séparatiste.

## Cultures subalternisées et culture universelle

Le modèle de la laïcité républicaine qui s'est établi en France incarne une tradition issue de la Révolution et de la séparation de l'Église et de l'État. Bien qu'elle soit favorable à ce modèle qui a quelque chose d'unique dans le monde, l'auteure précise qu'il n'est toutefois pas exportable. Vouloir l'imposer à tous les pays du monde serait à la fois « impérialiste et suicidaire<sup>16</sup> ». Il existe d'autres formes de laïcité dans d'autres pays qui ne correspondent pas au modèle français, par exemple la laïcité à l'américaine. Or, quelle que soit sa forme, le principe de la laïcité est indispensable pour assurer la liberté de conscience et « éviter à chaque sujet d'être assigné à son identité<sup>17</sup> ». Bien qu'ils représentent parfaitement les aspirations du programme moderne d'une maîtrise technique de la nature (avec certaines réflexions sur la possibilité de modifier le sexe d'une personne et de procréer sans hommes), les nouveaux mouvements identitaires français, étudiés par l'historienne de la psychanalyse, rejettent les Lumières, la laïcité et l'école républicaine en tant que symboles de la barbarie coloniale. L'éducation républicaine en France, tout comme l'idéal de la *Bildung* issu des Lumières allemandes (*Aufklärung*), aspire à détacher en partie l'enfant de sa famille et de son particularisme et à élever son esprit à l'universel, par l'apprentissage des sciences, des lettres, des arts, des mœurs, des coutumes, etc. La tâche de l'éducation consiste à amener le sujet humain à se décentrer de son point de vue particulier et à élargir ses horizons. Dans cette perspective, l'être cultivé – ou éduqué – est capable de se mettre à la place d'autrui et de comprendre (ou de s'efforcer de comprendre) le point de vue de ceux qui se trouvent dans des situations différentes de la sienne. Les *subaltern studies* renient cette capacité de l'homme de s'éduquer et d'élever son esprit à l'universalité, lorsqu'elles prétendent « qu'un "étranger" n'aurait pas la

---

15. Voir *ibid.*, p. 57-58 et 201.

16. *Ibid.*, p. 19.

17. *Ibid.*, p. 18.

capacité ou le droit de penser une réalité extérieure à lui-même<sup>18</sup> ». Selon le philosophe allemand Hans-Georg Gadamer, dont l'œuvre accorde une place centrale à l'idéal de la *Bildung*, la tâche de l'éducation est d'établir une distance par rapport à sa perspective particulière, ce qui signifie prendre conscience de son propre non-savoir (de son ignorance) et reconnaître que *l'autre peut avoir raison*<sup>19</sup>. Dans cette perspective, le sociologue devrait s'abstenir de se présenter en « thérapeute social » et de prétendre qu'il est le seul à détenir la conviction juste, comme le font par exemple les artisans des études postcoloniales et des *whiteness studies* lorsqu'ils cherchent à faire avouer à chaque Blanc son racisme intériorisé, à traquer l'esprit de colonialité (conscient et inconscient) qui persisterait à l'intérieur même des démocraties et à combattre « les ravages produits dans le psychisme inconscient des dominants par les restes de l'époque coloniale<sup>20</sup> ». Quand l'autre est assimilé à un ennemi, il est difficile de reconnaître qu'il puisse avoir raison.

Selon Roudinesco, les protagonistes de l'identitarisme refuseraient souvent de voir que c'était principalement au nom des idéaux démocratiques de liberté et d'égalité que leurs prédécesseurs avaient mené leurs luttes, dont celles contre la politique coloniale. L'écrivain et militant Raphaël Confiant suggère, par exemple, que l'universalisme républicain et la Révolution française seraient responsables de l'incapacité des Antillais de sortir de leur inféodation au colonisateur, au point de faire un éloge à peine masqué de l'Ancien Régime<sup>21</sup>. Or, Roudinesco rappelle que l'anticolonialiste Senghor affirmait plutôt que c'est en accédant à une civilisation universelle que l'on évite d'être « assimilé de force à une culture dominante<sup>22</sup> ». Engager un combat en faveur de l'indépendance et faire émerger une culture commune aux populations qui ont été victimes de ségrégation et de discrimination en raison de leur couleur de peau n'impliquerait pas nécessairement de renoncer à la langue française, dans laquelle ils peuvent donner leur culture en partage, ni au « latin, au grec, à Shakespeare, aux romantiques, etc.<sup>23</sup> ». C'est l'idée que valorisaient Senghor et son ami Aimé Césaire. C'est aussi l'approche préconisée par Frantz Fanon, notamment dans *Peaux noires, masques blancs*, où il analyse la situation du colonisé en prenant appui sur la dialectique hégélienne, la phénoménologie sartrienne et la théorie lacanienne du stade du miroir<sup>24</sup>. Lutter contre l'oppression coloniale ne demande pas nécessairement de se couper de cette part de l'universalité humaine dont certaines populations ont été privées par le racisme et la ségrégation<sup>25</sup>. Fanon appelle plutôt à une réintégration

---

18. *Ibid.*, p. 163.

19. Voir Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 25-35.

20. Élisabeth Roudinesco, *op. cit.*, p. 153.

21. *Ibid.*, p. 122.

22. *Ibid.*, p. 90.

23. *Ibid.*, p. 90-91.

24. *Ibid.*, p. 100.

25. *Ibid.*, p. 91.



des peuples colonisés dans l'universel, un nouvel humanisme « qui tiendrait compte des différences en humanisant l'humain dans toutes ses variantes<sup>26</sup> ». Or, la nouvelle politique des identités (*identity politics*) privilégie l'appartenance à la communauté aux dépens des luttes en faveur de l'égalité citoyenne universelle, ce qui la distingue de Fanon, ainsi que de Césaire, qui jamais « n'avait revendiqué, comme le faisait cette nouvelle génération issue des campus américains, l'idée qu'une assignation identitaire raciale ou ethnique pût être une réponse à la barbarie impérialiste<sup>27</sup> ». Roudinesco voit dans ce repli identitaire un mouvement de régression qui se traduit souvent dans un rejet de la rationalité scientifique et du savoir médical, par exemple chez ceux qui déplorent l'utilisation précoce des implants cochléaires parce qu'ils menaceraient l'apprentissage de la langue des signes, caractéristique de l'« identité » sourde<sup>28</sup>.

N'éprouvant aucune hostilité de principe pour le culturalisme ou le relativisme, Roudinesco fait appel à la compréhension des cultures de Lévi-Strauss et à sa tentative de conjuguer le projet du respect absolu du relativisme culturel et celui de penser le monde de façon rationnelle. L'auteure affirme avec Lévi-Strauss que l'abolition de toute idée de supériorité d'une culture sur une autre ne signifie pas « que la rationalité scientifique doive s'effacer au profit de la simple constatation des différences culturelles<sup>29</sup> ». Il est essentiel de combattre toute forme d'occidentalisation intégrale du monde (son uniformisation sous l'effet des progrès scientifiques et technologiques apportés par les sociétés dites occidentales) et de respecter la diversité et le mélange des cultures, qui constituent une source de progrès et qui sont nécessaires à la compréhension de l'universel. Dans cette optique, Roudinesco suit Lévi-Strauss qui « appelle les sociétés dominantes, maîtresses du savoir scientifique, à protéger les anciennes cultures plutôt qu'à les dévaster. *L'universel* de la pensée scientifique n'est donc jamais séparable de la *différence culturelle*<sup>30</sup> ». L'auteure ne précise cependant pas comment la différence et le relativisme des cultures permettent d'exprimer l'universalité du genre humain. On touche peut-être ici aux limites de l'ouvrage qui a tendance à promouvoir un universalisme abstrait, en minimisant l'importance des identités culturelles dans la formation de la personne. Il faut admettre que les identitaires ont raison de penser que notre subjectivité est constamment façonnée par notre appartenance à une histoire, à une société et à un *ethos*, car l'humain (en tant qu'il est un être historique) s'inscrit dans des traditions et des habitus qui influencent sa pensée et son agir, sans toujours s'en rendre compte. La faiblesse du discours identitaire tient surtout au fait qu'il réduit le sujet à ses identités culturelles et y emprisonne sa conscience. S'il est vrai qu'on ne peut jamais échapper

---

26. *Ibid.*, p. 101.

27. *Ibid.*, p. 116.

28. *Ibid.*, p. 68.

29. *Ibid.*, p. 81.

30. *Ibid.*, p. 82, souligné dans le texte.

complètement à sa détermination sociohistorique et avoir une *pleine* conscience des habitus qui orientent son rapport au monde, il est à tout le moins possible pour l'homme, tel qu'on l'a vu avec l'idéal de l'éducation (*Bildung*), d'étendre ses horizons au-delà du point de vue restreint de ses appartenances particulières.

L'ouvrage *Soi-même comme un roi* met en avant la nécessité de sortir de soi-même et de penser comme un autre, ce qui signifie essentiellement être capable de se mettre à la place d'autrui et faire preuve d'empathie. Renverser les perspectives et redonner la parole aux oubliés de l'historiographie officielle est une tâche fondamentale pour l'humanité qui ne pourra toutefois pas se faire aux dépens de l'universel. À une époque où l'on semblerait avoir perdu le sens des nuances, l'auteure propose un ouvrage prudent et mesuré qui incite à ramener un peu de sérénité dans le débat public et la vie politique. Cet essai bien documenté prend appui sur des sources aussi variées que rigoureuses, tirées tantôt de textes littéraires, tantôt de classiques des sciences humaines. L'ouvrage laisse plusieurs problèmes en suspens et n'a pas la prétention de trouver des solutions immédiates aux dérives identitaires actuelles. En faisant la lumière sur les apories de la culture identitaire, l'auteure met en garde les tenants des mouvements émancipatoires de promouvoir un nouveau puritanisme (par la relecture morale ou « politiquement correcte » des œuvres d'art et intellectuelles par exemple), qui pourrait en fin de compte faire reculer les libertés fondamentales en matière de mœurs et de droit.

Une fois solidement établis, les concepts et les mots se transforment en un catéchisme qui finit, au moment voulu, par justifier des passages à l'acte ou des intrusions dans la réalité. Ainsi passe-t-on, sans même s'en rendre compte, de la civilisation à la barbarie, du tragique au comique, de l'intelligence à la bêtise, de la vie au néant, et d'une critique légitime des normalités sociales à la reconduction d'un système totalisant<sup>31</sup>.

L'ouvrage amène ainsi à se demander si ce passage à une sorte de catéchisme, par le retour de la confession publique et l'invention d'un nouveau vocabulaire qui prétend déconstruire les définitions existantes, représente une réelle amélioration pour l'humanité, ou s'il ne fait qu'instaurer de nouvelles normes aussi opprimantes que celles que l'on prétend remplacer. Il est vital, dans ce contexte, de remettre au premier plan la tâche de préserver une vie intellectuelle conflictuelle et une capacité de débattre ouvertement, sans prêter des intentions aux personnes avec lesquelles on est en désaccord.

---

31. *Ibid.*, p. 72-73.

## | Note critique

# Réflexion sur la subjectivité numérique à partir d'Éric Sadin

Maxime OUELLET  
Université du Québec à Montréal

**Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*<sup>1</sup> et *Faire sécession. Une politique de nous-mêmes*<sup>2</sup>**

Quiconque a enseigné devant une classe de jeunes adultes depuis la pandémie de Covid-19 a dû ressentir un certain malaise devant le nouveau type d'être humain qui lui faisait face. Rivés devant leurs écrans, les jeunes semblent déracinés, apathiques, anxieux, dépressifs, obsédés par la crise climatique, le racisme, leur genre, leur propre image corporelle, etc ; ils donnent l'impression de vivre dans une réalité virtuelle au sein de laquelle la psyché collective « hédoniste dépressive » rend « plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme<sup>3</sup> ». « Tous ces *lost individuals*, écrit Sadin, qui aujourd'hui entament la vie d'adulte sentent, dans leur chair, qu'ils ne pourront connaître de jours véritablement heureux [...]<sup>4</sup>. » On pourrait résumer la thèse de Sadin ainsi : la pandémie a consolidé une rupture civilisationnelle et une mutation anthropologique dont la numérisation généralisée de nos existences a été le catalyseur. C'est à cette figure inédite de la subjectivité, qui prend forme dans un contexte d'aliénation totale par rapport au monde<sup>5</sup>, pour reprendre la formule d'Arendt, que se consacre l'ouvrage de Sadin *L'ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*. L'individu tyran est l'aboutissement d'un long processus qui tire son origine de l'erreur anthropologique à partir de laquelle a été pensée

---

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

2. Éric Sadin, *Faire sécession. Une politique de nous-mêmes*, Paris, L'Échappée, 2021.

3. Mark Fisher, *Le réalisme capitaliste. N'y a-t-il pas d'alternative ?*, Genève-Paris, Entremonde, 2018.

4. Éric Sadin, *Faire sécession*, *op. cit.*, p. 68.

5. Sur cette question, voir le commentaire de Gilles Labelle dans le cadre du séminaire du Collectif Société consacré au livre de Sébastien Mussi et Éric Martin, *Bienvenue dans la machine* ; en ligne : <https://collectifsociete.com/2023/04/05/seminaire-sur-louvrage-bienvenue-dans-la-machine/>.

l'individualisme libéral, c'est-à-dire la figure d'une subjectivité solipsiste, désocialisée et déshistoricisée qui mène une existence hors-sol. Sadin brosse un portrait des « mythes et déboires de l'individualisme libéral de John Locke aux vedettes de la télé-réalité<sup>6</sup> », en passant par l'auto-entrepreneur de lui-même, figures auxquelles on pourrait ajouter les influenceurs-sans-dessein-qui-ont-décidé-de-partir-comme-des-Ostrogoths-en-vacances-à-Cancun-pendant-la-pandémie. On retrouve là une « Phénoménologie de l'Esprit aliéné » au sein de laquelle des individus équipés de machines d'expression de soi toujours plus performantes sont enfermés dans un délire d'« omnipotence impuissante », c'est-à-dire la combinaison d'une « omnipotence abstraite alliée à l'impuissance concrète », comme le soulignait le sulfureux philosophe italien Costanzo Preve dans sa magistrale *Nouvelle histoire alternative de la philosophie*<sup>7</sup>. Contrairement à l'idéologie californienne<sup>8</sup> qui prétendait que la diffusion massive des outils numériques allait permettre l'apparition d'une nouvelle « démocratie de la multitude » grâce à l'émancipation des individus face à l'ensemble des institutions qui faisaient office de médiations sociales, c'est plutôt à une nouvelle forme de « totalitarisme de la multitude » qu'a conduit l'innovation technologique débridée, mue par le capitalisme techno-libéral. Plus spécifiquement, il s'agirait selon Sadin d'un :

nouveau totalitarisme, [...] non plus sciemment organisé au sommet en vue de mettre à exécution un dessein délibéré et d'assouvir les appétits d'un pouvoir de clan, mais institué à la base en quelque sorte, voyant la multitude parler le langage indistinct de Babel, faisant s'effacer tout espace d'entente mutuelle et à même d'engendrer une prolifération de discordances et de possibles affrontements corollaires<sup>9</sup>.

Selon Sadin, deux facteurs combinés apparus au tournant du vingtième et unième siècle auraient conduit à la dissolution du monde commun, un terrain fertile sur lequel peut croître cette nouvelle forme de totalitarisme. D'une part, la désillusion collective face aux promesses des démocraties se réclamant de l'individualisme libéral, lequel, depuis le tournant néolibéral des années 1970, a détruit tous les principes de solidarité au fondement du contrat social. D'autre part, le développement d'instruments d'information personnelle et d'expression de soi, comme le téléphone portable et Internet, qui a permis aux individus de manifester leur colère et leur haine face au développement d'une société transformée en système sur lequel ils n'ont aucune prise :

---

6. Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran*, op. cit., p. 47.

7. Costanzo Preve, *Nouvelle histoire alternative de la philosophie. Le chemin ontologico-social de la philosophie*, Paris, Perspectives libres, 2017.

8. Richard Barbrook et Angus Cameron, « The Californian Ideology », *Science as Culture*, vol. 6, n° 1, 1996, p. 44-72.

9. Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran*, op. cit., p. 41.

ce serait cela l'ère de l'individu tyran : l'avènement d'une condition civilisationnelle inédite voyant l'abolition progressive de tout soubassement commun pour laisser place à un fourmillement d'êtres épars qui s'estiment dorénavant représenter l'unique source normative de référence et occuper une position prépondérante. C'est comme si en une vingtaine d'années, l'entrecroisement entre l'horizontalisation supposée des réseaux et le déchaînement des logiques libérales, ayant loué la responsabilisation individuelle, en était arrivé à une atomisation des sujets incapables de nouer entre eux des liens constructifs et durables, pour faire prévaloir des revendications prioritairement rabattues sur leurs propres biographies et conditions<sup>10</sup>.

Le tyran est en quelque sorte le successeur de la figure de Narcisse que Christopher Lasch<sup>11</sup> avait théorisé à la fin des années 1970. Alors que le narcissique, issu de l'idéologie libérale-libertaire, se repliait dans sa vie privée, hors de la sphère politique, afin de jouir « sans temps mort et sans entrave » des bienfaits de la société de consommation de masse, le tyran consiste en son pendant politique, politiquement impotent. Révolté parce qu'incapable de jouir de la gratification immédiate promise par le système de propagande consumériste, le tyran cherche à prendre sa revanche sur l'ordre majoritaire en exprimant sa colère et son ressentiment en ligne, pratique qui, bien qu'elle n'ait aucune incidence sur la logique du système, fait office de catharsis.

Pour l'individu tyran, toute norme, ou encore toute forme de représentation commune, est nécessairement oppressive en ce qu'elle serait l'expression d'un intérêt particulier qui se prend pour l'universel. C'est ce qui explique notamment selon Sadin l'engouement actuel pour les études postcoloniales, exprimant non pas une forme de racisme anti-blanc comme l'affirment les idéologues néoconservateurs, mais plutôt « une haine de l'ordre majoritaire qui témoigne du refus peut-être définitif de s'en remettre à cet ordre-là pour espérer avoir raison d'injustices passées ou présentes<sup>12</sup> », avec pour conséquence un repli clanique sur des identités réifiées qui mène à une lutte de tous contre tous. On retrouve un phénomène similaire dans les études du genre qui célèbrent l'émancipation contre l'ordre hétéronormatif patriarcal et la capacité de la technoscience à modifier industriellement les sexes, « alors qu'[elles] ne relève[nt] que d'un strict accomplissement individuel qui, de surcroît,

---

10. *Ibid.*, p. 39.

11. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000 ; et Anselm Jappe, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

12. Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran*, *op. cit.*, p. 231.

fait le lit d'une industrie florissante<sup>13</sup> ». L'individu tyran est en quelque sorte la matérialisation du corps sans organe théorisé par Gilles Deleuze, qu'on peut qualifier suivant Zizek d'« idéologue du nouveau capitalisme<sup>14</sup> ». Dans la psyché contemporaine, non seulement tout est permis, mais grâce à la puissance de la technique, tout semble également possible<sup>15</sup>, ouvrant ainsi la voie inéluctable vers la post-humanité.

En ce sens, si sur le plan de l'objectivité sociale, le capitalisme globalisé et financiarisé apparaît comme un système autoréférentiel qu'on peut qualifier suivant Freitag de totalitarisme systémique<sup>16</sup>, son pendant subjectif est la figure de l'individu tyran. Le tyran est un sujet solipsiste qui n'accepte paradoxalement aucune forme de médiation ni d'autorité autre que celle de la Technique. C'est sur l'exploitation de cette nouvelle figure de la subjectivité qu'émerge à l'heure actuelle un capitalisme de la catharsis dont les GAFAM représentent l'idéal-type. Les plateformes de type GAFAM<sup>17</sup> – en offrant des services personnalisés et la capacité aux individus égo-grégaires d'exprimer leur haine face à ce qui fait office de culture commune – viennent court-circuiter l'ensemble des médiations politico-institutionnelles de la modernité, sous prétexte que la prise en charge des problèmes sociaux (santé, environnement, culture, éducation, etc.) par les algorithmes serait plus efficace que par les institutions publiques. L'utopie de l'autogestion promue par les libéralo-libertaires a ainsi muté en égogestion<sup>18</sup>, c'est-à-dire en gestion techno-bureaucratique d'individus particularisés qui, bien qu'émancipés des institutions politiques, se trouvent toujours plus dépendants de la capitalisation de leur existence. Qui plus est, en manifestant abstraitement leur colère contre le monde dans la sphère publique numérique, sans qu'aucune effectivité politique concrète ne s'en suive, ils nourrissent le système qu'ils prétendent détester, lequel leur renvoie des signaux auxquels ils doivent rétroagir.

## Une seconde transformation structurelle de l'espace public

Comme je l'ai déjà souligné ailleurs<sup>19</sup>, nous assistons à une seconde transformation structurelle de l'espace public à l'ère du numérique. Alors que la première pre-

---

13. *Ibid.*, p. 287.

14. Slavoj Zizek, *Organes sans corps. Deleuze & conséquences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 219.

15. Il s'agirait donc d'un dépassement de l'aporie libérale-libertaire évoquée par Michel Clouscard : « Tout est permis, mais rien n'est possible. » À ce sujet voir Michel Clouscard, *Néo-fascisme et idéologie du désir. Mai 68, la contre-révolution libérale libertaire*, Paris, Delga, 2008.

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

17. Google, Amazon, Facebook, Apple et Microsoft.

18. Jacques Guigou, *La cité des ego*, Paris, L'Harmattan, 2008.

19. Maxime Ouellet, « De l'autogestion à l'égogestion : révolution technocratique ou révolution culturelle du Capital ? » dans François-Olivier Dorais, Stéphanie Chouinard et Jean-François Laniel (dir.), *Sur les traces de la démocratie. Autour de l'œuvre de Joseph Yvon Thériault*, Montréal, PUQ, 2022, p. 115-132.

nait la forme d'une reféodalisation de l'espace public bourgeois, qui se manifestait selon Habermas par la dissolution du sujet critique kantien et sa reconfiguration en un individu de masse atomisé et dépolitisé, la seconde se caractérise par son automatisation, où le langage, vidé de sa fonction symbolique, a la fausse prétention d'être essentiellement performatif. Dans la mesure où l'espace public politique est remplacé par un espace publicitaire automatisé, l'opinion publique se nourrit de bulles médiatiques de la même manière que le capital financier est alimenté par des bulles spéculatives. Ainsi, à l'hyper-objectivisme du totalitarisme systémique correspond l'hyper-subjectivisme des identités qui réclament de manière tyrannique d'être reconnues par un système qui, dans son essence même, est indifférent à toute forme de subjectivité humaine. Lorsqu'elles sont prises en charge par les institutions, devenues des organisations – qu'elles soient publiques ou privées –, les demandes de reconnaissance des identités victimaires accroissent les mesures de contrôle appliquées par une technocratie progressiste qui a pour fonction de transformer la société en un gigantesque camp de rééducation où la population doit se soumettre aux nouvelles normes morales « politiquement correctes » imposées par les victimes du « système ». Ce « fascisme individuel atomisé<sup>20</sup> » nourrit également le phénomène de la post-vérité, puisqu'enfermé dans sa bulle « tautistique<sup>21</sup> », chacun peut prétendre à sa propre vérité et imposer « les tables de sa loi », comme l'écrit Sadin<sup>22</sup>. Puisque l'individu narcissique-tyrannique se caractérise par son incapacité à distinguer son « Moi » du monde extérieur ; quiconque se sent heurté par un discours qui irait à l'encontre de la représentation de son « Moi idéalisé » peut réclamer le droit de brimer la liberté d'expression des autres, voire carrément de bannir son existence dans le cadre d'une culture de l'annulation, sous prétexte qu'il s'agit d'une représentation pervertie de « sa réalité ». Bref, c'est la possibilité même d'édifier un « monde commun », c'est-à-dire un monde formé par des êtres raisonnables en mesure de débattre au sein de l'espace public politique, qui se trouve anéantie par cette nouvelle forme de régulation automatisée de la communication. Comme le souligne Sadin, au lieu de renouveler la démocratie grâce à des individus émancipés, les nouvelles technologies ont plutôt produit des « particularismes autoritaires qui font sécession plutôt que société<sup>23</sup> ».

### ***Faire sécession. Une politique de nous-mêmes***

Face à ce constat, auquel on ne peut qu'acquiescer, Sadin tente de répondre à la fameuse question de Lénine : « Que faire ? », dans l'ouvrage qui fait suite à *L'ère de l'individu tyran* intitulé *Faire sécession. Une politique de nous-mêmes*. Pour le

---

20. Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran*, op. cit., p. 334.

21. Lucien Sfez, *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1992.

22. Éric Sadin, *L'ère de l'individu tyran*, op. cit., p. 217.

23. *Ibid.*, p. 226.

dire franchement, ce second ouvrage ne nous convainc pas vraiment. Non pas que les propositions de Sadin ne soient pas pertinentes prises isolément, mais elles ne permettent pas de penser la sortie du monde unidimensionnel décrit dans l'ouvrage précédent. En effet, comment est-il possible de refaire société avec des individus qui ont déjà fait sécession de la société ? Sadin se trouve ici dans la même impasse que se trouvait Marcuse et il est contraint de devoir jouer la même carte que le philosophe francfortois exilé en Californie, c'est-à-dire la politique du « Grand Refus » qui prendrait la forme d'une sécession face au système. Après avoir écarté les solutions réformistes qui se sont imposées d'elles-mêmes à la suite de la pandémie de Covid-19, c'est-à-dire le retour à un État-providence mâtiné d'un écologisme bien-pensant et dopé aux assemblées citoyennes, de même que la chimérique perspective radicale « insurrectionnelle », ou encore l'illusion, selon lui, du souverainisme en opposition aux logiques supranationales, Sadin propose de rompre avec une conception trop étriquée du politique afin que les collectivités prennent elles-mêmes en charge leur destin. Il s'agirait donc selon Sadin d'« institutionnaliser l'alternatif » grâce à l'utilisation de fonds publics visant à soutenir la constitution de collectifs, un peu à la manière des Zones à défendre (ZAD).

Sadin se trouve ici à reproduire les mêmes apories que le mouvement des « communs » promu par Dardot et Laval<sup>24</sup>. En effet, comment penser l'auto-institution de la société par elle-même en faisant abstraction de ce qui est déjà institué, c'est-à-dire les sociétés concrètes partageant déjà une culture, une langue, une histoire, bref un imaginaire social-historique pour parler comme Castoriadis<sup>25</sup>. Or, Sadin refuse explicitement de se confronter à cette tension dialectique entre l'instituant et l'institué au profit d'une approche pragmatique inspirée de Dewey qui consiste à repenser le politique comme la prise en charge par les acteurs eux-mêmes des enjeux (*issues*) qui les concernent. On ne peut pas être contre cette approche qui s'appuie sur le principe de subsidiarité, mais elle demeure unilatérale et semble se déployer dans un vide sociologique. On ne retrouve curieusement aucune classe sociale dans l'analyse de Sadin. Peut-on en déduire que les collectifs auto-institués se formeraient sur la seule base de la bonne volonté de tout un chacun sans qu'aucun conflit n'en découle ? Il demeure également silencieux sur le fait qu'à l'heure actuelle, le système qu'il déplore, aussi automatisé soit-il, est maintenu en place par un nouveau bloc hégémonique, qu'on pourrait qualifier, suivant Nancy Fraser de « néolibéral progressiste », composé de la frange libérale des nouveaux mouvements sociaux (le féminisme, l'antiracisme, le multiculturalisme, l'environnementalisme et les défenseurs des droits des LGBTQ) et la fraction du capital qui œuvre dans l'économie dite immatérielle (Wall Street,

---

24. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

25. À ce sujet, voir la critique de Dardot et Laval par Stéphane Vibert et Éric Martin, « Le commun contre l'État-nation ? Démocratie sociale et institution du politique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 43, n° 2, 2019, p. 153-170.



Silicon Valley et Hollywood)<sup>26</sup>, et que le seul mouvement antisystème à lui faire face est dominé par la droite populiste, réactionnaire et xénophobe, dont le trumpisme est la manifestation la plus exemplaire<sup>27</sup>. Quelle solution politique point à l’horizon pour dépasser cette contradiction hormis la guerre civile ?

D’autre part, si Sadin reconnaît que les collectifs auront besoin de la puissance publique pour se déployer, celle-ci n’est jamais analysée, puisque la politique traditionnelle serait selon lui composée d’acteurs hors-sol, complètement déconnectés de la société concrète. Il me semble qu’il y aurait là le lieu d’une analyse beaucoup plus approfondie qui permettrait de penser une « dialectique du concret<sup>28</sup> » articulant les initiatives locales avec la totalité sociale qui elle, est structurée à l’échelle nationale. On voit mal comment il serait possible d’affronter les puissances globalisées du capitalisme techno-financier sur l’unique base d’un volontarisme local, sans prendre appui sur la seule puissance qui puisse encore s’y opposer, c’est-à-dire l’État-nation. À ce sujet, Sadin demeure plutôt évasif, évoquant rapidement la nécessité d’une « taxation des transactions financières et bénéfiques des grandes entreprises, [en premier lieu] les géants du numérique, qui ont sciemment démantelé tant de secteurs<sup>29</sup> », ou encore souhaitant renouer avec l’esprit des luddites. Encore une fois, on ne peut qu’appuyer cette proposition, mais elle mériterait d’être développée plus en profondeur et affirmée avec plus de conviction ; pour le dire avec Rosa Luxemburg : ou bien la société post-capitaliste sera post-numérique ou bien on s’enfonce dans la barbarie technologique<sup>30</sup>.

Au final, ce dernier ouvrage de Sadin témoigne de l’état de désorientation de la gauche française, comme de celle du reste du monde occidental par ailleurs, qui s’en remet toujours aux mêmes vœux pieux : retour au local, aux communs, à la démocratie directe, à l’autogestion, etc. D’accord, mais ce projet sera porté par quel Sujet ? Pour éviter au lecteur la prose prétentieuse et ampoulée de Sadin, qui fatigue réellement à la longue, je vous recommande plutôt de lire, sur les mêmes enjeux, le livre de Gilles Gagné paru récemment, *L’indépendance et la justice climatique*<sup>31</sup>, dont le style est drôlement plus corrosif, l’argumentation dialectique intellectuellement plus stimulante et les propositions politiques beaucoup plus réalistes.

---

26. Nancy Fraser, « From Progressive Neoliberalism to Trump—and Beyond », *American Affairs*, vol. 1, n° 4, 2017, p. 46-64.

27. À ce sujet, voir Perry Anderson, « Bouillonnement antisystème en Europe et aux États-Unis », *Le Monde diplomatique*, mars 2017, p. 1-10-11, ainsi que mon article dans le dernier numéro des *Cahiers Société*, « De la *New Left* à la *Fake Left* : les *Cultural Studies* et la crise de la réalité », *Cahiers Société*, n° 4, 2022, p. 63-94.

28. Karel Kosik, *La dialectique du concret*, Paris, François Maspero, 1970.

29. Éric Sadin, *Faire sécession*, *op. cit.*, p. 192.

30. Sur ce dernier point, je conseille au lecteur l’ouvrage de Jonathan Crary, *Scorched Earth: Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World*, Londres, Verso, 2022.

31. Gilles Gagné, *L’indépendance et la justice climatique. Essai sur la question climatique*, Montréal, Les éditions du Renouveau québécois, 2022.





*La revue Cahiers Société organise des forums sur des questions d'intérêt public afin de contribuer aux tâches de la pensée et de la connaissance sur la base de jugements éclairés portant sur un cas d'espèce. Nous procédons sur la base d'invitations ciblées et à partir d'une question initiale la plus simple possible, question qui peut cependant être déclinée par les participants selon ce qui leur semble être ses dimensions constitutives. Nous supposons de plus que ceux et celles que nous invitons à échanger n'ont pas besoin d'autre préparation que la connaissance qu'ils ont de l'objet sous-jacent à la discussion.*

*Bien que les Cahiers Société soient une revue internationale à comité de lecture, les forums n'y sont pas soumis au processus de la révision par les pairs et ils sont déposés sur le site du COLLECTIF SOCIÉTÉ dès leur transcription terminée. Les forums n'étant pas des entrevues dirigées, mais des discussions, les participants sont invités à aller vers la question selon l'angle qu'ils ont choisi et à exposer leur pensée par livraisons successives, au fil de la circulation de la parole, afin d'éviter les longues déclarations liminaires qui pourraient briser le rythme.*

# Hydro-Québec sous Michael Sabia et la transition écologique au Québec

La nomination d'un nouveau PDG à la tête d'Hydro-Québec offre l'occasion de réfléchir aux orientations, prévisibles, souhaitables ou redoutables, de la société d'État dans un contexte où toutes les questions sont et seront remises à plat par la crise climatique : on pense évidemment aux questions politiques, touchant au rôle des sociétés d'État dans la perspective de l'intérêt national ; aux questions économiques, touchant à l'intégration canadienne ou continentale du secteur énergétique ; aux questions sociales, touchant la redéfinition de la social-démocratie et des enjeux de justice sociale au vu des bouleversements qui s'annoncent ; aux questions de gouvernance, touchant à la culture d'entreprise d'Hydro-Québec ; aux questions biophysiques liées aux limites de la consommation et de la croissance ; ou aux questions géopolitiques et aux contraintes imposées aux États par le capitalisme globalisé et par ses accessoires militaires.

Ce qui suit est la transcription d'une conversation qui a eu lieu, à l'instigation des *Cahiers Société*, le 28 août 2023 à l'UQAM. Désireux de contribuer à penser correctement la mission de la société d'État dans le contexte actuel, les Cahiers ont proposé à leurs invités d'entrer dans le labyrinthe par la porte de la nomination de Michel Sabia à la direction d'Hydro-Québec, aussi bien pour explorer la signification et la portée de ce choix selon eux que pour exposer la perspective générale de leur approche de la question énergétique. La rencontre, que présidaient Gilles Labelle et Gilles Gagné, s'est tenue en présence de quelques observateurs.

## LES PANÉLISTES

### PIERRE DUBUC

*Pierre Dubuc est directeur et rédacteur en chef du mensuel L'aut'journal. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages politiques. À l'automne 2023, il publie Le Québec et la guerre en Ukraine. La tradition pacifiste québécoise mise à mal, aux Éditions du Renouveau québécois.*

### NORMAND MOUSSEAU

*Normand Mousseau est professeur de physique à l'Université de Montréal, directeur scientifique de l'Institut de l'énergie Trottier (IET) à Polytechnique Montréal et du Carrefour de modélisation énergétique. Auteur de plusieurs livres, il pilote la publication des « Perspectives énergétiques canadiennes » de l'IET.*

### MARTINE OUELLET

*Martine Ouellet est ingénieure mécanique de formation (Université McGill) et détentrice d'un MBA (HEC). Elle a été ministre des Ressources naturelles, députée et cheffe du Bloc québécois. Elle a également travaillé à Hydro-Québec pendant près de vingt ans, principalement comme gestionnaire en efficacité énergétique auprès des grands consommateurs industriels. Elle s'est impliquée dans la société civile, en particulier avec Eau Secours !, une coalition pour une gestion responsable de l'eau. Elle est cheffe de Climat Québec*

### PIERRE-OLIVIER PINEAU

*Pierre-Olivier Pineau est professeur à HEC Montréal où il détient la chaire de gestion du secteur de l'énergie. Son livre L'équilibre énergétique est paru en 2023.*

**MARTINE OUELLET.** — Merci pour cette invitation. C'est un grand plaisir d'être en compagnie de gens avec qui j'ai eu l'occasion de collaborer à plusieurs reprises dans le passé.

C'est une bonne idée de tenir cet échange aujourd'hui. Moi, je suis très inquiète. Je crois que nous sommes dans une période de dérive étatique extrêmement dangereuse. Hydro-Québec, c'est notre joyau collectif, c'est le fer de lance du développement économique du Québec et cette société publique devrait, je vais le dire au conditionnel, être le fer de lance face à la crise climatique.

Toutefois, quand je regarde depuis quelques années la gestion d'Hydro-Québec, je réalise que les mauvaises nouvelles n'ont pas commencé avec Michael Sabia. Je ne reculerai pas trop loin derrière, ce serait trop long, mais allons-y avec Sophie Brochu qui, sous un vernis de grande gentillesse, a dilapidé notre héritage en vendant, j'y reviendrai pour le montrer, l'électricité à perte. Nous perdons, au minimum, 3 cents du kilowattheure pour 20 térawattheures. Ils disent maintenant, chez Hydro, qu'il nous manque 100 térawattheures. Mais, c'est drôle, en 2021 nous étions en surplus, et cela alors que dans ce domaine les prévisions se font sur dix ans et pas sur un an ou deux. Ils ont vendu à perte 20 térawattheures aux États-Unis et les prévisions se sont inversées.

Ils ont aussi accueilli plein de centres de données à bas prix, ces grandes entreprises de bases de données qui consomment énormément d'électricité, mais qui ne créent pas d'emploi ni de valeur ajoutée pour le Québec, et maintenant ils veulent continuer en accueillant de façon anarchique n'importe quelle mine liée à des fabricants de cathodes sans voir à ce que ces entreprises se rendent jusqu'à la batterie (au Québec).

Je crois que Sophie Brochu n'est pas restée parce qu'elle ne pouvait plus continuer à faire ce qu'on lui demandait de faire. Elle a dilapidé notre richesse, mais en douceur ; ça ne paraissait pas trop et elle a réussi à garder une belle image. Mais elle ne pouvait plus aller plus loin et elle n'a pas accepté de faire la « job de bras » qui lui était demandée par Fitzgibbon et Legault (et par le grand capital derrière eux).

C'est comme ça que Michael Sabia est arrivé, quelqu'un qui a une certaine expérience dans le domaine de l'alignement avec le grand capital. Il a privatisé le CN, avec des résultats assez épouvantables en matière de sécurité. À la Caisse de dépôt et placement, il a privatisé, en partie et de façon très subtile, le transport en commun. Le REM aurait dû être public et là, bien qu'il appartienne à la Caisse et que la Caisse ce soit nos retraites, le REM est une propriété privée : ces actifs peuvent être vendus n'importe quand, avec des pertes importantes, une chose d'autant plus facile que le REM n'est nullement intégré au réseau public actuel.

Et là, avec le pavé de Sabia dans la mare du nucléaire, nous avons une déclaration parfaitement calculée, je suis assez bien placée pour le savoir. Au moment du démantèlement, on m'a garanti que l'on ne pouvait pas retourner en arrière. Michael Sabia sait très bien qu'on ne peut pas réouvrir la centrale nucléaire Gentilly ; c'est de la vieille technologie qui ne fonctionne pas bien et qui fonctionne à perte quand elle fonctionne. Si jamais Hydro-Québec revient dans le nucléaire, et je ne le souhaite pas, ce ne sera certainement pas avec Gentilly. On a d'ailleurs vu récemment Sabia ouvrir la porte à l'idée des mini-réacteurs, donc à nouveau à des intérêts privés.

La privatisation d'Hydro-Québec a commencé avec les mini-barrages privés, du temps de Mme Bacon. Ça a continué avec l'éolien. Il n'y a absolument aucune raison que ces choses soient privées. Les raisons que l'on a invoquées, c'était qu'Hydro-Québec n'avait pas d'expertise dans le domaine de l'éolien. Or, qu'est-il arrivé ? C'est l'EDF de France (qui est dans le nucléaire) qui a développé son expertise dans ce domaine, elle qui ne connaît rien à la dynamique des fluides, de même que Gaz Métro, qui, elle, est dans le gaz. Et cela alors qu'Hydro-Québec avait déjà une expertise mondialement reconnue dans la dynamique des fluides, que ce soit celle du vent dans les pales ou celle de l'eau dans les turbines. Tout cela n'était en somme que des mensonges et des justifications fallacieuses pour aller vers la privatisation, grâce à l'éolien.

Bref, je crois que la nomination de Michael Sabia est un désastre, je ne dirai rien de moins,

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

et qu'Hydro-Québec emprunte avec lui la direction contraire à celle qui devrait être la sienne.

Moi, je crois que tous les projets énergétiques qui s'en viennent devraient, que ce soit dans l'éolien ou les barrages, être le fait de l'Hydro et non pas du privé. Certes, on ne peut pas racheter ce qui s'est fait, cela ne servirait qu'à enrichir les propriétaires. Mais, pour l'avenir, Hydro-Québec a les moyens d'agir et devra avoir la responsabilité de le faire. Premièrement, dans le domaine de l'efficacité énergétique où il y a des gains immenses à faire. À Hydro, on parle actuellement de 8,7 térawattheures. Moi, j'ai calculé que l'on pourrait aller chercher facilement 35 térawattheures et que l'on pourrait convertir à la géothermie tous les grands bâtiments commerciaux et institutionnels, des gains qui n'ont pas besoin de venir de l'électricité. On a, et on aura, des choix à faire. Nous avons au Québec certaines entreprises extrêmement polluantes et extrêmement énergivores ; nous avons des choix de société à faire et ce n'est pas le genre de choix que Michael Sabia, les intérêts privés et le grand capital pourront faire. Il nous faut dans ce domaine une vraie volonté d'agir dans l'intérêt collectif et nous pourrions, avec Hydro-Québec comme moteur de la transition, devenir des leaders sur la planète. Il y a des gens qui disent que ça ne sert à rien et que c'est la Chine le problème. En réalité, nous émettons beaucoup plus de gaz à effet de serre par habitant que la Chine. Je crois que chaque être humain sur la Terre a droit à la dignité et que toutes les sociétés ont la responsabilité d'en préserver les conditions. Si une société (pas encore un pays) aussi bien dotée que le Québec pour réussir n'agit pas, ce serait comme admettre que personne n'a de raison d'agir. Face à l'ensemble des Québécois et des Québécoises, et même face à l'ensemble des êtres humains, c'est notre responsabilité et notre devoir de montrer que c'est possible et que ce n'est pas si compliqué. Il s'agit d'en avoir la volonté ; car, dans ce domaine, comme on me l'a dit récemment, quand on peut, on doit !

**NORMAND MOUSSEAU.** — Je vais aborder les choses d'un autre angle. Il faut revenir en

arrière et considérer le contexte dans lequel nous sommes aujourd'hui, alors que les gouvernements, québécois et canadien, se sont engagés à réduire les émissions de gaz à effet de serre de manière importante : réduction de 37,5 % pour 2030, avec une aspiration à la carboneutralité d'ici 2050.

Cela veut dire que nous devons décarboner le service énergétique, et pour cela sortir le gaz et le pétrole de l'équation et les remplacer en bonne partie par l'électricité. Pourquoi l'électricité ? Parce que l'électricité est beaucoup plus productive ; si on prend le chauffage, par exemple, l'électricité peut servir à déplacer la chaleur plutôt qu'à la produire, ce qui permet des gains de productivité importants. Même chose pour une voiture électrique ; c'est trois fois plus efficace, en gros, qu'une voiture à essence, ce qui veut dire que ça prend moins d'énergie pour déplacer le même véhicule.

C'est comme cela partout dans le monde ; on voit que l'électricité va être au cœur de la transition énergétique, que partout dans le monde on doit augmenter l'utilisation d'énergie électrique pour être capable d'atteindre les objectifs climatiques. La biomasse va être là, mais elle va être marginale. Et il en va de même pour toutes les autres formes d'énergie, dites secondaires, bon marché.

Dans ce contexte de décarbonation, on doit, au Québec, mettre Hydro au cœur de notre effort puisque c'est le producteur et le distributeur principal d'électricité. On part déjà avec une avance par rapport au reste du monde. En gros, ailleurs dans le monde dans les pays développés, à peu près 20 % de l'énergie utilisée est de l'électricité. Au Québec, on est à 40 %, deux fois plus qu'ailleurs. Cela revient à dire que la décarbonation de notre société est plus facile parce que nous déjà un bout du chemin de fait et qu'en plus notre électricité est déjà décarbonée. Nous gagnons beaucoup de ce côté-là.

Mais nous devons quand même nous « projeter ». Nous sommes dans un contexte où tout le monde court après l'électricité, où tout le monde va vouloir, sur la planète, installer des éoliennes, installer des panneaux solaires,

développer des batteries. Nous sommes dans un contexte où tout le monde va dans la même direction. Nous avons l'impression d'être en avance, mais, en fait, nous sommes assis sur notre avantage initial et nous sommes plutôt en retard dans la transformation.

Lorsque nous regardons Hydro-Québec depuis Éric Martel, c'est-à-dire depuis le moment où nous avons adopté des objectifs climatiques, donc depuis 2016, nous voyons qu'Hydro mise sur l'échec complet de l'effort énergétique. C'est-à-dire que les plans stratégiques d'Éric Martel disaient que rien n'allait se passer jusqu'à 2030, que l'on allait continuer comme avant, qu'il n'y aurait pas d'électrification digne de mention, que l'on n'allait pas électrifier les transports, ni quoi que ce soit d'autre, et donc que la demande allait être comme par le passé, et qu'il fallait peut-être simplement réduire un peu nos projections de développement.

C'est ce qui a fait qu'on a mis en place des moyens pour exporter les surplus d'électricité qu'on avait à ce moment-là, parce qu'on ne voyait aucune façon de dépenser cette électricité-là dans un monde où la transition énergétique ne se faisait pas. Sophie Brochu est arrivée, elle a été un peu plus ambitieuse qu'Éric Martel, elle s'est rendu compte qu'il y avait en effet une transition qui devait se faire. Mais, malgré tout, son plan stratégique mise lui aussi, surtout à court terme, sur une transition énergétique ratée, sur le fait qu'en gros nous ne ferions pas la transition promise et que nous n'atteindrions pas nos objectifs climatiques.

Bon, ça s'aligne avec le gouvernement lui-même qui fait des plans qui ne représentent que la moitié de ses propres objectifs déclarés, donc avec un ministre chargé de défendre la cible de 37,5 %, mais qui fait des plans qui se rendent à la moitié de ça. C'est une autre histoire, mais donc on se retrouve là.

On se retrouve où exactement ? Eh bien !, depuis quelques années, Hydro-Québec se fait pousser dans le dos par ses clients, qu'ils soient commerciaux, résidentiels ou industriels, qui, eux, veulent participer à l'électrification de leur industrie ou de leurs services et qui demandent à Hydro plus de

ressources. Or, Hydro-Québec est obligée depuis quelques années de dire non à répétition à leurs demandes. Sur l'île de Montréal, un grand propriétaire immobilier qui veut sortir le gaz naturel va se faire dire non par Hydro-Québec. Les développements dans l'ouest de l'île ne peuvent pas se faire à l'électricité pour les bâtiments parce qu'Hydro-Québec n'a pas prévu avoir besoin de plus d'électricité sur l'île de Montréal et, donc, n'a pas fait les investissements nécessaires pour rajouter des lignes et pour rajouter de l'électricité. Je ne vous parle pas ici du futur, mais de ce qui se passe depuis deux ou trois ans déjà ; nous sommes dans une situation où Hydro-Québec met les deux pieds sur le frein à la transition énergétique.

Qu'est-ce qui arrive maintenant avec la nomination de Michael Sabia, dans ce contexte où nous avons eu à l'Hydro deux plans stratégiques à deux ans d'intervalle ? Eh ! bien, l'arrivée d'un nouveau PDG va faire en sorte qu'on va développer encore un nouveau plan stratégique et que l'on va perdre un autre deux ans. Il n'y a aucun PDG qui arrive et qui assume simplement le plan précédent. Or, je ne veux pas faire d'âgisme, mais Michael Sabia a soixante-dix ans ; les derniers postes qu'il a occupés ont duré entre six et dix-huit mois, ce qui n'est pas un signe de stabilité. On ne peut donc pas s'attendre à ce qu'il soit là très longtemps.

Dans le contexte où l'on doit faire une transformation majeure du réseau électrique, où l'on doit soutenir une transformation en profondeur, nous avons plutôt besoin d'une équipe qui serait là dans la durée, c'est-à-dire entre six et dix ans, et qui pourrait se projeter dans le temps. En partant, Mme Brochu nous a dit : « je vous ai donné un beau plan stratégique », comme si son successeur n'avait plus qu'à l'appliquer. La réalité, c'est que ça ne se passe jamais comme ça. Le nouveau PDG développera son propre plan, même s'il ne restera peut-être pas pour le déployer.

Tout cela fait que nous sommes piégés au Québec. Alors que partout dans le monde on ajoute de l'électricité décarbonée, au Québec, où nous en avons déjà beaucoup, nous ressentons moins l'urgence d'aller de l'avant.

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

Si le Québec voulait être un leader, il faudrait aller au-devant de la situation et dire, puisque nous avons cette électricité, avançons sur la décarbonation de secteurs qui sont largement ignorés ailleurs dans le monde, le secteur industriel et manufacturier, le grand bâtiment, des choses comme ça, et développons les compétences et les technologies pour arriver à nos objectifs.

Présentement, on ne voit pas une telle orientation. Il faudrait pour cela dégager des ressources, investir dans les réseaux de distribution qui n'ont pas, actuellement, la capacité de favoriser cette transition. Pour le moment, nous sommes encore en train de la rater ; bien que nous soyons partis avec quarante ans d'avance sur le reste de la planète, nous ne serons plus dans les premiers.

Bon, je vais arriver à la production de nouvelle électricité. Si on pense que cent térawattheures de plus c'est beaucoup, on peut regarder vers New York qui planifie de quadrupler sa puissance électrique, de passer de 30 à 120 gigawatts de puissance, à peu près, et d'éliminer tout son gaz naturel d'ici 2040. Et ils sont sérieux. Ils n'y arriveront sans doute pas, mais ils vont faire des investissements, ils vont avancer à un rythme beaucoup plus grand que celui que nous nous fixons, quand nous disons que c'est trop compliqué. Nous avons besoin d'un vrai leadership pour changer d'attitude et donc d'une société d'État qui fait le travail.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Je vais sans doute être la personne la plus positive du groupe, mais ne vous en faites pas : j'ai quand même aussi du négatif en moi. Cependant, plutôt que de blâmer Hydro-Québec pour son manque de leadership, je dirais que c'est la société en général qui n'a pas mis en œuvre les plans et les ajustements nécessaires pour atteindre les objectifs de décarbonation. On peut bien blâmer Hydro-Québec, on peut bien blâmer le gouvernement, mais les électeurs n'ont malheureusement pas élu des gouvernements ambitieux du point de vue climatique. Et nous ne sommes pas prêts à changer d'une manière générale, malheureusement, nos modes de consommation, nos achats de véhicules, la taille

de nos maisons, etc. Donc, moi, je mets un blâme beaucoup plus général que simplement sur Sophie Brochu ou Éric Martel, ou sur les différents ministres de l'Énergie que nous avons eus, ou sur les différents ministres de l'Environnement. Ces organisations-là, ces ministères-là réagissent à ce que les consommateurs et la société sont capables d'absorber. Certes, on voit des politiciens qui se présentent avec des plans plus ambitieux. Malheureusement, ils ne font pas élire, ce qui montre aussi qu'il y a, du côté des électeurs et des citoyens, des barrières à surmonter.

Bon, en fait, moi, j'ai été très sceptique, ou très surpris, quand Michael Sabia a été nommé parce que je savais que c'est une position très difficile à remplir. Il n'y avait personne qui me venait à l'esprit avant que le poste ne soit pourvu, personne dont j'aurais pensé : ah ! voilà le leader qu'il faut. Les gens qui ont vraiment une vision du secteur de l'électricité au Québec, il y en a peu et il y en a peu qui ont les compétences en gestion pour diriger Hydro-Québec. Donc, en fait, moi je n'avais pas grand monde en tête ; si on m'avait demandé qui nommer, je n'aurais pas su dire qui choisir.

Donc, j'ai été surpris et étonné, notamment pour des raisons que Martine Ouellet a mentionnées ; comme je l'ai dit, et cela a été repris dans la presse, Michael Sabia a un « historique » d'appropriation du bien public par des intérêts particuliers. Et c'est vrai que c'est ce qu'il a fait dans la majorité de sa carrière.

Mais, malgré tout, je pense que c'est un bon choix dans les circonstances. Pas spécifiquement pour ses réalisations passées : je suis d'accord que le REM c'est un désastre de planification et d'organisation du transport en commun ; la privatisation du CN aussi, même si ce n'est pas Michael Sabia qui en était responsable, cette privatisation a été un désastre dans le secteur ferroviaire.

Mais sur cette question il faut dire que notre société est complètement incapable de voir le rôle du ferroviaire ; aujourd'hui, il n'y a aucun développement qui s'y fait. En fait, même les gens qui travaillent sur la transition énergétique ne parlent pas du ferroviaire autant



qu'il faudrait en parler : c'est une technologie qui permettrait de réduire énormément la consommation d'énergie, et avec des technologies connues. Ça devrait être au cœur de notre transformation. Bref, il y a comme un blanc total sur le ferroviaire.

Mais pourquoi est-ce que je pense qu'en bout de ligne Michael Sabia c'est plutôt un bon choix ? C'est quand même quelqu'un qui réfléchit énormément, qui pense beaucoup et qui s'informe. Il s'informe et il ne sera pas le béni-oui-oui du gouvernement. Le gouvernement a un peu indiqué la sortie à Sophie Brochu. Celle-ci a pris la porte parce que, justement, elle ne voulait pas réaliser des projets mal planifiés ou servir les ambitions mal conçues du gouvernement. Michael Sabia, ce qui est bien, c'est qu'il ne va pas simplement prendre les commandes de Fitzgibbon en disant « je vais faire ceci ou cela ». Il a l'habitude de regarder les dossiers complexes, l'habitude de regarder les chiffres et la bonne nouvelle c'est qu'il va chercher de l'information. Donc, autant pour une commande du gouvernement pour d'éventuels projets hydroélectriques que pour le nucléaire, il va aller chercher l'information. À mon avis cette information est toujours utile. C'est toujours utile de s'informer et d'avoir de l'information pour nous dire que ceci est trop cher ou que cela ne marche pas. Au moins, une fois qu'on sait qu'il y a des commandes d'information qui sont faites, on sait que l'information pourra être partagée et qu'on pourra davantage informer la population québécoise sur les différents choix à faire.

Si, par exemple, on veut construire, comme Normand Mousseau voudrait le faire, des dizaines et des dizaines de gigawatts en plus, cela va coûter de l'argent ; c'est très bien, on peut le faire, mais il y a des gens qui ne vont pas être contents quand ils verront la facture et donc, le plus important, c'est de pouvoir regarder quelles sont les différentes options. Il y a plusieurs options qui existent.

Nous sommes au Québec des grands consommateurs d'électricité. Nous consommons 23 000 kilowattheures par habitant par année, tous secteurs confondus (donc l'industriel, le commercial et le résidentiel), à peu près cinq fois plus que la consommation mondiale (enfin,

disons quatre à cinq fois la consommation mondiale par personne).

Martine a mentionné quelque chose avec quoi je suis extrêmement d'accord : tout individu sur Terre doit avoir une dignité humaine. Je pense que ça serait indécent et aberrant que le Québec passe de 23 000 kilowattheures par personne à 30 000 kilowattheures par personne, ce qui est une augmentation de 50 %, alors qu'à Haïti, ils sont à 37 kilowattheures par personne par année et qu'en Allemagne ils sont à 3 000 ou 4 000 kilowattheures par personne par année. Je ne dis pas qu'il faut prendre Haïti comme modèle, mais il faut avoir conscience des inégalités mondiales, si on veut pouvoir regarder nos concitoyens mondiaux dans les yeux sans avoir honte de notre surconsommation.

Il faut impérativement travailler sur notre surconsommation et aller chercher les gisements d'efficacité énergétique que Martine Ouellet a mentionnés, je suis d'accord sur ce point. Elle dit qu'Hydro-Québec parle de 8 térawattheures, mais en fait ils parlent maintenant de 25 térawattheures. Et il y en a probablement encore plus qui peuvent être récupérés à travers différentes initiatives d'efficacité énergétique.

Je pense que Michael Sabia a conscience de cela, qu'il a conscience de l'importance des interconnexions avec nos voisins et c'est pour ça que moi je suis complètement en faveur de tous les projets d'interconnexion pour une raison que Normand Mousseau vient de mentionner : New York va mettre énormément de puissance éolienne de son côté, jusqu'à 120 gigawatts. Cela va faire des surplus énergétiques que nos voisins vont avoir à l'occasion et que nous avons la capacité de stocker. Mais pour cela il faut avoir la capacité de les acheminer chez nous et de les leur revendre à bon prix.

Donc, si on veut faire jouer au Québec un rôle central dans l'enrichissement et la décarbonation du Nord-Est, il faut construire des interconnexions avec nos voisins pour pouvoir bénéficier de leur électricité à faible coût quand ils vont en avoir des surplus incroyables à certaines heures de la nuit. New York va produire des dizaines et des dizaines

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

de gigawattheures. Ils ne vont pas savoir quoi en faire. Nous pourrions, si nous avons alors les infrastructures nécessaires et des lignes de transport, les acheminer chez nous et avoir des liquidités gratuites que l'on va pouvoir revendre à cinq fois le prix à nos industries, ou chez eux, comme on le fait et comme on l'a fait historiquement.

Cela va amener beaucoup d'argent à Hydro-Québec. Nous pourrions ainsi développer davantage en enrichissant le Québec, sans renoncer aux industries québécoises, et participer à la décarbonation régionale. Cela est vertueux à tous les niveaux et, à mon avis, c'est le plan que le Québec devrait mettre de l'avant pour devenir un leader de la décarbonation sur son sol et avec ses voisins. Et je pense que monsieur Sabia est particulièrement bien placé pour comprendre le rôle des interconnexions et pour parler avec les voisins d'Hydro-Québec.

Car Hydro-Québec fait très peur aux voisins pour deux grandes raisons qui sont en général incomprises. Premièrement, Hydro-Québec est un mammoth comparé à tous ses voisins. Aux alentours, il n'y a pas de compagnie similaire, aussi grosse. Et deuxièmement, nous sommes francophones. Voilà les deux raisons pour lesquelles nous faisons peur à nos voisins ; or ce n'est pas une bonne attitude que de faire peur aux voisins quand on veut travailler en collaboration avec eux pour décarboner. Ne pas faire peur aux voisins, cela ne veut pas dire d'ouvrir les portes à tout le monde, de tout donner et d'être naïfs. Cela veut dire, au contraire, d'établir de bonnes relations pour travailler de manière collaborative à la décarbonation, ce qui, à mon avis, est essentiel, et reconnaître qu'Hydro-Québec n'est qu'un joueur parmi d'autres.

Oui, nous avons besoin d'un leadership de la part d'Hydro-Québec et, oui, je suis d'accord pour dire qu'elle n'a pas exercé ce leadership, qu'elle n'a pas eu la vision pour développer sa position de pierre angulaire de la décarbonation. Mais je blâmerais beaucoup plus l'ensemble de la société. Personne, vraiment, ou très peu de gens ont une vision et très peu de gens remettent en question de manière réaliste nos modes de consommation.

Oui, certains peuvent proposer des systèmes économiques complètement inédits, mais bon, on parle de sauts quantiques dans l'inconnu et je ne pense pas que notre société en soit capable. Il y a des actions rapides que nous pourrions prendre qui seraient très efficaces pour réduire la consommation d'énergie sans forcément tout électrifier, mais en passant plutôt par une réduction de la consommation qui permettrait d'électrifier dans certains cas et de nous enrichir bien plus rapidement qu'en continuant avec un modèle expansionniste de construction à n'en plus finir.

**PIERRE DUBUC.** — Moi je vais commencer par une image. C'est celle de François Legault qui annonce les subventions à GM devant un Hummer, un véhicule qui pèse 4 000 kilos. La batterie d'un Hummer est plus lourde qu'une Honda Civic. Et puis ce n'est pas le seul véhicule qui appartient à un avenir électrique de ce genre. Chevrolet veut faire la même chose avec son Silverado et même Tesla fabrique un genre de cyber-pick-up, une manière de blindé.

C'est ça le projet actuel, simplement parce que c'est plus payant pour les compagnies d'automobiles de produire des véhicules utilitaires sport que tout le reste. C'est dans cette direction-là que ça avance. Et c'est la dimension des véhicules qui fait en sorte que la dimension des batteries a augmenté de 10 % par année de 2018 à 2022. Vous connaissez bien les conséquences de ce genre de tendance.

Moi, je pense qu'il faut partir de la question suivante : est-ce que c'est ce modèle de société que nous voulons ? Est-ce que nous voulons nous intégrer dans ce grand plan américain ? Car, finalement, c'est d'abord de ça qu'il est question.

Le plan c'est le suivant : les États-Unis veulent se découpler de la Chine, surtout dans les matériaux et les minerais stratégiques. Je vais vous citer à ce sujet le New York Times qui demandait récemment : Can the world make an electric battery without China ? La Chine a la mainmise sur l'extraction et le raffinage des minerais entrants dans la production des batteries, de même que sur l'assemblage et la vente des voitures électriques. La Chine produit 60 % des terres rares, six fois plus

présentes dans les voitures électriques que dans les voitures conventionnelles ; elle contrôle 28 % de la production mondiale de lithium et en raffine 67 % ; elle domine 78 % de la production de graphite et en raffine 70 %. Elle détient 40 % des mines de cobalt et 73 % de son raffinage. Elle possède la plupart des mines de cobalt au Congo, source de la plus grande partie de la ressource ; certes, elle ne possède que 5 % du manganèse, mais elle en raffine 95 %, de même qu'elle raffine 63 % du nickel.

Les conséquences de tout ça c'est qu'elle produit 92 % des anodes, 77 % des cathodes, 82 % des électrolyses, 74 % des séparateurs, 66 % des cellules de batterie, et c'est elle qui les assemble.

Alors, les États-Unis veulent se sortir de ça et c'est le but de l'Inflation Reduction Act que vous connaissez avec ses 370 milliards d'investissements sur dix ans. Le Chips and Science Act fait partie du même plan, mais spécifiquement pour les puces, avec les 32 milliards qui ont été mis de l'avant spécifiquement pour reconstruire la capacité américaine dans ce secteur. Je pense qu'il faut voir au niveau continental ce que les États-Unis veulent faire. Ils ont besoin des ressources naturelles du Canada. Le département de la Défense a publié une carte avec toutes les mines au Canada et le Pentagone s'est engagé à financer des projets miniers.

Or, il y en a beaucoup au Québec de mines dans le domaine des matériaux stratégiques, je peux vous les énumérer, mais je pense que vous les connaissez. Je ne crois pas qu'il y aura beaucoup d'argent spécifiquement dans les batteries au Québec. Je peux comprendre cependant qu'il y ait soudainement beaucoup d'argent public pour les batteries en Ontario ; on est déjà presque à 30 milliards de subventions dans cette province. Je comprends qu'en Ontario, quelque part, c'est de leur industrie automobile qu'il s'agit. S'ils ne s'impliquent pas là-dedans, leur industrie automobile va être foutue. Donc ils essaient de jouer le jeu et de s'intégrer dans le plan américain.

Mais, quel est l'intérêt du Québec de s'impliquer dans le plan américain ? Bien sûr que

dans les mines il va y avoir de gigantesques demandes d'énergie ; tous les matériaux qui sont là, d'après ce que j'ai lu, mais je ne suis pas un expert dans ce domaine, demanderont beaucoup, beaucoup d'énergie pour l'extraction et le raffinage. Donc, c'est ça la situation : les États-Unis se préparent pour un affrontement économique avec la Chine, et sans doute à un moment donné un affrontement militaire. Et pour ça, ils ont besoin des ressources du Canada, des ressources du Québec, et non seulement pour le raffinage, mais aussi pour toutes sortes d'interconnexions. Je pense que cela sera extrêmement important dans les années qui viennent, et très dangereux.

Je serais d'accord avec les batteries si c'était pour les autobus, mais ce n'est pas pour ça qu'on subventionne Ford ou GM, ce n'est pas du tout pour ça et donc je m'interroge sur notre intérêt à s'intégrer.

Je reviendrai plus tard sur l'interconnexion, mais je pense que si nous voulons avoir un portrait général, il faut partir de cette situation. Michael Sabia est un gars qui a des liens. Il a lui-même ses interconnexions avec les grands de ce monde-là. Il était au CN et il était au bureau des infrastructures à Ottawa. Les interconnexions, on commence à les voir. Vous savez comment les claims miniers ont augmenté au Québec, et avec eux les craintes que ça entraîne. Ce n'est pas pour rien. Les compagnies minières voient le pactole qui s'en vient et elles s'impliquent dans cet aspect de l'interconnexion.

Tout cela fait que si nous n'avons pas une vision du plan américain d'intégration de l'anglosphère dans cette transition économique et stratégique, nous ne pouvons pas comprendre les conséquences de ces enjeux supérieurs pour le Québec.

Car tout cela joue déjà au Québec même. C'est quand même étonnant que tout d'un coup on se réveille et qu'on découvre qu'il nous manque 50 % de la production électrique. Quelle est la nature des nouveaux besoins, quel plan avons-nous pour les combler ? En réalité, tout cela se joue dans le cadre d'un affrontement géopolitique, un affrontement mondial qui se prépare, qui a déjà commencé avec la

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

guerre en Ukraine, qui va se développer avec la concurrence entre la Chine et les États-Unis. Les États-Unis veulent nous faire jouer un rôle dans cette affaire, notamment avec les interconnexions.

**NORMAND MOUSSEAU.** — Je voudrais revenir sur la question de la consommation d'électricité parce qu'il y a une confusion totale là-dessus, concernant notamment le rôle de l'efficacité énergétique.

D'abord, la consommation. Nous consommons plus d'électricité au Québec, per capita, que dans le reste du monde parce que nous consommons moins de pétrole et de gaz. Nous avons déplacé du gaz et du pétrole. Quand nous attirons une aluminerie, cette dernière va consommer de l'électricité. Quand on regarde la consommation résidentielle par habitant, la consommation d'électricité au Québec est légèrement au-dessus de la Norvège. Pourquoi ? Parce que la Norvège a électrifié son bâtiment, mais qu'il fait moins froid en Norvège. Nous chauffons donc un peu plus. Je ne dis pas que c'est parfait, je ne dis pas qu'il n'y a plus rien à faire, mais il y a une confusion sur la question de la consommation d'énergie ; oui, nous gaspillons de l'énergie, comme c'est le cas actuellement partout dans le monde.

Cependant, penser que nous pouvons faire une transition énergétique et sortir la moitié de notre consommation d'énergie, la moitié qui est à base d'hydrocarbures fossiles, sans augmenter notre consommation d'électricité, ça ne tient simplement pas la route, quand on fait les analyses des rapports coûts/bénéfices. À l'Accélérateur de Transition, nous avons fait ces analyses, l'Institut climatique du Canada aussi. C'est moins cher d'électrifier le chauffage avec des thermopompes que de faire une révision globale de l'isolation des maisons. Si on croit que ça va coûter cher de construire de nouveaux approvisionnements en électricité pour le bâtiment, et bien refaire tous nos bâtiments pour réduire la demande et accroître l'efficacité coûterait encore beaucoup plus cher. D'ailleurs, nous n'avons pas la main-d'œuvre ; ça ne marche pas. La solution, c'est qu'il faut augmenter la production d'électricité. Bien sûr, il faut s'assurer que les

nouveaux bâtiments soient efficaces, car dans le neuf les coûts de l'efficacité énergétique sont plus bas, mais si nous voulons décarboner notre société, ce qui reste aujourd'hui l'enjeu principal, nous n'avons pas le choix : il faut augmenter la production d'électricité, puis l'utiliser pour électrifier nos activités. Les responsables du fait que nous n'avons pas sérieusement commencé à décarboner ne sont pas les citoyens. Ce qui est arrivé en Angleterre en 2005, ce n'est pas parce que les citoyens étaient dans la rue ou qu'ils ont élu les gouvernements plus intelligents. C'est que la machine gouvernementale a compris que c'était un vrai problème et que son rôle était de s'assurer que les citoyens soient traités comme du monde et soient protégés. La lutte aux changements climatiques, la réduction des émissions de gaz à effet de serre, est un enjeu important qui doit être traité au niveau de la société.

C'est ce qui fait qu'en Angleterre, depuis vingt ans, peu importe les partis politiques, avec évidemment des allers-retours, des hésitations et tout ça, on a engagé une réduction des émissions et une transformation. On n'a pas attendu que les citoyens prennent l'initiative. Les citoyens, quand ils votent, considèrent plein d'autres affaires et plein d'autres projets ; ils ne votent pas pour un seul enjeu, ils votent pour toutes sortes d'enjeux et c'est ridicule de penser que ce sont les citoyens qui vont pousser ou orienter des transformations aussi complexes que celles-là.

Je reviens sur la demande en électricité : nos modélisations, qui incluent toutes les solutions d'efficacité énergétique rentables, nous amènent à une demande de 125 térawattheures de plus d'ici 2050. Et c'est une sous-estimation de ce qu'il va nous falloir d'électricité pour y arriver.

**MARTINE OUELLET.** — Je dois commencer par dire que je ne suis plus capable d'entendre le discours de la culpabilité individuelle dans le dossier des gaz à effet de serre. Dans le secteur énergétique, ce sont principalement des choix de technologies, des choix de l'État du Québec qui a laissé faire l'entreprise privée ou des choix directs de l'État qui nous ont conduits là où nous sommes. Je voudrais qu'on arrête de

promouvoir la culpabilisation individuelle ; ça ne fait qu'augmenter l'écoanxiété et ça paralyse les gens au lieu de nous mettre en action. Et puis (s'adressant à Pierre-Olivier Pineau), quand tu dis que c'est très complexe, je m'excuse, ce n'est pas complexe. Ça se calcule et ça se comprend.

Dans le domaine des grands bâtiments et des industries, on a principalement affaire à de la chauffe (sauf quelques exceptions dans le domaine industriel). La chauffe dans ce secteur, Hydro-Québec connaît ça puisqu'elle s'y est déjà engagée dans les années 1980. Sortir le gaz et le pétrole de ce secteur, ce n'est pas compliqué ; ça consiste essentiellement à remplacer des chaudières au mazout par des chaudières électriques. Et aujourd'hui, nous avons encore mieux. La géothermie est une technologie qui est sous-utilisée et qui devrait être réservée à ces secteurs. On sait maintenant qu'elle est trop chère pour le résidentiel, où sa performance diminue avec le temps, mais qu'elle est très efficace pour l'industriel et le commercial, pas pour les procédés, évidemment, mais certainement pour le chauffage.

C'est sûr que si nous continuons comme actuellement et que nous ne révisons pas les choix énergétiques et les technologies, ça sera compliqué. Mais, moi, j'ai calculé que sortir le gaz et le pétrole des bâtiments et des usines, c'est 76 térawattheures en comptant l'efficacité énergétique. Car on ne va pas faire ça à un taux d'un pour un avec des techniques inefficaces. Si nous décidons de faire une transition importante vers la géothermie, nous sommes capables de baisser ce montant.

Pour le transport des personnes, je trouve encore ici qu'il faut arrêter de culpabiliser les gens d'utiliser leur voiture ; il faut plutôt leur donner des alternatives qui vont faire en sorte qu'ils n'auront plus le goût de l'utiliser. Quand les alternatives seront là, moi, je pense que les gens vont changer leurs habitudes de manière volontaire. On a plein d'exemples : quand le viaduc de la Concorde est tombé, les gens ont pris le transport en commun parce que le trafic était épouvantable et que c'était la meilleure solution. Mais il faut d'abord être déterminé à offrir des alternatives et à les ajuster en cours de route.

Pour examiner la question des voitures, commençons par nous fier aux calculs d'Hydro-Québec. Déplacer toutes les voitures du Québec, l'ensemble du parc automobile et les petits camions, vers l'électricité, c'est 15 térawattheures. Ce n'est vraiment pas la fin du monde. Mais cela, c'est du un pour un et ce n'est évidemment pas ce qu'il faut faire. Il faut plutôt commencer par investir dans le transport en commun et même dans le transport en commun gratuit. Pour que cela fonctionne sur une grande échelle, il doit y avoir des incitations et de la disponibilité. Moi, quand je suis allée à Glasgow, le transport en commun était gratuit pour les délégués, ça fait une grosse différence ; on le voit aussi à Sherbrooke avec les étudiants, on voit la différence que ça fait et on en a des exemples qui démontrent que ça fonctionne.

Je pense que devons faire des choix et les faire dans le bon ordre : efficacité énergétique, transport en commun plutôt que l'auto solo, arrêter d'accueillir au Québec des grosses industries énergivores qui n'ont pas de valeur ajoutée, etc. Il y a des industries qui ne sont pas du développement économique, mais de la dilapidation économique ; ce n'est pas pareil, il faut faire attention. On a été tellement brainwashés qu'on a l'impression que n'importe quelle usine qui arrive est du développement économique.

Quand tous ces choix auront été faits, je pense que la production de nouvelle électricité serait la dernière solution. Je ne dis pas que l'on n'aura pas à se rendre là, mais je pense qu'on a beaucoup d'autres choses à faire avant. Nous avons encore des gisements d'éolien, mais qui devront être exploités par Hydro-Québec, en collaboration avec les populations. Et, après ça, on regardera s'il y a nécessité de développer de nouvelles sources hydrauliques.

Et là, je veux revenir à Normand Mousseau, parce que je suis assez d'accord avec son analyse, et ensuite à Pierre-Olivier Pineau, quand il dit que nous allons faire beaucoup d'argent en vendant aux États-Unis. Sur ce point, je m'excuse, mais le contrat qui a été signé par Sophie Brochu avec le Massachusetts, à 5,5 cents du kilowattheure, et avec New York (nous ne connaissons pas le prix, mais comme

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

New York savait le prix du Massachusetts, il est certain que leur prix n'est pas plus élevé) est en bas de notre coût marginal de production.

Nous n'avons pas les données pour le nouveau barrage, mais le dernier coût de production de l'éolien que j'ai sorti quand j'étais ministre était à 6,9 cents du kilowattheure. C'est sûr que c'est plus élevé que cela aujourd'hui, surtout que nous avons établi un coût beaucoup plus bas que les libéraux qui parlaient de 12 ou 13 cents du kilowattheure. (En passant, cela montre bien que lorsqu'il y a des intermédiaires qui se graissent la patte dans le processus, les données peuvent bouger beaucoup.) Mais, bon, soyons réalistes et mettons que le coût marginal est maintenant de 8,5 cents le kilowattheure : nous perdons donc 3,0 cents par kilowattheure parce que l'hypothèse de Sophie Brochu selon laquelle nous allions perdre de l'énergie si nous ne la vendions pas n'est pas conforme à la situation. Elle savait qu'elle ne pouvait pas, dans ces circonstances, prendre le coût moyen de production comme comparaison et faire ainsi figurer des «profits sur papier».

Il est toujours facile de faire des profits sur papier, des profits qui n'ont rien à voir avec la vraie vie. C'est la même chose pour la vente de 20 térawattheures aux États-Unis et le projet de servir de batterie pour revendre bien cher ce que nous allons acquérir gratuitement.

Écoutez, moi je ne blâme pas Hydro-Québec. J'ai passé vingt ans comme gestionnaire à Hydro-Québec et je peux vous dire qu'il y a plein de personnes qui veulent faire les bonnes choses et qui ne sont pas d'accord avec leur direction. C'est la direction d'Hydro-Québec que je vais blâmer.

Quand ils prennent des décisions comme celle de vendre ces 20 térawattheures, ils créent une situation où il est sûr qu'après ça nous allons manquer d'électricité. Et puis là, tout à coup, on nous dit : il en manque, il en manque ! Ben oui ! Ils ont tout fait pour qu'il en manque. Quand la direction d'Hydro-Québec négocie pour favoriser des intérêts particuliers, on ne peut pas s'attendre à ce qu'elle obtienne les meilleurs prix pour la population. Avec l'exemple des deux contrats de vente, au Massachusetts et à

New York, il n'y a rien pour nous rassurer quant à l'orientation actuelle de notre société d'État.

Nous devons maintenant exiger plus de transparence. Je ne suis pas opposée en principe à l'idée de participer à l'effort américain. Mais je pense qu'avant que nous dilapidions nos propres ressources pour l'effort américain, les Américains devront s'engager sur une nouvelle voie ; autrement, nous ne ferons que favoriser leur surconsommation. Vendre plein d'électricité aux États-Unis et ensuite construire de nouveaux barrages avec l'argent de ces ventes c'est favoriser la surconsommation. Je pense que l'hydroélectricité est la meilleure source d'énergie, mais il ne faut pas oublier qu'elle aussi a des impacts environnementaux, des impacts sur le territoire. Il n'y a aucune source qui n'a pas d'impact, sauf l'efficacité énergétique et la réduction de la consommation d'énergie.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Je ne veux culpabiliser personne. Je pense que nous sommes tous un peu coupables de par nos modes de vie. Mais l'État a très clairement un rôle à jouer dans la consommation et, clairement, il n'a pas joué son rôle. J'ai écrit dans mon livre que nous sommes une société de tricheurs, nous ne respectons pas les règles que nous devrions respecter : nous avons pollué, nous continuons de polluer sans payer, nous n'acceptons pas les limites, nous ne fixons pas les limites qui seraient nécessaires pour respecter nos écosystèmes. Nous avons un historique de tricherie et nous n'élimons pas les gouvernements municipaux, provinciaux et fédéraux qui nous permettraient de mettre fin à cette tricherie collective. Tout cela fait en sorte que nous arrivons aux catastrophes environnementales dans lesquelles nous sommes.

Il faudrait arrêter de tricher et arrêter de tricher c'est commencer à payer. Quand on regarde les ventes de véhicules au Québec, on voit, ben oui, que les gouvernements ont laissé tout un système de transport se développer en ne taxant pas assez, en ne mettant pas assez de limites, en laissant les ménages trop s'endetter. Donc, très clairement, les gouvernements ont une immense responsabilité ; ils n'ont pas mis les mesures fiscales nécessaires pour limiter la dérive et n'ont pas développé, parce que c'est

difficile de faire des transports en commun adéquats et du transport actif adéquat quand les gens ont leur propre véhicule.

Mais il faut aussi reconnaître que quand un individu ou un ménage va chez le concessionnaire et choisit d'acheter un véhicule à 60 000,00 \$ plutôt qu'un véhicule à 30 000,00 \$, il y a une responsabilité personnelle. Le fait de s'endetter deux fois plus pour avoir un plus gros véhicule, plus énergivore, ne relève plus d'un État qui aurait failli à sa tâche, mais du choix individuel de ceux qui décident de s'endetter davantage et de s'accrocher à la consommation. Et, oui, aussi de la publicité, de l'influence ou des voisins : mais si nous mettons cette fois toute la responsabilité sur l'influence de la « société », alors nous ne croyons plus en la démocratie. Car comment est-ce qu'une personne sous influence qui n'aurait aucune responsabilité sur l'achat d'un véhicule pourrait voter et faire un choix responsable et éclairé ? Il faut admettre que l'individu choisit.

Bref, je ne suis pas dans la culpabilisation, mais je pense que s'il faut reconnaître que les gouvernements ont failli à leur tâche, les individus n'ont guère fait mieux : par leur consommation, par leur extraordinaire production de déchets, par le gaspillage alimentaire, par la taille des véhicules, par la taille des maisons, etc. Normand Mousseau disait qu'il n'y a pas de main-d'œuvre pour faire de l'efficacité énergétique et isoler les bâtiments ; mais il y a beaucoup de main-d'œuvre pour ajouter des comptoirs en marbre, pour installer des piscines, pour faire des entrées de garage électrifiées parce qu'on n'a plus envie de pelleter la neige. La main-d'œuvre, elle existe, mais elle travaille pour agrandir le parc immobilier, alors qu'on est en crise du logement, et pour ajouter des pieds carrés au bénéfice de ceux qui peuvent payer, au lieu de transformer le parc immobilier.

J'arrive à l'efficacité énergétique. Vingt-cinq térawattheures, c'est ce qu'Hydro-Québec dit officiellement dans son plan, dans son analyse technico-économique de l'efficacité énergétique possible, et cela au prix actuel de l'énergie. Cela veut dire qu'il serait économiquement rentable de réduire d'autant l'usage de l'électricité par de meilleurs procédés. Mais

cela c'est sans compter les efforts commerciaux qu'il faudrait faire pour convaincre les gens qui n'ont pas envie de faire les changements. Cela demandera de grands efforts de marketing parce que nous sommes dans une société qui est tellement riche que l'on préfère aller sur son patio et boire sa bière autour de la piscine plutôt que de planifier de la rénovation énergétique. Et je suis moi-même coupable de ça, j'espère que Martine Ouellet me donnera le droit de me culpabiliser moi-même, parce que je me dis que je devrais faire davantage d'efficacité énergétique dans mon duplex.

Il est certain qu'en nous vendant l'électricité à un prix qui est inférieur à la valeur des services qu'elle peut rendre, nous ne nous aidons pas. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que l'hydroélectricité est une énergie de grande valeur, sauf Normand Mousseau qui pense que c'est une énergie de faible valeur. Au prix où elle se vend, il est difficile de rentabiliser un paquet d'actions d'efficacité énergétique, dont la géothermie dont parle à très juste titre Martine Ouellet. Avec le bas prix de l'électricité, on fait croire à tout le monde qu'elle est illimitée, que l'on pourra toujours rajouter davantage de parcs de production et on offre une option pour éviter les mesures d'efficacité.

Et ça, c'est un problème ; dans une société riche comme la nôtre, dont la richesse s'est accrue de 40 % globalement ces vingt ou vingt-cinq dernières années, c'est nous encourager à surconsommer, alors que nous sommes déjà de très gros consommateurs. Je sais qu'il y a des couches de pauvres et qu'il faut faire attention aux ménages à faible revenu. Mais globalement notre société s'est enrichie énormément et nous avons les moyens de faire énormément d'actions d'efficacité. Nous vendre à nous-mêmes l'électricité à un prix très bas ne nous aide pas.

Je terminerai en revenant sur un point que Martine Ouellet a mis de l'avant, celui de tout centraliser sur Hydro-Québec et de dire qu'elle devrait être au cœur du développement énergétique. J'ai beaucoup de malaise avec ça, justement à cause d'un exemple qu'elle a donné, la géothermie. Or, c'est là une manière décentralisée de produire de l'énergie.

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

Je ne vois pas ce qu'Hydro-Québec viendrait faire dans la géothermie ou dans les panneaux solaires. Si les gens veulent en mettre chez eux, je ne vois pas pourquoi Hydro-Québec devrait absolument être en charge. Il y a une compagnie québécoise qui s'appelle Eocycle qui fait des petites éoliennes de 20 à 25 kilowatts qui peuvent être mises de manière décentralisée dans des fermes ou même des chalets.

Les technologies décentralisées de production se développent tellement que ça serait une aberration que les ménages et les petites entreprises doivent demander à Hydro-Québec le droit de produire de l'énergie. Il y a des acteurs qui peuvent devenir des producteurs, comme Hydro Sherbrooke qui produit de l'énergie. Si elle voulait faire un autre projet éolien, pourquoi est-ce qu'elle devrait passer par Hydro-Québec ? Pourquoi des coopératives solaires ne pourraient-elles pas voir le jour ? Pourquoi des acteurs ne pourraient-ils pas produire et revendre à leurs voisins ? La technologie est disponible.

C'est possible de produire et de revendre facilement, et c'est pour ça que dans le mémoire que nous avons déposé lors des consultations sur l'encadrement et le développement des énergies propres au Québec nous avons dit qu'il fallait ouvrir le secteur de la production à tous parce que les technologies le permettent. Hydro-Québec a fort à faire avec ses barrages, ses réseaux de transport et de distribution qu'il faut moderniser, entretenir et mettre au niveau du vingt et unième siècle. Donc c'est important d'ouvrir le secteur en plus de responsabiliser l'ensemble des acteurs pour qu'ils consomment de façon plus responsable.

**MARTINE OUELLET.** — Pierre-Olivier Pineau me fait dire des choses que je n'ai jamais dites. Je n'ai jamais dit qu'Hydro-Québec devait prendre en charge la géothermie. Moi, j'ai géré des programmes d'efficacité énergétique. On donnait des aides financières pour que des bâtiments installent la géothermie. Tu as affirmé que ce n'était pas rentable. C'est complètement faux : avec un petit coup de pouce financier, on ramenait à trois ans le délai de rentabilisation (le payback) qui était de cinq ou

six ans. C'est totalement rentable au prix actuel de l'hydroélectricité, et ce que tu dis est totalement faux...

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Ça renforce mon point...

**MARTINE OUELLET.** — Non, ça ne renforce pas ton point. Hydro-Québec n'a pas à installer la géothermie, je suis tout à fait d'accord avec ça. Mais Hydro-Québec donne une aide financière, quand c'est de l'énergie qui est décentralisée.

Il faut faire attention et savoir de quoi on parle : soit on parle de l'énergie décentralisée, la géothermie ou le solaire particulier, par exemple, soit on parle de projets de développement énergétiques qui sont des projets privés, que ce soit un mini-barrage ou un parc éolien. Ce sont deux choses complètement différentes.

Oui, la géothermie intéresse des commerces, des institutions. Oui, ce sont des projets où les gens s'alimentent eux-mêmes et où ce n'est pas à Hydro-Québec de gérer la construction ou l'installation. C'est comme quand tu fais des rénovations chez toi ; ce n'est pas à Hydro-Québec de gérer les rénovations chez toi, de gérer la pose de l'isolant ou même d'aller installer la thermopompe. Ce n'est pas Hydro-Québec qui installe la thermopompe, mais c'est Hydro-Québec qui donne une aide financière, par exemple, qui a la vision globale de ce qui se passe, qui a l'expertise et qui connaît les normes, quand c'est nécessaire. Par contre, les parcs éoliens, ça prend une expertise particulière, car ces parcs doivent être branchés sur le réseau d'Hydro-Québec. Quant à moi, c'est Hydro-Québec qui devrait opérer tous ces parcs, en collaboration avec les communautés locales pour des redevances.

Quant à Hydro-Sherbrooke, il ne s'agit pas d'une entreprise privée ; c'est une entreprise publique. Il faut faire attention à ne pas tout mélanger. Il y a quelques exceptions de ce type au Québec, des réseaux municipaux d'électricité.

Dernier point : quand on dit que les individus devraient faire ceci, qu'ils devraient faire



cela, mais qu'en réalité ils n'ont nullement le goût de faire ce qu'ils devraient faire et qu'ils aiment mieux boire de la bière sur le patio plutôt que de rénover... Excusez-moi, mais je trouve que c'est encore la chasse aux coupables. Quand les programmes sont bien faits, ils atteignent les objectifs. Mais actuellement, quand vous faites des rénovations et que vous essayez d'ajouter une thermopompe chez vous, c'est l'enfer.

Quand je suis devenue ministre des Ressources naturelles, la première chose que j'ai dû faire, c'est de réviser tous les programmes d'efficacité énergétique. C'était n'importe quoi, avec des listes de critères à ne plus finir, avec des annonces d'argent pratiquement impossible à obtenir, avec des barrières à l'entrée qui visaient à limiter la demande de ce qu'on offrait, et cetera.

Actuellement, avec le programme de thermopompe, par exemple, on est revenu à ce fouillis. Il y a tellement d'exigences qu'il est impossible de savoir en commençant quel sera le résultat de la démarche ni comment vont jouer les définitions de duplex, de triplex, de copropriété, de nombre d'étages ou de pièces, et ainsi de suite. À la fin, c'est une perte de temps et des délais qui compromettent la rénovation. Et ça, les gens le savent.

Alors, le citoyen inconscient sur son patio, moi, je n'achète pas ça. Les gens font la différence entre ce qui les aide et ce qui leur nuit, entre un bon programme et un mauvais.

**GILLES LABELLE.** — Bon, ça se complique sur la liste des tours de parole. On peut faire un premier constat à propos d'une question qui revient dans la plupart des interventions, la question «citoyen ou État?» Qui est coupable de l'inertie actuelle et qui doit être responsable d'orienter l'action? Je reviens à la liste en vous recommandant la concision quand vous répliquez à une assertion ponctuelle.

**PIERRE DUBUC.** — Si j'ai bien compris, on peut se déculpabiliser en produisant soi-même de l'énergie.

Bon, je me souviens d'une entrevue avec Jacques Parizeau qui disait qu'il avait de-

mandé à Hydro-Québec de comparer le coût de production d'un mégawatt à celui d'un mégawatt et qui disait : je n'ai jamais eu de réponse. Les intérêts mis en jeu dans la construction des barrages ne sont pas les mêmes que ceux qui sont liés à l'isolation des maisons par de petits entrepreneurs. Pour les barrages, on le sait, il s'agit des grandes firmes d'ingénierie, de gestion, de financement, et cetera ; ce sont elles qui ont la parole, qui ont l'écoute du ministère.

Je veux revenir dans cet esprit sur l'interconnexion qui est mise de l'avant par Pierre-Olivier Pineau dans son texte sur le sujet. Je pense, c'est une hypothèse de départ que, dans la négociation autour de Churchill Falls, on va aussi mettre de l'avant la question d'un barrage à Gull Island, qui est à côté. D'ailleurs, le premier ministre Legault a évoqué cette question. Et puis on va parler de la boucle qui amènerait une partie de l'électricité de Churchill Falls, de Gull Island et aussi de Muskrat Falls vers Terre-Neuve et, de là, dans les provinces maritimes. Dernièrement, le site de Radio-Canada montrait, d'une manière très explicite, le tracé de cette boucle.

Il est clair que le gouvernement fédéral va intervenir dans cette affaire. Le premier ministre du Nouveau-Brunswick disait, il y a environ deux semaines, qu'il trouvait que cette boucle allait coûter bien trop cher à ses électeurs. Dominic LeBlanc, qui est ministre fédéral aux Affaires intergouvernementales, justifiait pour sa part le projet en disant que cela permettrait au Nouveau-Brunswick de vendre de l'électricité aux juridictions avoisinantes. C'est clair que par «juridictions avoisinantes», Dominic LeBlanc ne référerait pas au Québec ou à la Nouvelle-Écosse, mais bien aux États de la Nouvelle-Angleterre. Dans cette boucle, le Québec servirait de batterie, comme l'a expliqué Pierre-Olivier Pineau.

L'IREC a justement attiré notre attention sur un document du MIT qui disait qu'on allait construire des éoliennes et des panneaux solaires en Nouvelle-Angleterre ; quand il ferait soleil ou qu'il venterait, on enverrait de l'électricité au Québec où les barrages d'Hydro-Québec serviraient d'accumulateurs dans un sens et de source d'alimentation dans l'autre.

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

Il faut bien voir ici qu'avec cette boucle et cette interconnexion, le fédéral vient de s'immiscer dans l'orientation et le contrôle d'Hydro-Québec, au niveau juridictionnel et surtout constitutionnel, puisqu'il s'agit ici de transport entre les provinces ainsi que de transports entre les provinces et les États-Unis.

Ceux qui rêvent d'enrichissement colossal des Québécois dans cette combine devraient réfléchir au fait que nous entrons ici dans le domaine des négociations entre le Canada et les États-Unis. Au sujet de ces négociations, je les invite à lire un livre de Robert Lighthizer, qui vient de paraître et qui s'intitule *No Trade Is Free*. L'auteur est celui qui a négocié très durement avec la Chine et qui a mené la renégociation du traité de libre-échange américain avec le Mexique et le Canada. Vous allez voir qu'en matière de négociation les Américains sont assez solides et qu'ils ont tous les atouts. Ceux qui s'imaginent que les Québécois vont tirer de l'argent de la boucle après avoir perdu le contrôle aux mains du fédéral et après des négociations sur l'énergie et les matériaux stratégiques avec les Américains, ils devraient relire leurs classiques.

**GILLES LABELLE.** — Nous discutons depuis une heure. S'il y a des gens dans l'assistance qui voudraient introduire dans les échanges une question qui leur semble avoir été oubliée, nous leur demandons de se signaler. Il n'y aura pas d'échange avec la salle, mais nous demanderons aux panélistes d'intégrer ces questions dans leurs interventions.

**NORMAND MOUSSEAU.** — Je voudrais simplement revenir sur la question du prix de l'électricité. On soutient souvent que le prix de l'électricité n'est pas assez élevé et que cela nuit au développement d'alternatives. Quand on regarde les gens qui s'installent ici, les entreprises, les Google de ce monde et tout reste, on ne voit personne qui consentirait à payer plus cher. Quand on fait les contrats à l'étranger, il n'y a personne qui se dit disposé à payer plus cher et c'est souvent une très légère différence qui joue en notre faveur. C'est propager un mythe que de dire que notre électricité n'est pas assez chère.

Pour se chauffer à l'électricité, tel que nous le faisons avec des plinthes électriques, ça nous coûte plus cher que si nous chauffions au gaz naturel. La chaleur est plus chère au Québec qu'ailleurs en Amérique du Nord et ce n'est pas pour rien que personne ne se chauffe à l'électricité ailleurs en Amérique du Nord, où les tarifs d'électricité sont plus élevés. Donc, cette idée du trop bas prix, c'est n'importe quoi. L'électricité au Québec est assez chère pour que l'Hydro-Québec dégage quand même des milliards de profits par année pour le gouvernement, peut-être avec des investissements qui ne sont pas tout à fait au niveau nécessaire aujourd'hui pour maintenir le réseau de distribution puis de transport, mais c'est le cas un peu partout en Amérique du Nord. Nous payons notre électricité à sa valeur et il faudrait que l'on arrête de dire des bêtises à ce sujet.

Deuxièmement, nous avons un enjeu réel du côté de la question du temps. Moi, je suis plutôt prosaïque, et je suis d'accord que la société ne s'oriente pas du côté où elle le devrait, et ces choses-là. Mais l'enjeu de la transition énergétique est un enjeu climatique, et nous avons vu cet été l'urgence où nous étions ; or, il y a là des contraintes temporelles importantes.

Nous nous sommes donné des objectifs qui ont des bases scientifiques, des justifications scientifiques. Il n'y a plus que sept ans d'ici 2030, vingt-sept ans d'ici 2050. Ce sont des échéanciers extrêmement courts. Moi, je veux bien qu'on change toute notre société, qu'on refasse le système économique, qu'on en profite pour revoir nos relations avec les États-Unis. Mais il n'y a rien de tout ça qui a donné des résultats ces dernières années et je n'ai pas une grande confiance en cette voie pour les années qui viennent.

Dans ce contexte-là, je crois que l'on doit mettre de l'avant la priorité des priorités qui est la réduction des émissions de gaz à effet de serre.

Cependant si l'on croit que nous pouvons attendre d'avoir fait le tour de l'efficacité énergétique puis de regarder ensuite où nous en sommes et examiner s'il faut construire de

nouveaux barrages, je crois que l'on se trompe. Comme je le disais, nous sommes dans un contexte mondial où tout le monde planifie, où tout le monde commande les mêmes turbines, les mêmes pales, les mêmes alternateurs, les mêmes contrôles électroniques, et cetera. Si nous prenons dix ans pour décider, nous en aurons ensuite pour vingt ans à attendre et nous serons en situation d'incapacité.

Déjà, aujourd'hui même, Hydro-Québec ne peut pas répondre à la demande électrique des constructeurs de Montréal. Je ne l'invente pas, c'est la réalité. Il faut décider maintenant d'investir dans le réseau de distribution, évidemment, dans les lignes de transport, et planifier la production de nouvelle électricité. Il faut agir en amont de la demande, sinon nous allons retarder la transition énergétique.

Cela ne veut pas dire de ne pas faire d'efficacité énergétique, il faut en faire. Mais l'efficacité énergétique ne livre jamais au niveau promis, elle coûte toujours plus cher que promis. En Europe, ils font face à ces problèmes présentement. Il faut arrêter d'empirer la situation de l'efficacité, et pour cela il faut mettre en place des normes pour les nouveaux bâtiments, pour les nouveaux établissements industriels et tout ça, pour contrôler la demande, pour développer des savoir-faire et, ensuite seulement, revenir corriger par en arrière. C'est la façon d'y arriver.

Donc, la priorité aujourd'hui c'est investir dans le transport et dans la distribution d'électricité, renforcer les réseaux, renforcer la production d'électricité, puis décarboner. Et ça, ça veut dire s'attaquer à tous les secteurs qui utilisent des combustibles fossiles et pas simplement au transport des personnes.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Je veux revenir sur les bêtises que Normand Mousseau m'a imputées...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Ce n'est pas personnel, tu n'es pas le seul.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Si on regarde le prix de l'électricité au Québec et le prix de l'électricité en Ontario...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Mais on ne chauffe pas en Ontario.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Oui, un peu, quand même, il y a des gens qui se chauffent à l'électricité en Ontario. Simplement, si on regarde le niveau de prix à différents endroits, on s'aperçoit qu'il est beaucoup plus bas au Québec pour le secteur résidentiel. Non seulement il est plus bas, mais il est interfinancé et même si on enlevait l'interfinancement, il serait encore beaucoup plus bas qu'ailleurs, donc il est factuellement...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Mais à qui tu vas vendre cette électricité ; tu ne peux pas la vendre plus cher et donc le prix n'est pas trop bas.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — C'est bien évident que personne ne dit « je veux payer plus cher ». Quand quelqu'un va dans un magasin acheter des chaussures Nike à 150 piastres, il ne dit pas : je veux payer plus cher. Quand des gens achètent un F-150, le véhicule le plus vendu au Québec, à quatre-vingt-dix ou cent mille dollars, ils ne disent pas qu'ils veulent payer plus cher, mais la compagnie Ford s'en met quand même plein les poches. Hydro-Québec et la société québécoise refusent, elles, de s'en mettre plein les poches et de vendre l'électricité à un prix qui serait tout à fait acceptable pour les...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Et les gens reviendraient au gaz naturel pour se chauffer.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Mais justement ; il faut évidemment interdire les nouveaux branchements au gaz naturel. On a le marché du carbone qui met un prix sur le gaz naturel. Si les gens n'étaient pas myopes, ils verraient que le prix du gaz naturel va énormément augmenter dans les prochaines années, d'ici 2030 ; chaque tranche de 20 dollars sur le SPEDE du marché du carbone revient, je pense, à 1 dollar le gigajoule, donc le prix va très vite monter. Énergir et Hydro-Québec mettent en place des programmes pour sortir le gaz naturel du secteur résidentiel.

Bref, il faut planifier la transition en disant : « donnons des incitatifs de prix pour que les

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

gens qui ont les moyens, comme Martine Ouellet et moi, n'aient pas à se casser la tête pour essayer de grappiller une subvention publique alors qu'ils ont de l'argent et qu'ils devraient payer eux-mêmes pour leurs rénovations» ; et pour que chacun se dise plutôt «je vais faire mes rénovations parce que le prix de l'électricité est tel qu'il justifie que je les fasse sans avoir besoin de passer à travers le casse-tête des programmes gouvernementaux pour avoir 3 000 piastres pour ma thermopompe». Et ça, aujourd'hui, on ne le dit pas assez. Les programmes d'efficacité dont Martine Ouellet a parlé, qui sont très mal faits, s'adressent essentiellement à des ménages à revenus élevés. Ce ne sont pas les gens à bas revenus dans des appartements mal chauffés qui vont vers ces programmes-là ; donc tout l'argent, l'essentiel de l'argent des programmes va vers des gens à revenus plutôt élevés, ce qui est une catastrophe d'équité sociale. On donne aux riches pour qu'ils consomment moins et on n'aide pas suffisamment les ménages à faible revenu.

**GILLES GAGNÉ.** — Bref, tout cela serait évité si les pauvres payaient l'électricité plus cher...

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Il y a un enjeu avec le prix, avec le niveau de l'électricité qui est central à la transition énergétique et ça sera très difficile de mettre des programmes parfaits, d'inciter les gens à faire les bonnes choses du côté de l'efficacité énergétique. Il faudrait plutôt le faire dès maintenant d'une manière impérative, car, comme le dit correctement Normand Mousseau, tout cela prend du temps. Il faudrait donc être très persuasif parce qu'on ne pourra pas changer du jour au lendemain. Comme Normand Mousseau, encore une fois, le dit à raison, les listes d'attente pour les équipements sont très longues et au lieu de nous précipiter pour exploiter de nouveaux gisements, faisons l'effort de réduire notre consommation.

**GILLES LABELLE.** — Daniel Dagenais et Robert Laplante veulent poser une question.

**DANIEL DAGENAIS.** — Merci beaucoup, c'est très édifiant de vous entendre. On assiste depuis un

certain nombre d'années à la production locale d'énergie, que ce soit avec des éoliennes, que ce soit avec les panneaux solaires. Je me demande s'il y a un argument écologique en faveur de la centralisation de la production énergétique. Est-ce qu'il faut centraliser encore plus, peut-être à travers une Hydro-Québec 2.0, ou faut-il aller vers une dispersion des parcs de toute nature ? La question sous-jacente c'est : est-ce que l'hydroélectricité c'est vraiment «vert» ? Finalement, est-ce que le développement hydroélectrique pourrait, dans l'avenir, être l'occasion d'une nouvelle entente avec les Autochtones ?

**ROBERT LAPLANTE.** — Il y a un dossier qui a été abordé brièvement, celui de Churchill Falls. C'est fort probablement, et je vous demande votre avis là-dessus, là que se trouve le véritable mandat de Michael Sabia. Ce renouvellement est une épine dans le pied d'Hydro-Québec, c'est une épine dans le pied de Muskrat Falls et de tout le développement de la côte du Labrador. Et c'est surtout un gros, gros fardeau financier pour le gouvernement fédéral, qui a endossé la dette, qui a garanti la dette de Churchill Falls. Alors, il y a un double obstacle, technique et financier, dans ce cas-là et Michael Sabia, qui a été sous-ministre des finances au fédéral, qui a été à la Caisse des dépôts et qui a mis en place la Banque des infrastructures, c'est peut-être lui le serrurier. C'est peut-être ça son mandat. Et pour cela, il n'aura pas besoin de faire cinq ans.

**GILLES LABELLE.** — À moins qu'il y ait d'autres questions, nous revenons à la liste avec Martine Ouellet, mais en demandant aux panélistes de faire un détour par les questions, si elles leur conviennent.

**MARTINE OUELLET.** — Avant de passer aux questions, je veux revenir à l'intervention de Pierre-Olivier Pineau qui parle de ceux qui s'achètent des Nike à 150 piastres ou un F-150 et qui nous explique qu'il s'agit là de choix individuels ; c'est encore une manière vertueuse d'être dans la culpabilisation. Et tout ça pour soutenir qu'il faudrait des prix plus élevés pour les forcer à prendre d'autres décisions. Mais de quel prix parle-t-il ? Du

tarif résidentiel ! Tu choisis de parler du prix résidentiel pour dire que le prix de l'électricité est trop bas ! Ça serait intéressant de faire la même analyse avec le prix industriel, lui qui est pas mal plus bas que le prix résidentiel, surtout dans la grande industrie. J'ai travaillé avec la grande industrie pendant dix ans et je sais quelle est la situation.

C'est drôle cependant que l'on ne fasse jamais l'analyse avec le prix industriel ; non, c'est toujours le résidentiel. Ça permet de diviser les gens, de mettre de la pression, de faire peur, de culpabiliser.

Moi, je ne suis pas du tout de cette école-là. Je pense qu'avant de viser le petit consommateur qui a une faible empreinte environnementale, on devrait viser la grosse industrie qui a une empreinte énorme. On devrait aussi, et là je vais ouvrir une autre boîte de Pandore, mais je ne vais faire que l'ouvrir, on devrait analyser Alcan pour la quantité d'énergie qui est produite là et pour le nombre d'emplois qui restent dans l'entreprise par rapport au pacte social initial. Je pense qu'il y a toute une réflexion à faire sur les sources d'énergie à récupérer.

Ensuite, je voudrais m'inscrire en faux contre l'affirmation de Normand Mousseau selon laquelle les programmes d'efficacité énergétique ne livrent jamais tel que promis. La question c'est : est-ce qu'ils ont été conçus pour faire ce qu'ils promettent de faire ? Moi, j'en ai géré pendant dix ans dans le secteur industriel et les gens n'y croyaient pas. Au début, on m'a imposé des contraintes et j'ai dit : je refuse d'embarquer dans cette affaire de cette manière-là. Finalement, j'ai fait les choses pour que ça fonctionne et nous avons été plus efficaces que prévu.

Juste une anecdote à ce sujet. Au premier abord, les gens ne veulent pas embarquer dans le programme : c'est trop de troubles de faire la demande, la paperasse, la bureaucratie, etc. Et ça se passait pourtant dans le secteur de la grosse industrie, les papeteries, les alumineries, les grands bâtiments, les universités, ainsi de suite. Je leur disais : écoutez, j'ai des gens qui ont fait une demande pour changer une lumière de sortie de secours,

une affaire de 125 piastres, et c'est le même formulaire pour vous. Une fois en marche, nous avons eu un afflux de demandes, ça fonctionnait très bien et nous livrions tout ce qui était prévu, car il y avait une réelle volonté sur le terrain. Nous faisons un suivi pour donner juste l'argent nécessaire. Et on ne payait pas pour les modifications qui avaient une période de récupération de moins d'un an.

Bref, là où il y avait auparavant une panoplie de programmes compliqués, peut-être intentionnellement compliqués, nous avons une formule simple et prévisible. Et on vérifiait les résultats à la fin pour ne pas se faire avoir.

Sans avoir besoin d'immenses équipements, mais avec de bonnes équipes qui acquièrent de l'expertise, les programmes d'incitation à l'efficacité peuvent fonctionner. Mais je suis d'accord avec toi qu'il faut être prêt à investir : investir dans les réseaux de distribution et dans le réseau de transport de l'électricité, mais aussi, avant de construire de nouvelles centrales, investir dans l'efficacité énergétique, dans la géothermie, dans le transport collectif, dans de nouveaux choix de société. En un mot, il faut investir dans les infrastructures publiques.

Or, Hydro-Québec a négligé le développement de ses réseaux, ce qui est une bonne recette pour la privatisation. On arrête d'investir dans les infrastructures, et lorsque ça commence à aller mal et que les gens sont insatisfaits, on se met à parler des mérites du privé et des partenariats. On voit ce qui arrive dans les différents secteurs lorsqu'on néglige les infrastructures. Dans le domaine de l'eau, on a négligé les infrastructures municipales dans les années 1990 et quand ça a commencé à mal aller, on s'est mis à dénoncer le public et à parler de privatisation. On a eu ça dans l'eau, maintenant dans l'électricité, et puis dans la santé...

Moi, je pense qu'il faut investir dans nos infrastructures.

Sur la question de l'électricité distribuée ; est-ce qu'il y a un avantage au regroupement ? Il y a évidemment des avantages technologiques aux regroupements. Gérer une éolienne, ce n'est pas simple. Il y a des gens versés en

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

technologie, c'est vrai, mais quand ça plante, qu'il y a interruption de service, qu'il faut réviser l'alternateur, l'expérience et l'expertise donnent des avantages. Deuxièmement, quand il s'agit d'un parc, il y a nécessairement une interconnexion à Hydro-Québec et alors, moi, j'aimerais autant que ce soit elle qui s'occupe de tout pour ces deux séries de raisons. Pour les grands parcs solaires, c'est moins intéressant parce que le coût du solaire, pour l'instant, est beaucoup plus élevé que les alternatives hydrauliques et éoliennes.

Est-ce que l'hydroélectricité est vraiment « verte » ? Bien sûr ! Les émissions de gaz à effet de serre des diverses sources d'énergie vont comme ceci : l'éolien, c'est 9 grammes de gaz par kilowattheure, l'hydroélectricité avec réservoir, c'est 10 grammes, mais sans réservoir (la centrale de Beauharnois par exemple) c'est beaucoup plus bas, puisque c'est le réservoir qui dégage des gaz. Pour le solaire, c'est 38 grammes le kilowattheure, c'est-à-dire quatre fois plus. Après cela, vous avez les centrales thermiques au gaz naturel. Pour le gaz naturel « conventionnel », on parle de 422 grammes par kilowattheure. Le problème ici, c'est que dans nos indicateurs québécois, sur papier, nous brûlons du gaz conventionnel. Mais en réalité, ce qu'il y a dans les tuyaux c'est, probablement à 90 %, du gaz de schiste, qui est extrêmement plus polluant. Il n'y a pas d'indicateurs internationaux, mais l'institut Cornell estime que ce gaz est encore plus émetteur que le charbon, qui lui est à 950 grammes du kilowattheure.

L'hydroélectricité, oui, c'est très vert ; mais ce n'est pas parce que c'est meilleur que le pétrole, qui est lui-même meilleur que le gaz que nous utilisons, que ça n'a pas d'impact. Il faut quand même être parcimonieux, il ne faut pas développer des mines de lithium à tout crin en s'en tenant aux transformations polluantes. La première transformation du lithium, tout comme les anodes de graphite, les compagnies vont le faire chez nous ; mais c'est énergivore et polluant. Quand vient le temps de faire les batteries, ce qui est l'étape de la grosse valeur ajoutée, ça part du côté de l'Ontario.

À un moment donné, il va falloir faire les bons choix. Les États-Unis ont un *Buy*

*American Act* qui n'a jamais été aboli par les traités de libre-échange. Si c'est bon pour les États-Unis, ça devrait être bon pour nous et je ne vois pas pourquoi nous n'aurions pas un *Buy Québec Act*. Ce qui est bon pour Pitou est bon pour Minou.

**PIERRE DUBUC.** — On comprend que la présentation que j'ai faite sur la question de l'inconnexion avec Churchill Falls avait justement pour but de souligner que c'était là le principal item du mandat de Michael Sabia. Et le fait qu'on l'ait choisi s'explique sans doute à cause de sa crédibilité auprès de Terre-Neuve, une crédibilité que d'autres Québécois n'auraient pas.

Je veux parler maintenant des parcs d'éoliennes. On parle actuellement dans les journaux de dix parcs éoliens à construire dans la vallée du Saint-Laurent. Et on signale les pressions qui s'appliquent sur les municipalités pour que cela se fasse très rapidement.

Ce qu'il y a d'extraordinaire dans cette affaire, c'est que l'on a complètement évacué et oublié le débat sur la nationalisation des parcs d'éoliennes. C'est comme si ça allait de soi désormais que c'est privé, comme si cette exception avait été normalisée. Pourtant, ce débat-là, il est encore pertinent de l'avoir.

Je me souviens de ce débat au sein du Parti Québécois, pendant nous nous étions là sous la bannière du SPQ libre, et que les parcs éoliens avaient commencé à être construits en Gaspésie. À ce moment-là, nous avions présenté une résolution au Conseil national du parti pour la nationalisation de la filière. C'était sous le règne d'André Boisclair. À cette occasion, deux ténors du Parti Québécois s'étaient opposés à nous, Rita Dionne-Marsolais et François Legault. Ils étaient contre la nationalisation et ils s'étaient opposés à notre résolution. Nous l'avions finalement remporté avec les deux tiers des voix, ce qui avait mis André Boisclair hors de lui.

À l'époque, on avait demandé à Gabriel Sainte-Marie, qui est économiste, de regarder ce que ça signifiait les parcs éoliens, nationalisés ou pas. Il avait pris une estimation du Conference Board qui estimait le coût du

kilowattheure entre 3 et 6 cents et qui disait qu'au Québec c'était aux alentours de 4 cents.

On disait que pour les 100 premiers 1 000 mégawattheures concédés à l'entreprise privée, Hydro-Québec payerait 8,35 cents le kilowattheure. Sur cette base, Gabriel Sainte-Marie avait calculé qu'Hydro-Québec allait se priver de 7,8 milliards de dollars au cours des vingt années suivantes. Je ne sais si ça s'est avéré, mais ça continue. Comme Hydro-Québec verse la moitié de ses bénéfices au gouvernement du Québec, nous nous privions de 3,9 milliards en laissant l'éolien au privé. C'était alors TransCanada qui était dans les éoliennes, une compagnie qui reconnaissait elle-même qu'elle n'avait aucune expertise dans le domaine, mais qu'elle entendait développer ses connaissances de la filière.

Pour revenir aux projets dont je parlais, je trouve révélateur le fait qu'ils soient tous dans la vallée du Saint-Laurent, c'est-à-dire dans des endroits faciles d'accès alors qu'à l'époque, on disait que ce serait peut-être mieux d'avoir des éoliennes près des grandes lignes d'Hydro-Québec dans le Nord.

On se prépare ainsi à acheter les municipalités pour deux ou trois millions de dollars par année (ou les cultivateurs pour deux ou trois mille). On revient ainsi à une situation qu'il faut dénoncer : les redevances reviennent aux régions qui les produisent et qui peuvent les produire, plutôt que d'être centralisées. Comme certaines régions peuvent ainsi être avantagées, ça devient plus facile, à mon avis, de soudoyer des gens au niveau local. Bien sûr, ça se fait aussi au niveau central, mais ça ne met pas les régions les unes contre les autres et c'est plus difficile à cacher au niveau central. La dispersion permet aussi de culpabiliser les citoyens qui disent « pas dans notre cours », en leur donnant l'exemple des voisins qui font de l'argent. Ça évite d'entrer dans les débats sur les choix collectifs et sur l'acceptabilité sociale en laissant la concurrence, ou l'envie, faire le travail.

Le plus merveilleux c'est qu'on a réussi en cours de route à complètement éliminer la question de la nationalisation et de l'opportunité de terminer le travail entrepris à l'époque.

Jacques Parizeau nous avait dit : « Il ne faut pas toucher aux contrats déjà signés parce que cela peut remettre Churchill Falls en question. » Et un ingénieur nous avait déconseillé de nationaliser ce qui était déjà construit parce que les propriétaires savaient que les machines se dégradaient rapidement. Nous n'avions aucun problème avec ça et notre résolution ne s'appliquait qu'aux nouveaux projets. Notre but n'était pas d'acheter des ruines.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — J'ai été étonné que l'on parle de Churchill Falls comme d'une épine dans le pied. Je pense qu'il y a beaucoup de gens qui aimeraient avoir une telle épine dans le pied. Nous achetons l'électricité à 0,2 cent le kilowattheure...

**ROBERT LAPLANTE.** — C'est du renouvellement dont on parle.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Oui, mais encore une fois, il y a beaucoup de gens qui aimeraient avoir un tel renouvellement à gérer plutôt que de ne rien avoir à gérer du tout. Le Québec a énormément bénéficié de cette épine dans le pied et je crois qu'effectivement une des raisons pour lesquelles Michael Sabia a bien fait d'être nommé, c'est pour négocier avec Terre-Neuve-et-Labrador. Il va être plus en mesure d'apaiser la guerre commerciale et la guerre juridique qui existe.

Moi, je vois la boucle de l'Atlantique comme une très, très bonne chose. Tous les rapports techniques, les rapports de modélisation sur la manière d'organiser la décarbonation des secteurs de l'énergie indiquent qu'il faut interconnecter les régions pour bénéficier des complémentarités régionales. Quand il vente quelque part, on doit être capable d'amener l'énergie ailleurs, quand il fait soleil aussi, et faire des échanges. On peut ne pas vouloir faire cela pour des raisons géopolitiques, pour des raisons nationalistes ou pour plein d'autres raisons ; mais alors il faut être prêt à payer beaucoup plus cher parce que ça va coûter plus cher de décarboner. Car il faut alors produire localement et stocker localement. Si en plus on ne veut pas faire de rénovation énergétique et qu'on ne veut pas faire

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

d'efficacité énergétique et qu'au lieu de faire des interconnexions, on veut ajouter de la production, alors tous ces coûts s'ajoutent. Si en plus on ne veut rien faire dans la vallée du Saint-Laurent et qu'on veut mettre les éoliennes dans le Nord, ça s'ajoute encore. On n'envoie pas les éoliennes dans le Nord parce que ça coûte plus cher dans le Nord. Toutes ces augmentations seront difficilement acceptables à la population.

Et je reviens à la population qui ultimement paye, que ce soit pour l'industriel, le commercial ou le résidentiel. Les gens payent l'électricité et si on veut avoir un système qui offre le meilleur service au moindre coût, alors il faut réduire la consommation et il faut regarder techniquement quelles sont les meilleures options. Et les meilleures options ce sont les interconnexions.

Je reviens rapidement sur le secteur résidentiel par opposition aux secteurs commercial et industriel. Martine Ouellet disait tout à l'heure qu'on se focalisait sur le résidentiel. Oui, il faut regarder l'industriel aussi et, oui, il y a énormément d'efficacité à faire dans le secteur industriel. Le potentiel technico-économique dans le secteur industriel, tel qu'établi par Hydro-Québec, reste très élevé. Les plans de décarbonation pour l'industrie sont essentiels. Tous les consultants sur le terrain qui font de l'efficacité énergétique dans le secteur le disent : les industries ne regardent pas de manière cohérente et globale leur gestion de l'énergie. Donc, il y a fort à faire dans le secteur industriel, il faut qu'il y ait des pressions gouvernementales pour assujettir les aides à des objectifs de réduction de la consommation et des émissions.

Il y a beaucoup à faire dans le secteur industriel, beaucoup à faire dans le secteur commercial ; le secteur commercial québécois et nord-américain, c'est beaucoup plus important que dans des pays européens, qui ont souvent des niveaux de vie supérieurs aux nôtres et qui sont plus riches que nous à plu-sieurs égards.

Mais, il reste que le secteur le plus important quant à la consommation d'électricité, c'est le secteur résidentiel et cela pour la raison que Normand Mousseau a donnée : on

se chauffe à l'électricité et on se chauffe mal à l'électricité parce que les normes d'efficacité énergétique pour les bâtiments ne sont pas assez sévères, parce qu'on ne met pas assez de thermopompes et pas assez de géothermie. On pourrait faire beaucoup mieux dans le secteur résidentiel. Et c'est d'autant plus important d'agir dans le secteur résidentiel, qui est le plus gros consommateur en volume, que c'est aussi le secteur qui est responsable de la pointe. Or cette pointe-là, elle est extrêmement coûteuse à gérer, en transport d'électricité et en distribution. Nous devons encore faire de grands investissements en transport et en distribution et ça devient extrêmement important de penser à la géothermie. Nous devons penser aux enveloppes thermiques des bâtiments, penser à la gestion dynamique de la consommation avec des programmes tels que Hilo. Sans défendre Hilo, c'est une technologie qui peut avoir énormément de bienfaits pour déplacer la demande entre différentes zones, des options sont disponibles aujourd'hui et nous ne les mettons pas assez de l'avant.

**GILLES GAGNÉ.** — Mais dites-moi Pierre-Olivier Pineau, à quelle échelle géographique doit se faire l'intégration d'une puissance éolienne avec les capacités de stockage d'un réseau hydroélectrique ? Vous avez l'air de postuler que ce n'est pas intéressant ou suffisant de faire cette intégration au Québec. Il y a plusieurs régions et plusieurs climats au Québec. À quelle échelle doit se faire l'interconnexion ? Vous avez l'air de dire que ce doit être à l'échelle nord-américaine.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — On le fait au niveau québécois. Ce que je veux dire, c'est simplement que si on voulait s'enrichir au Québec et aider la décarbonation régionale, on travaillerait à construire davantage d'interconnexions. Mais on a le droit de refuser, on a le droit de vouloir moins s'enrichir et de ne pas contribuer à la décarbonation régionale. On a le droit de vouloir se replier sur soi-même et se dire qu'on va faire ses choses chez soi, mais tout ce que je dis, c'est que nous pourrions faire plus d'argent et plus contribuer à la décarbonation avec une intégration du nord-est. Mais si nous ne voulons pas le faire, nous ne le ferons pas.



**MARTINE OUELLET.** — Là, il y a vraiment des faussetés qui sont dites. « On a le droit de ne pas vouloir participer à la décarbonation, on a le droit de se replier sur soi-même. » Je m'excuse, mais ce sont des arguments démagogiques que je n'accepte pas !

Participer aux interconnexions, ce n'est pas payant pour le Québec, on le voit actuellement avec les contrats du Massachusetts et de New York ; ça nous coûte des milliards et c'est faux de dire que si nous voulons nous enrichir, nous allons participer à la Grande Boucle régionale. Il n'y a rien, rien qui va dans ce sens-là et il y a même des exemples très pratico-pratiques récents qui vont dans le sens contraire.

Je pense qu'il faut faire attention et éviter de prêter des intentions aux gens ; dire qu'ils se replient sur eux-mêmes parce qu'ils ne sont pas d'accord, c'est inadmissible. Je trouve que ce genre d'arguments, de fausses logiques et de sophismes n'ont pas leur place dans le genre de débat auquel nous sommes invités.

Et l'autre affirmation fautive, c'est de dire que l'éolien coûte plus cher dans le Nord. C'est faux, archi-faux. C'est faux, parce qu'on ne fait pas ça à Kuujjuaq qui n'est pas relié au réseau d'Hydro. Moi, quand j'étais ministre des Ressources naturelles, ce que nous regardions avec Hydro-Québec c'était de nationaliser le développement à venir. Je suis tout à fait d'accord avec Pierre Dubuc : il ne s'agit pas de racheter ce qui est fait, ce qui reviendrait à enrichir les TransCanada, Gaz Métro, Boralex et EDF de ce monde. Notre objectif, c'était d'installer les éoliennes sur le bord des postes de transformation des barrages existants. Il y a déjà des équipes en place et c'est très économique. Faire faire de l'éolien par le privé nous a fait perdre des milliards et a contribué à l'augmentation des coûts.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Je n'ai jamais vu d'études à ce sujet et je suis tout à fait prêt à concéder que ça ne coûte pas plus cher dans le Nord. Mais je ne comprends juste pas que vous n'ayez jamais publié d'études...

**MARTINE OUELLET.** — On appelle ça le lobbyisme... Je pourrais vous raconter des anec-

dotes ou vous exposer toutes les démarches que j'ai faites à l'interne comme ministre pour ramener l'éolien à l'Hydro-Québec. Vous pourriez ainsi comprendre l'action des lobbies sur les élus et le fait que, malheureusement, les élus n'ont pas souvent le courage de faire face aux lobbyistes. Ces derniers sont les intermédiaires du grand capital et, pour ce qui est de l'éolien, ceci explique cela.

**GILLES LABELLE.** — Pierre-Olivier Pineau a soulevé une question qui à mon avis est importante, celle de l'interconnexion : est-ce qu'on doit la traiter sur un plan strictement économique ? Moi, j'ai l'impression que c'est un peu ce qui a été dit, mais Pierre Dubuc situait cette question sur un plan davantage géopolitique. Il me semble que ça serait intéressant que les intervenants y reviennent et expliquent un peu plus leur perspective là-dessus.

**NORMAND MOUSSEAU.** — Je vais tenter de rassembler les questions sous le chapeau du prix de l'électricité. Le prix de l'électricité est appelé à monter au cours des prochaines années parce que les nouveaux approvisionnements vont être plus coûteux à produire que les approvisionnements actuels, parce qu'on doit rehausser les réseaux de distribution et le réseau de transport. Nous avons fait l'an dernier une analyse dans l'est du Canada sur les différences entre les plans stratégiques et les besoins de décarbonation, analyse qui soulevait un certain nombre d'enjeux : l'enjeu du prix de l'électricité, l'enjeu de la production, c'est-à-dire la nécessité de livrer, et l'enjeu de la résilience, c'est-à-dire le fait que, quand on dépend de plus en plus d'électricité, on a besoin d'un réseau plus fiable année après année. Quand notre vie dépend de plus en plus de l'électricité, quand nous électrifions le transport des personnes, nous sommes de plus en plus exposés. À mesure que l'on électrifie, on fait augmenter le prix de l'électricité.

Il est clair que l'on ne peut pas faire cela avec les normes actuelles dans le bâtiment, par exemple, même chose avec les véhicules électriques. Avec des primes et des plans de déploiement, les thermopompes, géothermi-

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

ques ou non, sont capables de livrer des températures élevées, même dans l'industrie, et de favoriser une gestion de la chaleur interne qui peut être compétitive. Donc le prix du kilowattheure va augmenter, mais le coût du service pourrait diminuer si on fait ça correctement.

L'enjeu c'est comment intégrer tout ça. Là, Churchill Falls entre dans l'équation. D'abord, si on pense qu'on va aller chercher les 30 térawattheures et les 5 gigawatts de Churchill, on se leurre. Déjà Iron Ore a dit à Terre-Neuve qu'ils étaient prêts à prendre la moitié de ce volume demain matin : « Nous voudrions décarboner notre production de minerai de fer et toutes nos activités au Labrador et nous serions très heureux d'avoir cette électricité-là. » C'est clair que nous n'allons pas tout récupérer, ça fait partie de la vie. Il va falloir investir pour s'assurer qu'on a assez d'électricité, d'une façon ou d'une autre.

Je continue sur le thème du coût. Quand nous avons développé les éoliennes au Québec, nous l'avons fait avec des appels d'offres d'une inefficacité absolue. D'abord, on partage : on doit assurer un revenu pour le privé, on doit assurer un revenu pour les communautés et on fait des appels d'offres, souvent de petite taille et de petite durée. Ces gens-là ne peuvent donc pas prévoir et planifier d'une manière confortable, sur une base adéquate. En Alberta, le système est 100 % privé ; or, le coût de l'électricité éolienne est entre 30 % et 50 % plus bas qu'ici, en bonne partie à cause de la façon dont ça s'est fait.

En passant, ce n'est pas vrai que les projets éoliens se situent seulement dans le sud du Québec. Quand on regarde la carte des projets qu'Hydro-Québec vient d'ouvrir, il y en a une dizaine qui devront se faire dans la proximité de postes d'Hydro où existent des possibilités de branchement. Il y a beaucoup de projets dans le sud du Québec, mais il y en a aussi dans le Nord, mais, encore une fois, des projets trop rapides, sur une trop petite échelle, sans possibilité de voir à long terme. Tout cela fait que nous allons finir par payer plus cher qu'ailleurs notre électricité éolienne.

Maintenant, pour terminer, il reste la question de savoir si c'est intéressant, ou non, de s'intégrer davantage dans le contexte nord-américain. Les études à ce sujet montrent que, globalement, le coût de l'« énergie » diminuerait, mais il n'est pas clair que pour le Québec le prix de l'« électricité » serait plus bas. On dit quand même que, globalement, les prix de l'énergie seraient réduits parce qu'on réduirait les risques, qu'on réduirait les fluctuations et qu'on faciliterait les échanges.

L'un des problèmes avec cette interconnexion, c'est que l'on finance présentement les lignes de transport sur la base de contrats d'approvisionnement à grande échelle, à près de 80 % ou quelque chose comme ça. La fameuse flexibilité qui est derrière toute la théorie du « Québec comme grande batterie » ne fonctionne pas avec les lignes de transport que nous avons déjà, des lignes dédiées qui sont financées parfois sur aussi longtemps que vingt-cinq ans. Dans le cas de New York, ça voudrait dire qu'il va falloir attendre vingt ans avant de pouvoir utiliser la ligne dans un contexte d'échange.

Ce qu'il faudrait pour donner une chance à l'interconnexion, c'est de construire quelques lignes dédiées à l'échange. Moi, j'ai proposé que le fédéral paye pour ces lignes, ce qui n'obligerait personne à les utiliser. Il y aurait une compagnie d'État qui dirait : « moi, je vais faire un profit quand vous allez passer sur ma ligne » et on verrait si ça marche et si c'est intéressant.

Vous me direz que l'on risque de gaspiller un couple de milliards pour construire ces interconnexions, alors que personne n'obligerait le Québec à vendre son électricité pour entrer dans ces échanges. Mais si c'est intéressant, et il n'y a pas de raisons que ça ne le soit pas, une fois que les lignes existeront, eh bien !, on les utilisera. De toute façon, la boucle de l'Atlantique dont on parle est trop petite pour favoriser les interconnexions dont on parle ; elle va coûter trop cher et ne pourra livrer la marchandise. Déjà, on découvre que le prix de l'éolien en mer est hyper compétitif ; il vente beaucoup en mer et le facteur d'utilisation est beaucoup plus élevé que sur terre. Les coûts au large d'Halifax vont

diminuer. On risque ainsi d'avoir des capacités au large que la petite boucle, telle que planifiée, ne pourra pas servir.

**PIERRE DUBUC.** — Donc tu es d'accord avec Pierre Olivier Pineau sur une intégration de l'Amérique du Nord-Est...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Moi, ce que je dis c'est : faisons-le ; personne ne sera obligé d'acheter si nous finançons d'abord les lignes elles-mêmes. C'est un risque de gaspillage, mais, de toute façon, nous gaspillons déjà beaucoup. Je dis : mettons une couple de milliards pour construire quelques lignes et je suis sûr qu'elles vont être remplies assez rapidement et qu'elles permettront d'en financer d'autres. Sinon, ce seront quelques milliards qui n'auront servi à rien. Juste au Québec, nous avons mis 4 milliards dans le Fond vert et cela pour zéro retombée en matière de réduction des émissions de gaz à effet de serre (ou à peu près). Essayons, et puis nous verrons...

**PIERRE DUBUC.** — Je veux revenir sur les mines. Normand Mousseau, tu as dit qu'Iron Ore du Canada était prête à prendre la moitié de l'électricité de Churchill Falls...

**NORMAND MOUSSEAU.** — S'ils veulent sortir le pétrole de leurs opérations...

**PIERRE DUBUC.** — D'accord. Tous les projets miniers qui arrivent maintenant des États-Unis dans le cadre de l'orientation stratégique à la mode (le de-risking du State Department) et de l'intention de réduire leur dépendance à l'égard de la Chine...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Ce n'est pas du tout la même échelle ! C'est beaucoup plus petit ! Les grandes usines de minerai de fer, c'est immense, les quantités extraites sont hallucinantes, cela n'a rien à voir avec le lithium.

**PIERRE DUBUC.** — Mais, là aussi il va y avoir certaines étapes de transformation énergivores et plusieurs minerais vont être impliqués, le graphite par exemple, et...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Mais c'est petit en

termes de demande énergétique, ce n'est pas comparable avec l'aluminium, par exemple.

**PIERRE DUBUC.** — Non, je ne parle pas de l'aluminium, là, je parle de tous les projets qui vont créer des problèmes dans les régions, y compris dans le Sud, et de tous les problèmes d'acceptation sociale. Moi, je pense qu'il faudrait examiner ça d'un peu plus près. En fin de compte, ce ne sont pas juste les questions techniques, les questions d'efficacité ou de rentabilité qui sont importantes ; vous êtes très bons dans le domaine des calculs et de la planification. Mais il y a une question de modèle et une question de vision : pour quels besoins devons-nous planifier ? Est-ce que nous voulons absolument aider General Motors et Ford à orienter l'évolution du transport des personnes dans le sens qui leur convient ? Voulons-nous que notre premier ministre vende des Hummers, comme je le disais au début ? Est-ce que c'est ça notre projet de société ? S'intégrer au projet énergétique américain et à tout ce qui vient avec ?

Regardez : nous n'avons pas d'industrie automobile au Québec ; or ne pas avoir d'industrie automobile est maintenant présentée comme un avantage, la condition d'une économie plus diversifiée. L'Australie a banni l'industrie automobile parce que le pays risquait d'en devenir trop dépendant. Mais nous, ne sommes-nous pas en train de nous transformer en appendice de l'Ontario dans ce domaine, puisque c'est là que les batteries seront construites, et finalement en appendice des États-Unis ? La ministre des Finances...

**NORMAND MOUSSEAU.** — On rêve là ! On est en train de parler d'investissements locaux et de quatre usines. On ne parle pas d'une transformation massive du tissu économique québécois.

**PIERRE DUBUC.** — Mais ça ne fait que commencer. La ministre des Finances du gouvernement fédéral a dit aux députés du Bloc que, per capita, le Québec aurait autant de subventions que l'Ontario. Et le Québec suit et met autant d'argent. Le grand projet minier est là, il est explicite, il est articulé à l'effort

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

américain... On l'appelait le Plan Nord. Est-ce que nous voulons aller par là ?

**NORMAND MOUSSEAU.** — Ce n'est pas encore fait. Ils vont peut-être aller vers autre chose. Prenez l'aluminium. Nous faisons des lingots, que nous exportons ; zéro plus-value, aucune transformation. Dans le fer, nous faisons des billes, quand ça va bien, sinon on sort le minerai concentré.

Cette fois, on dit qu'on va faire une filière et peut-être ainsi aller chercher un peu plus d'argent avec le minerai. On va prendre le lithium, on va le transformer et on va l'amener jusqu'à la cathode. Ce n'est pas si mal. Nous allons peut-être même avoir une usine d'assemblage, pas jusqu'à la batterie, mais l'assemblage des matériaux de base.

Nous faisons des gains par rapport au passé. Les autres minerais que nous extrayons, nous ne faisons pas beaucoup de transformation. Je ne suis pas un grand fan de l'équipe actuelle, mais dans le nouveau contexte actuel, nous allons avoir pas mal plus de plus-value avec nos minerais que tout ce que nous avons eu, historiquement, dans tous les autres secteurs miniers. Écoutez, il faut quand même reconnaître ça.

**MARTINE OUELLET.** — J'ai eu l'occasion de préparer pour Climat Québec le mémoire que nous avons déposé sur le projet de lithium. Notre constat c'est que nous assistons actuellement à un développement anarchique.

Je suis un peu désolée de la comparaison de Normand Mousseau parce que lorsqu'on se compare à pire, on n'a plus aucune raison de s'améliorer. Ce qui s'est fait pour l'aluminium et pour le fer au Québec, ça s'est fait dans un esprit de colonisé, vraiment, je m'excuse, et c'est effrayant, c'est épouvantable de se comparer à ça maintenant. Ce n'est pas en allant chercher des petits morceaux et en disant que c'est petit et que ce n'est pas important que nous allons arriver à quoi que ce soit. Les États qui réussissent, ils exigent en partant et ils posent des conditions ; c'est dès le moment de la construction qu'il faut définir le niveau de transformation qui doit être atteint, sinon il faut dire non. Pas de « peut-être », car une

fois les projets engagés, il n'y a plus de levier de négociation. Les choses n'arrivent pas par hasard : « pas d'investissements dans la transformation, pas d'accès au minerai ».

Terre-Neuve, à Voisey's Bay, n'a pas autorisé l'extraction du nickel sans transformation. Je me rappelle encore le ministre libéral Simard qui me disait : « transformer le minerai au Québec va appauvrir le Québec ! » Pardon ?

Bref, il faut exiger. Dès le départ. Et il faut choisir. S'il se présente dix projets de mines de lithium au Québec, par exemple, il est clair que nous n'aurons pas besoin de tant de projets qui iront jusqu'à la transformation finale ; nous devons donc en choisir deux ou trois et laisser tomber les autres. Il faut avoir une vision d'ensemble et ne pas avancer à l'aveuglette. Car c'est la bonne manière de se faire avoir.

Du côté du transport des personnes, il est clair que l'électrification n'est pas une panacée et que l'électrification n'est pas toujours, en elle-même, la solution ; c'est du transport électrique en commun qu'il faut parler. Et il ne faut pas utiliser l'électricité à tout propos, pour jeter de la poudre aux yeux.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Je soulignerais le fait que nous sommes tous les quatre d'accord, bon, Normand Mousseau ne s'est pas prononcé là-dessus, sur le fait que les choix de société en transport des personnes sont catastrophiques actuellement, avec l'importance des véhicules individuels, avec le sous-développement du transport en commun et avec le sous-développement du transport actif. Le transport actif c'est aussi très important et je ne sais pas pourquoi Martine Ouellet ne le mentionne pas...

**MARTINE OUELLET.** — Aïe ! C'est clair que c'est important ! Tu me prêtes encore des intentions...

**GILLES LABELLE.** — Coupable de silence intentionnel !

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Non, pas une intention... C'était juste pour...

Bon, tous les projets miniers, les projets de développement économique par l'industrie minière, c'est important de bien les gérer, de voir à avoir des valeurs ajoutées par rapport

à d'autres pays sur Terre et de comprendre notre compétitivité. Mais il faut faire un lien, je crois, avec nos styles de vie, nos modes de vie qui sont extrêmement intenses en matière première et qui font en sorte que ces projets-là sont rendus nécessaires. Puis ça, Pierre Dubuc l'a mentionné, vient de ce que nous avons choisi collectivement un mode de vie qui demande d'avoir beaucoup de maisons, beaucoup de véhicules, beaucoup d'infrastructures et qui demande un extractivisme.

Il y en a qui parlent du grand capital qui manipule tous ces pauvres individus qui n'ont aucun choix et qui sont laissés à eux-mêmes. Mais il faut aussi, à mon avis, sensibiliser la population à la nécessité de s'adapter aux changements climatiques, de réduire nos émissions et de vivre d'une manière plus dense, un peu plus concentrée et plus sobre. En somme, réduire nos besoins en matière de ressources naturelles pour éviter de contribuer à cette grande demande. Nous pouvons toujours dire « Non, pas chez nous » et ensuite tout faire venir de Chine ou de Bolivie, mais si l'on continue à consommer autant que l'on consomme, eh bien ! tout ce qu'on fait, c'est exporter dans des pays moins rigoureux en matière de normes des dommages écologiques. Donc je pense que c'est très important de penser à ça à propos des interconnexions ; j'y reviendrai.

**ROBERT LAPLANTE.** — Sur la question du contrôle, le cas du lithium est un cas intéressant. Il y a eu du développement, effectivement, nous avons grignoté quelques morceaux dans la filière, mais nous avons perdu le contrôle. Alors, l'enjeu ce n'est pas juste de transformer le minerai, c'est de le transformer à nos conditions et dans un sens qui renforce le reste et consolide l'intérêt national. Dans le cas du lithium, ce sont les Anglais qui vont dessiner le rythme et les objectifs du développement. Ça a été un choix, et nous aurions pu en faire un autre.

**NORMAND MOUSSEAU.** — Il faudrait revenir sur le développement minier, mais je redoute que nous manquions de temps.

Plus brièvement, sur la question du transport des personnes, et pour répondre à Pierre-

Olivier Pineau : évidemment, il faut réduire nos émissions. J'ai écrit un rapport quand j'ai été nommé par Martine Ouellet, il y a déjà dix ans, alors que nous étions devant l'obligation de faire de l'aménagement du territoire pour atténuer le problème du transport. Tu ne peux pas réduire le nombre d'autos magiquement, il faut que ça s'inscrive dans une transformation du tissu urbain global au Québec. On peut bien dire qu'il faut que les gens apprennent à vivre de manière plus dense, mais ça ne se fait pas en cinq ans. Revoir le tissu urbain, revoir l'aménagement du territoire, ça prend des décennies. C'est certain qu'il faut faire cela, mais, en parallèle, il faut décarboner et on ne peut compter sur ces transformations-là pour y arriver parce que les échelles de temps ne sont pas les mêmes. Donc, oui, il faut faire ces changements-là, mais il faut décarboner directement et, donc, décarboner les voitures.

Nous avons fait une étude sur l'impact de l'évolution de la taille du parc automobile sur la demande en électricité. Eh bien !, si on laisse la taille continuer à croître comme on le voit depuis vingt ans, c'est 2 gigawatts de plus de puissance à la pointe hivernale qu'il faudra, et c'est une sous-estimation. Le coût en termes d'infrastructure globale de l'électricité de ce genre d'évolution jusqu'à 2035, ça serait 2 gigawatts de puissance de plus, soit 2,5 % de la puissance actuelle ; c'est très significatif.

Mais il y a des manières de faire face à ces pressions. On peut faire comme on le fait pour les véhicules électriques et imposer à chaque constructeur quel doit être le poids moyen de ses véhicules, s'il veut éviter les amendes. Et ainsi de suite : sans aller jusqu'au bonus-malus, on peut normer les choses.

Mais penser que l'on peut arriver à transformer les habitudes des gens, à transformer le tissu urbain, à construire tout un réseau de transport en commun et atteindre les objectifs climatiques actuels ? C'est impossible. À un moment donné, il faut décider : où devons-nous mettre nos énergies en priorité. Certes, nous avons des priorités en parallèle, on doit faire d'autres choses en même temps, mais nous ne devons pas compter sur ces autres choses pour atteindre nos objectifs.

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

Dans les circonstances actuelles, je suis l'homme d'une seule idée, d'une seule obsession. Pour moi, maintenant, c'est la réduction des gaz à effet de serre qui doit nous occuper en premier.

**GILLES GAGNÉ.** — Le cadre général du débat, il me semble, c'est que nous entrons dans une espèce de guerre des ressources naturelles. Les pays développés ne veulent pas tomber en panne et font déjà de moins en moins confiance au marché mondialisé pour assurer l'allocation des ressources et la sécurité des chaînes d'approvisionnement. Les réactions à la crise climatique vont créer des raretés nouvelles et les économies sont en train de se transformer en économies de guerre.

Dans ce contexte, il me semble que la capacité politique pour chaque société de s'adapter à ses conditions locales, de tenir compte du terrain qui est le sien, devient une chose fondamentale. Je veux bien que l'on dise que le Québec a de mauvaises habitudes et que les Québécois n'ont pas encore réalisé l'importance de la crise, mais il me semble que la capacité d'opérer des changements impératifs, de produire de nouvelles normes, et cetera, ne s'accroîtra pas grâce à l'intégration économique plus large du tissu politique, économique et énergétique du Québec à celui de l'Amérique du Nord-Est. Avec les interconnexions, on parle d'entrer dans des « dispositifs » économiques, mais cela se fait dans le cadre du resserrement des alliances entre les grands pays sûrs, le Friend-shoring par exemple, des alliances qui, elles, ne sont pas des dispositifs, mais des stratégies.

Or, se réclamer maintenant des vertus de l'intégration économique, dont les globalistes ont toujours dit qu'elle avait le merveilleux effet de réduire la marge de discrétion et d'autonomie des États, me semble consister à se réclamer de la mauvaise théorie au mauvais moment. Je veux bien admettre que la conscience écologique des Québécois n'est pas au niveau du problème, mais notre intégration économique plus poussée à une société américaine qui se fait croire que grâce au Green New Deal il sera possible de continuer comme avant ne nous aidera pas beaucoup. Où se trouve

la théorie économique qui dit que l'intégration économique favorisera l'autonomie politique dont nous avons besoin ?

**NORMAND MOUSSEAU.** — Voyons ! Ça fait quarante ans que nous n'agissons pas. Nous pouvons continuer à nous raconter des histoires. En transition énergétique, ça fait depuis 2005 que nous sommes censés être à l'avant-garde, mais que nous reculons...

**MARTINE OUELLET.** — Mais justement sur ça, sur la prétendue inconscience écologique des citoyens, sur la surconsommation des Québécois à laquelle on revient tout le temps, sur la surconsommation d'électricité... Moi, j'ai une bonne nouvelle : c'est que l'on peut agir rapidement et sans impact.

Il y a un gros morceau qu'on peut transformer sans impact direct sur la qualité de vie des citoyens, sans leur demander d'efforts surhumains. On n'arrête pas de dire qu'il y aura de gros efforts pour les citoyens, que ça va faire mal, que ça va être difficile : c'est faux. Ce sont justement les arguments de ceux qui veulent maintenir le statu quo, les arguments de ceux qui ne veulent pas commencer par ce qui est facile et faisable.

Remplacer des plinthes électriques par une thermopompe, ça ne change pas la qualité de vie de personne ; mettre de la géothermie dans les commerces, dans les institutions et dans les usines pour de la chauffe, ça ne change pas la qualité de vie de personne ; refuser de recevoir de partout de nouveaux data centers et des fermes de serveurs parce que c'est trop énergivore, ça ne change pas la qualité de vie de personne ; dire que l'on va arrêter de dilapider nos ressources et perdre des milliards de dollars en exportant à perte 20 térawattheures d'électricité aux États-Unis, ça ne change pas la qualité de vie de personne ; ça peut même l'améliorer. Il y a un gros gros morceau de la transition que l'État, par sa propre initiative, peut réaliser.

Et quand l'État agira, et quand les citoyens verront les vrais effets de la surconsommation, moi, je vous garantis, je suis prête à gager là-dessus, qu'ils vont embarquer et qu'ils seront prêts à aller plus loin.

Le vrai problème maintenant, c'est que les gens n'y croient juste plus. Tout se passe comme dans le recyclage : les gens ont embarqué massivement, mais ç'a été si mal mis en place qu'ils se rendent compte que ça ne marche pas, quand tout finit parfois dans les sites d'enfouissement. Les jeunes sont complètement prêts à faire leur part, pourvu qu'ils voient que ça avance. Et faire sa part, ça ne veut pas dire que ça fait mal, que c'est pénible, que ça diminue notre qualité de vie. Il faut se sortir ça de la tête. Et éventuellement, oui, on aura des choix de consommation, on aura à diminuer notre consommation pour diminuer davantage notre empreinte : mais on pourrait-tu commencer par les étapes faciles avant de culpabiliser tout le monde avec la suite. On n'est pas encore rendu là et on se paralyse déjà avec des problèmes qu'on n'a pas.

Sur Churchill Falls, c'est bien mal parti. François Legault est parti pour Terre-Neuve à genoux et en s'excusant. Moi, je peux vous dire que je ne suis pas gênée pour Churchill Falls, pas du tout. Si Hydro-Québec ne l'avait pas fait, si elle n'avait travaillé avec les gens de Terre-Neuve qui voulaient ce développement, Hydro-Québec aurait développé d'autres sites au Québec, et il n'en manquait pas. Et nous aurions aujourd'hui au Québec des capacités comparables à celles qui ont été développées au Labrador, un territoire, soit dit en passant, qui a été volé au Québec, sans son accord évidemment. François Legault a beau venir du monde des affaires, il ne sait plus négocier dès qu'il s'agit du bien commun.

Je termine avec la question que posait Gilles Gagné sur la limite de l'intégration de l'éolien à un système hydroélectrique. Quand l'éolien a débuté, la question se posait de savoir jusqu'où on pouvait aller avec l'éolien. L'Hydro-Québec mettait toujours la barre très bas. Aujourd'hui, il faut faire de nouvelles études sur cette question, que l'on appelle la question du swing. Utiliser les réservoirs comme batterie suppose de recourir à cette technique dans un réseau qui est très compliqué ; alors, c'est sûr qu'il y a une limite à ce swing.

Si nous décidons de continuer à développer l'éolien au Québec, nous n'aurons pas la capacité de faire le swing avec les États-Unis.

Il y a des limites techniques à cette affaire et si nous donnons nos marges d'absorption aux États-Unis, nous ne les aurons plus pour nos propres éoliennes. Il est donc clair qu'il ne faut pas être aveugle là-dedans ; je ne sais pas où est la limite parce que les chiffres qui étaient avancés par Hydro-Québec à l'époque étaient très, très, très conservateurs. Il nous faudra des études indépendantes sur cette question pour être capable de la déterminer ; mais il y a une limite et ça serait bien de la connaître avant de la vendre.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Moi, je ne prône pas du tout l'affaiblissement de l'État québécois ni une perte de nos capacités à prendre des décisions en aménagement du territoire, en éducation, en santé, en code du bâtiment, et cetera. Au contraire, je pense que l'État québécois devrait bien plus activement faire la promotion d'un meilleur aménagement du territoire, de meilleures normes du bâtiment, d'un système de transport beaucoup plus efficace... C'est dans cette optique de systèmes plus efficaces, plus écologiques, mieux opérés que je me range du côté des pays nordiques, par exemple ; ils ont développé des interconnexions parce qu'ils se sont rendu compte que c'était bien plus intelligent d'échanger, de mettre en commun et de commercer. Ils ont compris que ça permettait des économies globales systémiques. Je fais la promotion de ce genre de solution.

Je ne dis pas qu'il faut construire des interconnexions à l'aveugle, mais il faut simplement savoir qu'il y a de grands bénéfices possibles. Et une fois que nous comprenons cela, nous pouvons aller négocier avec nos voisins et leur dire : « Regardez, avec davantage d'interconnexions, vos 120 gigawatts d'électricité offshore de la côte atlantique, eh bien !, ils vont être beaucoup moins coûteux avec nous que sans nous. » Simplement leur dire : « Mais si vous ne voulez pas le faire avec nous, ne le faites pas. »

Car en fait, je suis un peu étonné par l'idée que le grand capital voudrait mettre la main sur le Québec. Aujourd'hui, il n'y a personne aux États-Unis qui veut faire des interconnexions avec le Québec. Le rapport du MIT qui a été

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

mentionné vient du fait qu'Hydro-Québec est allée mendier auprès du MIT pour qu'il fasse ce rapport et que le MIT s'est un peu laissé tordre le bras pour avoir la contribution d'Hydro-Québec à ses programmes. Moi, ça fait dix ans que je travaille sur ce secteur-là ; j'envoie des courriels à des collègues américains et ils ne veulent rien savoir de l'interconnexion avec le Québec, ils s'en foutent complètement. Bon, là c'est sûr que Biden a donné de l'argent pour des interconnexions des lignes de transport. Mais c'est essentiellement à l'intérieur des États-Unis que ça se passe. Il n'y a pas d'Américains intéressés à s'interconnecter avec nous. Nous sommes donc dans une situation complètement absurde où eux-mêmes ne réalisent pas les gains qu'ils pourraient réaliser chez eux s'ils se décarbonaient avec nous, pendant que nous, nous ne réalisons pas les gains économiques que nous pourrions obtenir en nous interconnectant davantage parce que nous ne faisons pas le lobby qu'il faudrait. Cela ne voudrait pas dire que nous exporterions davantage, mais au net, ça serait zéro. C'est juste que nous importerions à bas prix et que nous réexporterions à prix élevé. Et on aurait toute latitude pour utiliser ces fonds-là pour les programmes qui nous conviennent. Mais là, aujourd'hui, on se prive de ces ressources et on retarde la décarbonation régionale. Il ne s'agit pas juste d'une interconnexion pour demain matin ; c'est aussi de commencer à expliquer et à documenter la valeur de ces interconnexions et d'un système plus fluide pour intégrer davantage d'énergie renouvelable, autant chez eux que chez nous, et alimenter nos besoins.

Moi, en fait, je vois l'interconnexion comme allant de pair avec un renforcement de la capacité politique québécoise. C'est vrai que les pays de l'Union européenne ont perdu en souveraineté avec les directives de Bruxelles, mais les pays nordiques, ils ont réussi, eux, à travers la coopération et grâce à des normes équivalentes, à préserver leur souveraineté.

**GILLES GAGNÉ.** — Il y a quelque chose d'inédit dans le bonheur scandinave ; la théorie économique et les programmes globalistes disent que c'est par une plus grande intégra-

tion que l'économie internationale se libère de l'« arbitraire » des gouvernements et qu'une telle intégration fonctionne comme une « constitution » susceptible de protéger la circulation des investissements contre les décisions nationales. En somme, on soutient couramment qu'il s'agit d'affaiblir les capacités discrétionnaires (normatives, culturelles, fiscales, démocratiques, etc.) des gouvernements. Là, vous nous faites le portrait d'un programme d'intégration où les deux se renforcent de concert.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Oui, mais dans des secteurs différents. C'est vrai que nous aurions peut-être, ultimement, moins la latitude de garder de bas prix au Québec pour faire plaisir aux consommateurs riches et leur permettre d'avoir accès à de l'énergie bon marché ; nous perdriions cette latitude-là...

**GILLES GAGNÉ.** — C'est curieux ! Est-ce raisonnable de parler d'une hausse de prix pour rationner les riches ? Qui est puni en premier par une hausse du prix de l'énergie ? Le rationnement ne s'applique pas d'abord aux plus riches, que vous imaginez très sensibles au prix...

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — D'accord, ce sont les plus pauvres qui en souffrent le plus ; mais qui consomment le plus d'électricité ? Ce sont les plus riches. Et aujourd'hui, avec notre politique tarifaire, on aide beaucoup plus les ménages à revenus élevés qui consomment plus, mais qui eux ne font pas les actions d'efficacité d'énergie qu'ils feraient s'ils payaient un prix plus élevé.

**PIERRE DUBUC.** — Je ne sais pas si les États-Unis sont intéressés ou pas à l'interconnexion, mais le ministre libéral Dominic LeBlanc avait l'air d'y croire quand il disait au premier ministre du Nouveau-Brunswick de regarder du côté des juridictions avoisinantes pour diminuer le coût du financement de la boucle.

Il y a de toute évidence quelque chose qui se passe là, peut-être que c'est récent, peut-être que ce sont les subventions de l'administration Biden qui font que l'on regarde maintenant les



choses très différemment de ce qui était le cas auparavant.

Sur les négociations à venir, je comprends que les pays nordiques, qui sont à peu près de taille égale, puissent arriver à une entente, mais je t'inviterais à regarder la dernière négociation du traité de libre-échange entre le Canada et les États-Unis ; le Canada s'est fait drôlement rouler dans la farine. Je te conseille de commencer par le livre de notre ami Robert Lighthizer, le négociateur américain qui explique comment il a procédé. Comme il le dit : No Trade Is Free, c'est le titre de son livre, un titre qui rend très bien compte de l'état d'esprit qui règne maintenant chez les Américains, un état d'esprit que le livre défend.

Mais ce que je voulais dire surtout, c'est qu'avec tous ces projets, avec l'augmentation prévue du prix de l'électricité, avec la construction de nouveaux barrages, avec la mise en place d'éoliennes, et tout le reste, les coûts vont augmenter. Le gouvernement Legault n'est peut-être pas un bon négociateur, mais il a une maudite bonne équipe de communication. Ils ont commencé à parler de partir la laveuse la nuit, de réduire le nombre de voitures de moitié ; on prépare l'opinion publique à des hausses de coûts. À mesure que ça va arriver, je pense que les gens vont commencer à demander : pourquoi tout ça ?

Et il y a les projets miniers qui vont toucher les communautés autochtones, mais aussi d'autres endroits dans le Sud. Je pense que les gens vont réagir, on le voit déjà avec les éoliennes. Tout ça ne passera pas en douceur, les gens vont demander des explications. Je pense d'ailleurs que c'est pour ça que Gilles Gagné nous a invités ici : comme Hydro-Québec va être au centre de ces bouleversements, la question du projet de société va se poser.

Je ne suis pas contre, évidemment, que nous développons l'efficacité énergétique des voitures grâce à l'électricité. Mais je pensais que nous avions quand même un créneau spécifique à développer du côté des autobus électriques ; je ne vois pas pourquoi nous finançons la production d'éléments des batteries qui seront produites en Ontario et qui finiront dans des Hummers. Il me semble que nous

pourrions être plus sélectifs et y aller avec des éléments qui relèvent du transport en commun. Il me semble que c'est cette sorte de discernement qui n'existe pas au gouvernement. Nous embarquons donc sans réfléchir dans des projets américains qui sont finalement des préparatifs de guerre, il ne faut pas se le cacher. En tout cas, l'administration américaine ne s'en cache pas. Je donnais en commençant la liste des matériaux stratégiques contrôlée par la Chine. Quand c'est rendu au point où le Pentagone s'intéresse aux mines et au financement des projets miniers, quand on dit dans les pays développés qu'il faut maintenant faire des alliances avec des pays militairement sûrs, nous devons nous demander quel sera le poids du Québec là-dedans et être prudents. Il faut tenir compte de la situation générale pour voir plus clair.

**NORMAND MOUSSEAU.** — Encore une fois, il me semble qu'il y a une confusion ici. La réduction des émissions de gaz à effet de serre, c'est-à-dire la décarbonation de l'économie, ce n'est pas juste la question de trois ou quatre usines. On parle de décarboner l'entièreté de nos activités et de ramener à zéro notre utilisation du gaz et du pétrole. Il faut distinguer ça de la mise en place d'une nouvelle filière basée sur quelques mines de lithium. Ce sont deux choses complètement différentes, relativement indépendantes.

Je veux ramener tout cela à ce que disait Robert Laplante sur la question du contrôle. Nous avons à peu près l'entière compétence constitutionnelle pour agir dans la transition énergétique. Or, nous n'agissons pas, nous sommes tout croche, et ça n'a rien à voir avec l'indépendance du Québec. Dans le bâtiment et le code du bâtiment, le Québec a l'entière capacité. La même chose dans le domaine de l'aménagement du territoire. Nous avons un marché du carbone avec la Californie et nous en dilapidons les fonds de manière abominable. Nous n'avons pas besoin du Fédéral pour dilapider les fonds, et le Fédéral fait d'ailleurs la même chose de son côté.

Tout ça, c'est simplement une question d'incompétence. C'est comme ça depuis quinze ou vingt ans. On est incapables et on est incapables dans plein de dossiers. La machine étatique est

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

incapable de livrer. C'est l'enjeu central, l'enjeu posé par une gouvernance horrible.

Nous parlions des transports en commun. Dans le cas du métro de l'Est, on parle de 36 milliards de dollars pour 27 kilomètres ; le même métro construit présentement à Toulouse coûtera 5 milliards de dollars (3,6 milliards d'euros). C'est six ou sept fois plus cher ici pour creuser un trou ; il y a un mystère là-dedans. Nous sommes d'une incompétence totale quand il s'agit de réaliser de grands projets ; les Français vont livrer le métro de Toulouse, 27 kilomètres sous terre, plus vite que le tramway de Québec et deux fois plus vite que la ligne d'autobus en voie réservée sur Pie-IX. Nous avons un méchant problème.

Alors, il ne faut pas confondre en plus le développement économique ou la création de nouvelles filières avec la question de la décarbonation. Si nous étions plus fins, nous ferions évidemment les deux en même temps. La décarbonation du secteur industriel, du secteur manufacturier et du bâtiment est un domaine où nous devons aller plus vite que les autres pour atteindre nos objectifs. Si nous y allions rondement, nous pourrions développer un savoir-faire exportable dans ce domaine et faire du développement économique par la même occasion. Mais comme il n'y a pas de décision, nous devons importer du savoir-faire de l'extérieur quand nous serons contraints d'agir.

Nous sommes en train de rater le coche du point de vue du positionnement, nous sommes en train de rater le coche du point de vue de la décarbonation, nous faisons du surplace depuis 1990, en gros. Il y a d'autres pays qui font du surplace, mais au moins ils ne font pas à répétition des promesses qu'ils ne tiennent pas. Nous, nous promettons à chaque année et nous échouons à chaque année.

C'est ça pour moi l'enjeu « Hydro-Québec » : alors que ça devrait être la locomotive pour amener les transformations urgentes, Hydro-Québec a les deux pieds sur le frein depuis trop longtemps. On est incapable de bouger ; et c'est comme ça, aussi bien du côté de l'État que du côté des sociétés publiques. Dans son dernier plan stratégique, celui de Mme Brochu, il est dit qu'Hydro-Québec allait être un acteur

parmi les autres pour la décarbonation. C'est ridicule ! Ce n'est pas un acteur parmi les autres, c'est l'acteur central. Et tout ça n'a rien à voir avec les libéraux ou pas les libéraux, avec le Fédéral ou pas le Fédéral ; c'est la machine qui ne bouge plus...

**GILLES GAGNÉ.** — Je comprends, je comprends, mais il y avait cette espèce d'idée il y a quelques années selon laquelle il fallait privatiser Hydro-Québec, ou la SAQ, des choses comme ça. Avec les minicentrales et l'éolien, les libéraux de Charest-Couillard ont trouvé beaucoup mieux que la privatisation. Ils ont entrepris de mettre autour d'Hydro des dizaines de petits cochons qui s'abreuvent à la centrale avec des contrats et des garanties qui déplacent des profits vers les investisseurs et qui empilent les contraintes du côté de la société d'État. Nous sommes restés pris là-dedans. La machine ne marche plus parce qu'elle n'est plus sur ses pieds...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Hydro-Québec avait parfaitement la capacité de dire : « Nous, nous planifions, nous construisons une ligne d'approvisionnement pour Montréal. » Ça n'a rien à voir avec le privé. Mais Hydro ne l'a pas fait ; ce n'est pas une question de privé ou de public, cette histoire-là. Il y a un problème qui touche à l'incapacité à se projeter...

**GILLES LABELLE.** — Nous approchons de midi ; allons-y pour les dernières interventions.

**PIERRE-OLIVIER PINEAU.** — Je suis d'accord pour dire qu'il a de l'inertie partout : il y en a à Hydro-Québec, il y en a dans les ministères, il y en a dans la société, il y a de l'inertie partout. Moi, ce que je refuse de dire, c'est qu'Hydro-Québec peut tout faire. Oui, ça peut être la pierre angulaire centrale, mais il ne faut pas penser que nous pouvons nous en tirer sans faire de l'aménagement du territoire ; c'est central. Or, Hydro-Québec ne peut rien faire là-dedans. Les systèmes de transport, c'est central ; or Hydro ne peut rien faire sur cette question.

On peut bien espérer qu'Hydro prenne le leadership, mais en fait ça ne peut pas se réaliser s'il n'y a pas un assentiment politique

et même une compréhension partagée des choses dans la société. Mais au lieu de ça, à chaque fois qu'il est question de hausses de tarifs, c'est un bouclier d'oppositions et de plaintes qui se lève pour dire que ce n'est pas possible. Et en plus, il ne s'agit même pas des hausses de tarifs que je souhaiterais, mais simplement des hausses de tarifs pour payer des infrastructures ! Et même là, comme Normand Mousseau le disait, Hydro-Québec, qui aurait pu faire des lignes de transport pour alimenter Montréal, ne l'a pas fait ; sans une volonté politique et populaire de le faire, ce n'est juste pas possible. Il faudrait une mobilisation. C'est vrai qu'Hydro-Québec n'a pas assez parlé de ça, c'est un problème, mais c'est à l'échelle de la société que l'on n'en parle pas assez et qu'il manque de conscientisation.

**ROBERT LAPLANTE.** — C'est vrai que Québec a tous les moyens pour agir. Ce qui lui manque, ce n'est pas seulement la volonté d'agir, c'est une doctrine d'État.

À défaut d'une doctrine d'État, on essaie de se convaincre que la décarbonation peut se faire par les autres. Alors on est content de voir arriver les Chinois qui s'achètent des mines de lithium, on est content de voir Ford et GM qui s'installent dans ce secteur et on s'imagine que la régulation par le marché va finir par atteindre et nos objectifs environnementaux, et nos objectifs de société. On se trompe évidemment sur les deux tableaux puisque dans les deux cas on a renoncé à contrôler quoi que ce soit.

**MARTINE OUELLET.** — Il y a des choses que j'entends qui me font réagir très, très fort : « Nous sommes incapables, nous sommes d'une incompetence totale, il a de l'inertie partout dans la société, la machine est enrayée... »

Ce n'est pas vrai : la machine n'a plus de commandes à exécuter, voilà le problème !!! Alors, on fait dans la culpabilisation, on transforme la critique du désordre actuel en condamnation à perpétuité.

« Hydro-Québec pourrait agir indépendamment de la politique. » Mais non, ce n'est pas vrai ! La direction d'Hydro-Québec est nommée par le gouvernement selon des choix et des visions politiques.

C'est vrai que l'on constate, depuis un bon bout de temps, que les choses vont tout croche. Selon mon analyse, cela est arrivé en même temps que le néolibéralisme s'est installé au Québec. L'État du Québec a été « hold-uppé » par le néolibéralisme, une doctrine qui, sous prétexte de libéralisme, enseigne à faire le siphonnage de l'argent public pour garantir les profits privés.

« Hydro-Québec n'a pas la capacité de se projeter. » Mais non, ce n'est pas vrai ! Ce n'est pas que la direction d'Hydro-Québec n'a pas la capacité de se projeter dans l'avenir, c'est qu'elle n'a pas le mandat de le faire.

Alors moi, je voudrais que l'on arrête de dire que nous sommes incompetents. Au contraire, nous sommes extrêmement compétents au Québec et la vérité c'est que tout s'embrouille dès que nous nous laissons définir par des intérêts occultes.

Prenez le tramway de Québec, une horreur en termes de gaspillage de fonds publics et en termes de mauvais choix technologiques. À qui ce projet convient-il ? Eh bien !, il y a un seul soumissionnaire : Alstom. Par hasard ? Encore une fois nous voyons ce qui arrive quand les intérêts privés prennent le pas sur tous les autres intérêts.

Il y a d'autres exemples. Pierre-Olivier Pineau, je sais que la chaire des HEC en énergie est ta chaire et je trouve cela bien correct. Je suis une diplômée des HEC ; je ne sais pas si les choses ont changé, mais à l'époque le néolibéralisme y régnait sans partage. Toujours est-il que cette chaire en énergie est financée par Boralex, Enbridge, Énergir, Evolugen, Greenfield Global, Schneider, Valero, WSP, tous des intérêts particuliers dans le domaine de l'énergie. Il est très clair qu'à un moment donné, tu dois faire des choix dans tes prises de position pour ne pas trop déranger l'un ou l'autre de tes financiers, au risque de les perdre.

Cela nous montre que les intérêts privés sont rendus jusque dans nos universités. Moi, je dénonce ça. Je pense qu'il y a une dérive extrêmement importante de l'ensemble de l'État, et pas seulement de l'État et du gouvernement : c'est rendu maintenant dans les universités, jusque dans le domaine du savoir

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

PIERRE DUBUC  
NORMAND MOUSSEAU  
MARTINE OUELLET  
PIERRE-OLIVIER PINEAU

lui-même. Quand j'ai travaillé en recherche et développement, c'est l'État qui choisissait les projets de recherche. Maintenant, c'est le privé qui choisit, ou le gouvernement fédéral, parce que le gouvernement provincial n'a même plus ses propres équipes d'analyse de projets.

Je finirai sur la question de l'indépendance du Québec...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Je veux intervenir là-dessus pour défendre Pierre-Olivier Pineau, et les opinions de Pierre-Olivier, qui seraient les mêmes dans tous les cas. Pour avoir travaillé avec lui, je ne doute pas de son indépendance intellectuelle, et même si je ne suis pas toujours d'accord avec lui, de son intégrité...

**MARTINE OUELLET.** — Je suis d'accord, et c'est probablement la même chose pour les journalistes qui ont des contraintes éditoriales : probablement qu'ils auraient les mêmes opinions, mais probablement aussi que les intérêts particuliers ne financeraient pas les opinions de quelqu'un qui auraient des vues complètement contraires aux leurs. C'est dans ce sens-là que ça joue, dans le sens de la visibilité, pas dans celui de l'honnêteté...

Sur l'indépendance du Québec, et sur la doctrine d'État : quand Normand Mousseau dit que notre décarbonation n'a rien à voir avec le gouvernement fédéral, eh bien !, indirectement, oui, ça a à voir parce que nous payons pour le pétrole bitumineux, nous payons pour les batteries qui seront produites en Ontario ; tout cela coûte des milliards et des milliards et si nous pouvions investir ces milliards dans la transition, ça donnerait un sacré coup de pouce. Notre responsabilité, c'est de faire la transition ici, personne ne la fera à notre place...

**NORMAND MOUSSEAU.** — À voir la façon dont nous investissons présentement, je ne suis pas certain que ça changerait quoi que soit...

**MARTINE OUELLET.** — C'est vrai. Quand la même chose se fait au Québec, ce n'est pas mieux juste parce que ça se fait au Québec. Nous avons des problèmes au Québec aussi...

**NORMAND MOUSSEAU.** — En Angleterre, qui n'est pas un pays particulièrement à gauche, les choses fonctionnent beaucoup mieux sans un appareil comme Hydro. Donc, pour moi, il faut faire la différence entre le hold-up de l'État et le fait que nous ne sommes pas foutus d'avoir une fonction publique, à Québec ou à Ottawa, qui livre la marchandise...

**MARTINE OUELLET.** — ... et des politiciens pour lui donner les commandes qu'elle attend...

**GILLES LABELLE.** — Bon, je crois que nous allons devoir nous arrêter maintenant, sur une question. Robert Laplante a parlé de doctrine d'État ; c'est une question qui pourrait faire l'objet d'un forum intéressant parce qu'elle change un peu l'angle de l'analyse. Ce n'est plus seulement ou principalement la question de l'indépendance politique ou celle de l'opposition public/privé qui est en jeu dans cette idée : une doctrine d'État, la question de la volonté politique, c'est beaucoup plus large. La possibilité d'un État, au sens fort du terme et dans le monde contemporain, a souvent été discutée ici, récemment par Éric Martin par exemple. L'État n'est pas une organisation plus ou moins efficace ; c'est l'institution du commun...

**NORMAND MOUSSEAU.** — Pendant ce temps, nous refaisons notre système de santé sur un coin de table, pour la nième fois...

**GILLES LABELLE.** — En attendant les résultats, nous remercions les panélistes : vous avez été polémiques mais généreux.

**GILLES GAGNÉ.** — Au nom des *Cahiers Société*, je vous remercie d'avoir accepté cette invitation et d'avoir ainsi accepté les risques de la confrontation.

## | Résumés des articles

### | Jean-Pierre Lebrun – L'état-limite, maladie d'époque |

Si la névrose résulte, comme l'avance Freud, de l'excès de renoncement qu'exigeait la société d'hier au nom de son idéal culturel, on est en droit de se demander si les néo-sujets d'aujourd'hui ne seraient pas le symptôme de la liberté à laquelle nous pouvons désormais prétendre dans le cadre d'une société fondée sur la prévalence de l'individu. C'est à lire les effets du bouleversement anthropologique atteint depuis un demi-siècle que nous nous sommes attelés. Ce dernier a en effet atteint autant les individualités que le fonctionnement du collectif entraînant avec lui des confusions qui s'avèrent délétères pour la construction de la subjectivité. Confusion entre fonction patriarcale et fonction paternelle comme entre sujet citoyen et consommateur hypernarcissique. Nous nous confrontons dès lors, maintenant que nous en sommes à la troisième génération, à un véritable « cancer sociétal » qui en aurait terminé avec l'autorité, l'altérité et l'antériorité, trois règles non écrites qui pourtant caractérisent toujours la condition humaine. Ce n'est alors qu'en retournant à ce qu'exige notre statut d'être parlant – de *parlêtre* aimait à dire Lacan – que nous pourrions réinventer, au-delà de l'idéologie, un équilibre entre les exigences individuelles et les contraintes civilisationnelles.

*If neurosis, as Freud posited, stemmed from the excessive renunciation demanded by yesterday's society in the pursuit of its cultural ideal, it becomes pertinent to inquire whether today's "neo-subjects" represent symptoms of the freedoms we now assert within a society founded on the primacy of the individual. Our endeavor lies in discerning the ramifications of the anthropological upheaval witnessed over the past half-century, which has impacted both individual identities and collective dynamics, fostering confusions detrimental to the cultivation of subjectivity. These confusions blur distinctions between patriarchal and paternal functions, as well as between citizen subjects and hypernarcissistic consumers. Consequently, as we now confront what could be described as a "societal malignancy" - one that seemingly disregards authority, alterity, and anteriority, three enduring principles that define the human condition - we are compelled to revisit the imperatives inherent to our status as speaking beings, or as Lacan aptly termed, "parlêtre." It is through this reexamination that we may envisage, transcending ideological constraints, a reconciliation between individual exigencies and the demands of civilization.*

**| Baptiste Rappin – « La casse du sujet » dans l'œuvre de Pierre Legendre :  
une exploration de la désobjectivation à l'époque du nihilisme technique et  
managérial |**

Pierre Legendre (1930-2023) est un érudit français dont la spécificité est d'être à la fois un historien du droit, un psychanalyste et un anthropologue. Ce cocktail détonant implique aussitôt que la question du sujet soit au cœur de son œuvre : c'est ce fil directeur que nous suivons afin de saisir sur le vif le processus inédit de désobjectivation qui caractérise la société industrielle.

*Pierre Legendre (1930-2023) is a French scholar who was at the same time a historian of law, a psychoanalyst, and an anthropologist. This explosive mixture involves that the question of subject is at the heart of his work: we follow this guiding principle in order to take the process of desubjectivation caused by the industrial society on the spot.*

**| Olivier Bélanger-Duchesneau – Du sujet politique au néo-sujet narcissique :  
la crise postmoderne de la citoyenneté |**

Cet article veut rendre compte de la mutation contemporaine de l'individu, poussé dans ses retranchements narcissiques, à l'aune d'une théorie de la crise du sujet politique frappant les sociétés postmodernes. Suivant une perspective qui, à l'appui d'un certain nombre d'auteurs, tente d'éclairer les transformations sociales qui marquent l'avènement d'un nouveau type de subjectivité, la thèse défendue pourrait se résumer en cette formule simple : nous passons d'une société moderne, centrée autour de l'idéal démocratique du citoyen autonome, à celle, *postpolitique*, d'individus repliés dans leurs particularismes narcissiques, au profit d'une régulation essentiellement capitaliste du social. L'article est construit en trois parties. La première entend, avec l'aide de la psychanalyse et de la sociologie de Michel Freitag, dégager les sous-bassements du sujet social, fournissant une anthropologie dont la base loge dans la reconnaissance du tiers symbolique. La seconde partie s'attache à tracer les contours d'une typologie du sujet politique moderne, dont la spécificité résiderait, suivant la pensée durkheimienne, dans l'enracinement du citoyen dans une nation démocratique, à rebours de l'universalisme abstrait auquel on tente de réduire la modernité politique. C'est cette lecture particulière de la subjectivité moderne, qu'on pourrait qualifier de « républicaniste », qui nous amène à la poser en contraste, dans la partie finale, avec la figure du *néo-sujet* (J.-P. Lebrun), soit l'individu narcissique incapable de se sentir l'acteur d'une communauté politique, en tant que produit de la logique atomisante de la postmodernité technocapitaliste, tâchant de mettre à mal les fondements institutionnels de la subjectivation.

*This article aims to examine the contemporary transformation of the individual, pushed to the limits of narcissism, in light of a theory of the crisis of the political subject affecting postmodern societies. Following a perspective supported by various*

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

#### **| Dominique Ottavi – Les dynamiques de l'infantilisation contre l'autorité scolaire |**

La crise de l'autorité scolaire a été décrite de nombreuses fois, mais pour en comprendre l'origine et la nature, il faut s'interroger plus profondément sur le rôle de l'école dans notre culture et son histoire. L'idée de progrès comme l'a montré Umberto Eco contient déjà la mise en cause de l'autorité. La modernité éducative a, ensuite, contribué à remettre en cause la légitimité de l'école. Dans la mesure où, à la scolarisation de la société, s'est ajouté l'apprentissage tout au long de la vie, l'individu étant considéré comme responsable de lui-même, l'école a perdu son rôle de formation. Aujourd'hui, les technologies de la communication amplifient un processus d'infantilisation des sujets qui trouve sa source bien en amont. L'autonomie n'est qu'apparente dans cet environnement qui ignore les besoins des enfants, en donnant l'illusion de la liberté aux adultes.

*The crisis of school authority has been widely described, but to understand its origin and nature, one must delve deeper into the role of school in our culture and its history. The idea of progress, as Umberto Eco demonstrated, inherently questions authority. Educational modernity has further challenged the legitimacy of schools. With society becoming more educated and lifelong learning becoming prevalent, individuals are considered responsible for themselves, diminishing the school's role in shaping them. Today, communication technologies amplify a process of infantilization that has deep roots. Autonomy is only apparent in this environment, which ignores children's needs, giving adults an illusion of freedom.*

**| David Auclair – Discours progressiste et crise des institutions éducatives :  
l’Horizon 2030 de l’UNESCO contre le sujet |**

Les progrès technoscientifiques et industriels du siècle passé continuent de peser lourdement sur le développement des subjectivités ainsi que sur les mécanismes de socialisation. En psychanalyse, certains auteurs et certaines autrices parlent d’un grand dérangement. Nous assisterions à la naissance d’un néo-sujet narcissique infantile incapable de transmettre quoi que ce soit, car il n’a pas appris de ses parents de quelle façon il doit s’approprier les outils du langage et de la culture. Vivant dans le fantasme d’un monde « sans limite », ce néo-sujet récusé même une quelconque dette symbolique envers le genre humain. À l’école, ces formes perverses marquent les rapports intersubjectifs au même titre que les conditions d’intervention. Impossible de contraindre, de limiter et d’encadrer, lorsque le parent ne fait plus confiance et ne reconnaît plus la légitimité de l’autorité en milieu scolaire. Jean-Pierre Lebrun parle de perversion ordinaire. En référence à la société thérapeutique qui se présente comme neutre et bienveillante, nous avons choisi d’employer le concept de « mèreversion ». Parce qu’un paradoxe ne vient jamais seul, nous avons aussi choisi d’analyser les trois rapports de l’UNESCO regroupés sous un *Horizon 2030*, car ils témoignent d’un changement radical dans les manières de concevoir et de prescrire une éducation dite progressiste autour des TIC et de l’Intelligence artificielle. Nous pensons que les transformations socioculturelles et structurelles récentes, politiquement de gauche comme de droite, ouvrent la porte à diverses formes de contrôle et de violences dans les manières de « faire école ».

*The technoscientific and industrial progress of the past century continues to weigh heavily on the development of subjectivities as well as on the mechanisms of socialization. In psychoanalysis, some authors speak of a great disturbance. We would witness the birth of an infantile narcissistic neo-subject incapable of transmitting anything, because he too has not learned from his parents how to appropriate the tools of language and culture. Living in the fantasy of a “limitless” world, this neo-subject even rejects any symbolic debt to mankind. At school, these perverse forms mark intersubjective relationships in the same way as the conditions of intervention. It is impossible to constrain, limit and supervise when the parent no longer trusts and no longer recognizes the legitimacy of authority in the school environment. Jean-Pierre Lebrun speaks of ordinary perversion. In reference to the therapeutic society which presents itself as neutral and benevolent, we have chosen to use the concept of “mèreversion” (“motherversion”). Because a paradox never comes alone, we have also chosen to analyze three UNESCO reports grouped under Horizon 2030, because they bear witness to a radical change in the ways of conceiving and prescribing a so-called progressive education around ICT and Artificial Intelligence. We believe that recent socio-cultural and structural transformations, politically on the left and on the right, open the door to various forms of control and violence in the ways of “schooling”.*



**| Michel Parazelli et Isabelle Ruelland – Auto-autorité et gestion psychosociologique des métiers relationnels |**

Loin d'avoir disparu des sociétés modernes, l'autorité s'exprimerait par des voies et des figures différentes, particulièrement celles générées par le mode néolibéral de production économique tendant à marchandiser les rapports sociaux et humains. En examinant certains enjeux organisationnels associés à la gestion psychosociologique des métiers relationnels au Québec, nous analysons les conditions d'émergence d'une figure d'autorité constituant l'un des moteurs de la subjectivation néolibérale des individus et que les tenants de la sociopsychanalyse appellent l'auto-autorité. Induite par un courant dominant de la nouvelle gestion publique, cette forme d'autorité perverse trouve sa légitimité de façon paradoxale dans l'exacerbation de l'hyperindividualisme via une injonction incitative s'adressant aux professionnels et professionnelles des métiers du social. Il s'agit de reconnaître comme devant provenir de soi le commandement de l'autre. Cette injonction ne va pas sans favoriser une précarité subjective des travailleurs qui se sentent personnellement responsables de ne pas être en mesure de répondre aux attentes impossibles des gestionnaires institutionnels. Constatée dans plusieurs secteurs des métiers relationnels (travail social, éducation, soins de santé, etc.), l'ampleur de cette précarité subjective témoignerait de l'élargissement des sphères d'instrumentalisation de l'acte de travail des salariés qui s'apparenterait à une forme de néo-taylorisme. Rétablir les principes et les pratiques démocratiques au cœur des métiers relationnels demeure nécessaire et possible par l'entremise de collectifs de travail et de leur soutien en contexte organisationnel.

*Far from having disappeared from modern societies, authority is expressed through different ways and forms, particularly those generated by the neoliberal mode of economic production tending to commodify social and human relations. By examining certain organizational issues associated with the psychosociological management of relational professions in Quebec, we analyze the conditions for the emergence of an authority figure constituting one of the lever of the neoliberal subjectivation of individuals and which the proponents of sociopsychanalysis call the self-authority. Induced by a dominant current of new public management, this form of perverse authority finds its legitimacy in a paradoxical way by the exacerbation of hyperindividualism via an incentive injunction addressed to professionals in the social professions. It is a question of recognizing as having to come from oneself the command of the other. This injunction is not without favoring a subjective precariousness of workers who feel personally responsible for not being able to meet the impossible expectations of institutional managers. Observed in several sectors of relational professions (social work, education, health care, etc.), the extent of this subjective precariousness would testify to the widening of the spheres of instrumentalization of the act of work of employees which would be similar to a form of neo-taylorism. Restoring democratic principles and practices at the heart of relational professions remains necessary and possible through work groups and their support in an organizational context.*

### **| Daniel Dagenais – Les sémantiques historiques du suicide dans la tradition occidentale |**

Cet article revient sur les significations du suicide qui se sont succédé dans l'histoire à partir de l'hypothèse que l'émergence du suicide des jeunes en Occident inaugurerait en même temps une nouvelle signification du suicide. Celle-ci se situerait en rupture avec la gravité que la sociologie lui avait reconnue en l'appréhendant comme problème social. Dans le but d'étayer cette hypothèse, l'article revient sur les sémantiques historiques propres à la tradition occidentale depuis la plus haute antiquité. La notion de sémantique historique vise à intégrer sous un même concept les significations pratiques vécues comme suicide, le sens qu'y attribuent les sociétés historiques et les discours savants qui les saisissent.

*This article reviews the successive meanings of suicide in history, based on the hypothesis that the emergence of youth suicide in the Western world would at the same time usher in a new meaning of suicide. The latter would break with the gravity that sociology had ascribed to suicide by understanding it as a social problem. In order to support this hypothesis, the article returns to the historical semantics specific to the Western tradition since ancient times. The notion of historical semantics seeks to integrate under the same concept the practical meanings experienced through suicide, the meaning attributed to it by historical societies and the types of scholarly discourses which grasp them.*

### **| Jean-François Filion - La construction nazie d'un safe space racial : le prototype d'une communauté de déni postmoderne |**

Le présent article part du rapprochement qu'établit le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun à plusieurs reprises dans ses écrits entre des pratiques inusitées, qui sont survenues sous le nazisme, et la transformation profonde de la subjectivité occidentale que constitue la « mutation anthropologique » exposée par le concept de néo-sujet. Il s'agira ici d'approfondir divers traits spécifiques aux néo-sujets à l'aide de travaux d'historiens du nazisme, dans la mesure où ces traits font écho à la réalité contemporaine. Bien que notre époque n'en soit pas dépourvue, il s'agira moins de s'attarder à la violence meurtrière, mais plutôt aux phénomènes banals, typiques de l'économie psychique du néo-sujet : la démission à l'endroit de ses devoirs, l'absence d'empathie, le déni de réalité, etc. La première section de l'article esquissera l'imaginaire de la communauté raciale unie par le sang auquel se réfère la récusation nazie des médiations instituées de l'État et du droit ; la deuxième section visera à montrer comment la violence est euphémisée par le discours de la science ; enfin, la troisième section montrera comment la guerre permet l'amalgame d'une nostalgie primitiviste avec une technophilie typique du capitalisme avancé.

*The present article builds upon the correlation established by the psychoanalyst Jean-Pierre Lebrun, in several of his writings, between unusual practices that emerged during Nazism and the profound transformation of Western subjectivity encapsulated by the concept of the “neo-subject” as discussed by Lebrun. This study aims to delve into various specific traits of the neo-subject, drawing upon the works of historians specializing in Nazism, as these traits resonate with contemporary reality. While our era is not devoid of such traits, the focus here is less on murderous violence and more on mundane phenomena inherent in the psychic economy of the neo-subject: resignation towards duties, lack of empathy, denial of reality, etc. The first section of the article will outline the imagery of the racially unified community bound by blood, based on the Nazi rejection of established state and legal mediations references. The second section aims to demonstrate how violence is euphemized by the discourse of science. Finally, the third section will illustrate how war facilitates the amalgamation of a primitivist nostalgia with a technophilia typical of advanced capitalism.*

### **| Anne Éline Cliche – Passion du signifiant ou empire des signes ? |**

Cet article vise à soulever la question de ce qu’est devenu l’enseignement de la littérature (avec la psychanalyse) dans un monde dominé par la toute-puissance narcissique allant jusqu’au déni du réel (sexué). Cet « empire des signes » — comme le nomme Jean-Pierre Winter — qui tend à s’imposer aujourd’hui, et dans lequel les êtres parlants s’identifient à leur parole plutôt que de reconnaître qu’ils sont l’effet d’une parole dont ils ne sont pas les maîtres, constitue une régression qui se remarque par une réfutation du symbolique et une relation duelle, sans Autre. L’identité est en effet devenue aujourd’hui une affaire de signes. C’est dans ce contexte, dont je propose de décrire brièvement les enjeux psychiques « nouveaux » où se loge, selon Jean-Pierre Lebrun, un individu (légitimé par le droit) qui se prétend d’emblée autonome et libre de récuser les lois fondamentales de la condition humaine ; c’est aussi dans ce climat social que l’enseignement universitaire se poursuit et que nous devons continuer de transmettre les grands textes de la littérature qui ont charrié, depuis l’avènement de la modernité jusqu’à l’ère dite postmoderne, un sujet *en acte*. Ce sujet, non pas repérable par son identité et sa consistance imaginaire, mais disséminé dans le matériau littéral qui en dispose, je propose de montrer comment il se révèle par le jeu des signifiants, dans le petit livre de J. M. G. Le Clézio, *L’Africain*. L’analyse conduit à éclairer la notion de dette symbolique.

*This article aims to raise the question of what has become of the teaching of literature (in conjunction with psychoanalysis) in a world dominated by narcissistic omnipotence, extending to the denial of reality (including its sexual dimension). This “empire of signs” - as named by Jean-Pierre Winter - which tends to prevail today, wherein speaking beings identify with their speech rather than recognizing themselves as the product of a discourse they do not master, constitutes a regression*

*evident in the repudiation of the symbolic and a dual relationship without the Other. Identity has indeed become today a matter of signs. It is within this context, wherein Jean-Pierre Lebrun identifies new psychological stakes, characterized by individuals (legitimized by law) who claim immediate autonomy and freedom to reject the fundamental laws of the human condition, that university education continues. Here, we must persist in transmitting the great literary texts that have carried an active subject since the advent of modernity through the so-called postmodern era. This subject, not identifiable by its identity and imaginary consistency but dispersed within the literary material at hand, is proposed to be demonstrated through the play of signifiers, as exemplified in J. M. G. Le Clézio's "L'Africain". The analysis serves to elucidate the notion of symbolic debt.*

**| Clément Morier – La controverse Freitag-Gauchet, ou de la catégorie du temps dans l'hétéronomie. Une mise en perspective par la sociologie dialectique |**

Ce travail discute deux systèmes conceptuels de la théorie sociale contemporaine, autour d'un point clé de leur modèle respectif : le paramètre « temps » dans les sociétés d'avant l'État. Nous interrogeons le rôle de la temporalité dans le concept d'hétéronomie, formalisé par Marcel Gauchet, à partir de la sociologie dialectique proposée par Michel Freitag, et ce, à l'aide des résultats scientifiques produits par l'étude de Michel Lalonde. Cette étude porte sur les formes d'objectivation symbolique du temps et nous donne l'occasion de poser un nouveau regard sur un point de dispute entre Freitag et Gauchet. Nous confrontons ainsi deux systèmes distincts de représentation du temps, qui alimentent une controverse : d'un côté chez Freitag, une compréhension de la temporalité primitive qui remet en question le critère de mise à distance du fondement normatif, alors que de l'autre côté, chez Gauchet, cette mise à distance reste une condition *sine qua non* pour conceptualiser l'hétéronomie. Nous montrons que le dispositif théorique ainsi formulé contient une notion de temporalité qui fait problème, et nous exposons la nécessité d'un travail dialectique *intrinsèque* à l'hétéronomie, autour de la condition mythique.

*This work invites discussion between two conceptual systems of contemporary social theory, around a key point of their respective model, that is the "time" parameter in pre-state societies. We question the role of temporality in the concept of heteronomy, formalized by Marcel Gauchet, from the concepts of dialectical sociology proposed by Michel Freitag, and this, with the help of the scientific results produced by the study of Michel Lalonde. This study about forms of symbolic objectification of time offers us the opportunity to take a fresh look at a point of controversy between Freitag and Gauchet. We thus confront two distinct systems of representation of time, which fuel a controversy: according to Freitag, properties of time-reckoning in primitive societies bring into question a sine qua non condition for understanding*

*the essence of Heteronomy, according to Gauchet, focused on the movement of setting aside the normative basis. Then we show that this theoretical device contains a problematic view on time-reckoning, and expose the need of a dialectical work on heteronomy, about the mythical condition.*



## **Contribuez aux Cahiers SOCIÉTÉ**

Le *Collectif Société/GIEP* est essentiellement auto-financé par ses membres et accepte les dons de ceux et celles qui partagent

son idéal de réflexion théorique libre par l'entremise

du **Fonds Michel-Freitag**,

qui est intégré à la

**Fondation de l'Université du Québec à Montréal**

**ICI**



**[collectifsociete.com/dons/](http://collectifsociete.com/dons/)**

Votre don peut être ponctuel ou périodique.

Le reçu émis vous permet de bénéficier d'un crédit d'impôt provincial et fédéral