

Faculté de philosophie, arts et lettres

La subjectivité comme sphère de reproduction du néolibéralisme.

La figure du *néosujet* entrave-t-elle toutes possibilités de dépasser le néolibéralisme ?

Auteure : Barridez Lucie
Promoteur(s) : Mark Hunyadi
Année académique : 2021-2022
Master de Philosophie à finalité didactique (FILO2MD)

La subjectivité comme sphère de reproduction du néolibéralisme

La figure du *néosujet* entrave-t-elle toutes possibilités de dépasser le néolibéralisme ?

Mémoire réalisé par

Lucie Barridez

Promoteur

Mark Hunyadi

Année académique 2021-2022

FILO2MD

Master 120 en Philosophie à finalité didactique

Remerciements :

La réalisation de ce mémoire n'aurait pas été possible sans la contribution de plusieurs personnes auxquelles je tiens à adresser mes remerciements.

Je souhaite tout d'abord faire part de toute ma gratitude à mon directeur de mémoire, le Professeur Mark HUNYADI pour sa disponibilité, sa rigueur et ses conseils avisés qui ont contribué à l'enrichissement de ma réflexion.

Je désire également adresser ma plus grande reconnaissance à tous les professeurs de l'UCLouvain que j'ai eu la chance de côtoyer durant mon master de philosophie. Leurs enseignements furent d'une grande inspiration quant au geste philosophique posé dans mon travail.

Je remercie aussi mes amis proches pour leur soutien moral et intellectuel durant mes recherches.

Enfin, j'aimerais adresser une attention toute particulière à mes parents qui firent preuve d'une aide et d'un soutien indéfectibles durant tout le long de mes études.

« Dans la vie, il n'y a pas de solutions.
Il y a des forces en marche: il faut les créer, et les solutions suivent ».

Antoine de Saint Exupéry, *Vol de nuit*, 1931.

Introduction

i. Genèse du mémoire

i.i. Questionnements et réflexions préalables

Pourquoi avoir ressenti la nécessité de réaliser un travail de fin d'études sur le néolibéralisme ? Telle est la question à laquelle il nous faut répondre avant d'entamer notre recherche.

Notre sujet de mémoire est d'abord né d'une intuition ou plutôt, d'un sentiment. Celui de notre inaction et de notre impuissance face aux crises que nous traversons et qui semblent pourtant résonner comme un appel à changer radicalement de système économique et politique. Nous pouvons d'ores et déjà citer trois crises qui, selon l'économiste Jean-Paul Pollin, trouvent une commune mesure : la crise financière et économique de 2008, la crise du Covid-19 et, sans doute la plus impérieuse, la crise écologique. Bien qu'intrinsèquement différentes, ces trois crises illustrent, selon lui, un même constat : celui de la défaillance de notre système dominant, le *Néolibéralisme*¹. Si la crise sanitaire trouve son origine de façon exogène au système néolibéral, Pollin avance néanmoins l'idée que l'ampleur de ses conséquences est liée aux fondements doctrinaux et aux caractéristiques factuelles de notre modèle économique et politique². Quant à la crise de 2008 et la crise écologique en cours, il démontre leur rapport de causalité avec l'existence d'un système au sein duquel priment la libre concurrence et les choix individuels sur la recherche de l'intérêt général et du bien commun³.

Or, chacune de ces crises aurait pu être une occasion de repenser notre monde sur base de ces derniers objectifs – le bien commun et l'intérêt général. Mais qu'il s'agisse de la crise financière et économique de 2008, de la crise sanitaire ou encore, de la crise écologique, aucune de celle-ci n'est parvenue, jusqu'ici, à remettre

¹ J-P. POLLIN, « La pandémie de Covid-19 reflète et aggrave les failles du néolibéralisme », in *Revue d'économie financière* 139140, n° 3 (2020): 167-74.

² *Ibid.* p.173.

³ *Ibidem.*

considérablement en cause nos modes de gouvernement et d'existence. Au contraire, on observe parfois même un enlèvement de ces modèles, tant à l'échelle individuelle que politique. Ainsi, la crise de 2008 a conduit les Etats à mener des politiques d'austérité légitimées par une rhétorique centrée sur l'urgence de résorber la dette publique. Mais alors que l'accroissement des inégalités de revenus avait été pointée comme l'une des causes essentielles de la crise des *subprimes*, celles-ci n'ont néanmoins cessé de se creuser ces dernières années⁴. C'en est d'ailleurs au point qu'aujourd'hui, l'augmentation du pouvoir d'achat est devenue l'une des revendications politiques principales, notamment auprès du mouvement français *Gilets jaunes*. S'il est évidemment légitime de revendiquer plus de pouvoir d'achat lorsque tout nous contraint à dépendre de notre salaire pour améliorer nos conditions d'existence, cela n'illustre néanmoins pas une volonté de reconfigurer autrement nos modes de vie, actuellement animés par le désir de consommation.

Par ailleurs, la crise du Covid-19 ne sera pas non plus parvenue à provoquer un véritable changement systémique. On y aura observé un repli nationaliste de la part des Etats, notamment européens, qui ont fermé leurs frontières pour préserver, chacun, leurs propres intérêts. Face à la pénurie de masques, certains Etats auront même été accusés de détournement ou de blocage des livraisons pour s'en assurer une réserve. Ne parlons même pas des mouvements de panique vers les supermarchés afin de faire des provisions déraisonnées de pâtes et de papier toilettes. S'il y eu quelques belles initiatives citoyennes et solidaires, les comportements individuels, parfois à la limite du survivalisme, qui nous ont été montrés dans les médias, ne témoignent toutefois pas d'une société où l'intérêt collectif et la solidarité primeraient sur l'intérêt individuel et la compétition. Et finalement, alors que certains ne rêvaient que du retour du monde d'avant tandis que d'autres plaçaient leurs espoirs dans le monde d'après, on constate aujourd'hui qu'il ne s'agira ni de l'un, ni de l'autre. Ainsi, nous ne serons pas sortis du néolibéralisme et nous tentons, en revanche, d'adapter notre politique économique afin qu'elle coïncide toujours aux exigences du libre marché concurrentiel.

Enfin, la crise écologique ne semble, quant à elle, toujours pas suffisamment urgente que pour nous faire changer de voie. Alors que le dernier rapport du GIEC tire

⁴ Le Monde.fr. « Inégalités : dix ans après la crise financière rien n'a changé », 3 juillet 2017. https://www.lemonde.fr/economie/article/2017/07/03/inegalites-dix-ans-apres-la-crise-financiere-rien-n-a-change_5154866_3234.html.

la sonnette d'alarme, en nous avertissant sur le fait qu'il ne reste que trois ans pour inverser la courbe de croissance des émissions de CO₂, la tendance actuelle nous oriente pourtant vers un réchauffement de 3°C, soit deux fois plus que la limite fixée par l'Accord de Paris en 2015⁵. Et pour cause, aucun de nos gouvernements ne semble prêt à ralentir la croissance économique et à initier des mesures innovantes capables d'économiser et de collectiviser nos ressources énergétiques, par exemple. L'actuelle crise Ukrainienne nous pousse d'ailleurs à intensifier notre recours aux énergies fossiles alors même qu'on reconnaît la nécessité de s'en défaire pour pouvoir lutter contre le réchauffement climatique. Quant aux individus, très peu d'entre eux sont prêts à renoncer à leur confort de vie et à opter pour un mode d'existence plus sobre afin de diminuer leur empreinte carbone. Combien somme-nous à continuer de prendre l'avion pour un city-trip de 4 jours tout en ayant bien conscience du coût en carbone d'un tel trajet ? Mais quand nous sommes constamment poussés vers toujours plus de consommation, au point que celle-ci soit aujourd'hui considérée quasiment comme un droit individuel inaliénable, qui peut nous blâmer de ne pas vouloir nous priver ? Car tout, dans nos modes de vie, est finalement configuré selon le cadre néolibéral.

Or, la crise climatique est peut-être celle qui nous urge le plus d'en sortir car, comme l'affirme le politologue Frank Juguet, dans un billet, il existe une véritable incompatibilité entre écologie et néolibéralisme. Il nous en donne, en effet, l'explication suivante :

L'organisation de la société néolibérale n'est plus fondée sur l'harmonie avec la nature, mais sur son exploitation sans pitié aux fins d'assurer une croissance indéfinie, à l'image de son fétiche, le capital [...] La *société de croissance* est ainsi l'aboutissement de l'économie de production capitaliste. Or, celle-ci est fondée sur une triple illimitation : *Illimitation de la production*, et donc par voie de conséquence, prédation des ressources naturelles renouvelables et non renouvelables, *illimitation de la consommation*, et donc création de nouveaux besoins artificiels et superflus, et surtout, *illimitation dans la production des déchets*, et donc de la pollution de l'air, de la terre et de l'eau. Ces trois pollutions ont des effets désastreux de plus en plus manifestes : dérèglement climatique avec les émissions de gaz à effet de serre, pandémies de cancers, d'asthme, d'obésité, de maladies pulmonaires, de troubles cardiovasculaires⁶.

La connaissance de telles conséquences du néolibéralisme sur l'écologie et notre santé devrait alors nous pousser à vouloir changer de système. Les discours des militants

⁵ Le Temps. « L'action climatique, c'est vraiment maintenant », 4 avril 2022.

<https://www.letemps.ch/opinions/laction-climatique-cest-vraiment>.

⁶F. JUGUET, « Écologie et néolibéralisme : une absolue incompatibilité ». Billet. *La cybernétique, science du contrôle et de l'information* (carnets).

<https://cybernetique.hypotheses.org/1585>.

écologistes ne cessent d'ailleurs de nous alerter sur l'urgence qu'il y a, à adopter un modèle économique et politique qui ne soit pas rivé sur cette quête de l'*illimité* car nos ressources terrestres, elles, ne le sont pas.

Mais alors pourquoi peinons-nous à changer de voie et à réinventer un tout autre système politique et économique ? Pourquoi avons-nous le sentiment que nos dirigeants ne sont absolument pas préoccupés par les problèmes que nous venons d'évoquer ? Et pourquoi nous nous trouvons nous-mêmes, en tant qu'individu, toujours en situation d'impuissance, voire même d'inaction ? Nous savons que nous devons agir, or, nous sommes peu à lutter concrètement contre le système néolibéral. Pourquoi ? Pour répondre à nos interrogations, il a alors fallu nous intéresser plus rigoureusement à la nature même du néolibéralisme, que Pierre Dardot et Christian Laval n'hésitent d'ailleurs pas à nommer *La nouvelle raison du monde*.

i.ii. Premières compréhensions du Néolibéralisme :

Pour saisir ce que recouvre cette notion, il faut d'abord comprendre ce qu'elle n'est pas. C'est la démarche utilisée par Pierre Dardot et Christian Laval dès l'introduction de leur ouvrage consacré à la genèse de ce système, intitulé *La Nouvelle Raison du Monde. Essai sur la société néolibérale*.

Les deux auteurs partent, en effet, de la compréhension communément acceptée qui apparente le néolibéralisme à une « idéologie du laisser-faire »⁷. Reposant sur la doctrine économique de l'Ecole de Chicago et donc, sur la croyance en la « main invisible » d'Adam Smith, l'idéologie néolibérale signifierait la consécration d'un libre marché naturalisé au sein duquel l'Etat est cantonné à « un anti-interventionnisme de principe »⁸. Si cette doxa a, pourtant, nourri nos politiques économiques dont l'influence remonte à celles de Thatcher et Reagan, Dardot et Laval énoncent néanmoins l'importance de ne pas réduire le néolibéralisme à cette vulgate du libre-marché élevé à son paroxysme. Evoquant la crise de 2008, les deux chercheurs pointent alors l'inexactitude des analyses qui, de par les mesures interventionnistes des

⁷P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales », 2010, p.6.

⁸ *Ibid.* p.7.

gouvernements pour *sauver* le marché, y voyaient un retour de l'Etat et la fin de la parenthèse néolibérale. Ils y opposent ainsi la remarque suivante :

« Ce dernier [le néolibéralisme] ne se réduit pas à cette « idée folle » du marché omniscient et omnipotent, pas plus qu'il ne se résume à l'expansion débridée de la finance mondiale, au défaut de surveillance des pratiques de crédit, à l'aveuglement qui a alimenté les « bulles » technologiques, financières ou immobilières. Il ne se réduit pas non plus à la domination de la logique financière sur l'« économie réelle » qui a fait du prix des titres en Bourse le seul indicateur de la valeur des actifs. En réalité, loin de relever d'une pure « folie » étrangère à toute forme de rationalité, le « chaos » financier est le fruit d'une action continue, omniprésente et multiforme des États eux-mêmes, engagés dans une transformation globale des institutions, des relations sociales, des manières de gouverner. La « dérégulation des marchés financiers » n'a jamais signifié l'absence de règles ; elle s'est accompagnée de la mise en place d'un système de règles prudentielles qui se sont révélées inopérantes »⁹.

Ceci signifie que, contrairement à ce que pense l'opinion courante, l'intervention positive de l'Etat n'a jamais été absente du système néolibéral. Cette illusion n'est, selon les auteurs, qu'un tour de force idéologique qui eut pour effet de, surtout, masquer la transformation des Etats en « grandes entreprises » agissant selon le principe de compétition et rivés sur leur prospérités¹⁰. Selon Dardot et Laval, « non seulement l'Etat n'a pas disparu, « non seulement il s'est mis plus que jamais au service des entreprises, mais il s'est même mué en un gouvernement de type entrepreneurial »¹¹.

Contre la *doxa*, le philosophe Pierre Dardot et le sociologue Christian Laval préfèrent alors définir le néolibéralisme comme, « une *rationalité* [qui] tend à structurer et organiser, non seulement l'action des gouvernants, mais jusqu'à la conduite des gouvernés eux-mêmes »¹². Se référant aux cours donnés par Foucault au Collège de France – *Naissance de la biopolitique* – les deux auteurs analysent donc le néolibéralisme comme une *gouvernementalité*, c'est-à-dire comme un ensemble d'activités, de techniques par lesquelles on entend conduire la conduite des individus¹³. Par ailleurs, cette rationalité est, selon eux, *mondiale* dans le sens où elle serait totalisante, autrement dit, qu'elle tend à « faire monde par son pouvoir d'intégration

⁹ *Ibid.* p.10.

¹⁰ *Ibid.* p.12.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibid.* p.13.

¹³ *Ibid.* p.14.

de toutes les dimensions de l'existence humaine »¹⁴. L'enjeu de Pierre Dardot et de Christian Laval est donc de démontrer que le néolibéralisme est cette *nouvelle raison du monde* à partir de laquelle les individus orientent entièrement leur existence. Plus qu'une idéologie ou un type de politique, il est une forme de pouvoir qui atteint les individus dans leur intériorité, de sorte qu'ils s'auto-gouvernent selon sa norme. Celle-ci, nous disent Dardot et Laval :

« enjoint à chacun de vivre dans un univers de compétition généralisée, elle somme les populations d'entrer en lutte économique les unes contre les autres, elle ordonne les rapports sociaux au modèle du marché, elle transforme jusqu'à l'individu, appelé désormais à se concevoir comme une entreprise »¹⁵.

Le néolibéralisme est donc une forme d'existence par laquelle nous sommes enclins à nous conduire selon le modèle de l'entreprise, tout comme elle nous amène à attendre des autres qu'ils se conduisent comme tel. Il faut alors bien comprendre que ce ne sont pas seulement nos gouvernants qui, par leurs politiques, tendent à reproduire la rationalité néolibérale, mais que notre subjectivité est, elle aussi, une sphère privilégiée de reproduction du néolibéralisme.

C'est ainsi que nous avons retenu notre attention sur cette forme de subjectivité produite par le néolibéralisme à partir de laquelle il se reproduit. Dardot et Laval l'appellent « l'entreprise de soi » et rebaptisent en même temps le sujet comme un « néosujet » ou « sujet-entreprise ». Nous comprenons alors que nous sommes toutes et tous ce néosujet qui se rapporte à lui-même et aux autres comme une entreprise qui se doit de rester compétitive sur un marché au sein duquel chacun veille à maximiser son capital humain. Cette forme de subjectivité a donc pleinement intégré le discours néolibéral, en ce compris ses postulats et ses constats sur le monde. Alors nous vient l'idée que cette figure du néosujet est peut-être une des raisons pour lesquelles nous avons tant de difficultés à s'engager dans d'autres modèles, à changer de voie. Puisque nous pensons et agissons selon la rationalité néolibérale, nous voyons mal la manière dont nous pourrions impulser un changement qui ouvre le champ des possibilités et qui nous enjoint à résister au poids du néolibéralisme. Or, notamment pour les raisons écologiques évoquées ci-dessus, il est impératif d'en finir avec ce modèle. Mais alors comment pouvons-nous résister ? Faut-il rejeter cette subjectivité

¹⁴ *Ibid.* p.6.

¹⁵ *Ibid.* p.1.

par laquelle nous nous sommes toutes et tous construits ? Faut-il renoncer radicalement à la figure du sujet-entreprise pour pouvoir laisser émerger de nouvelles formes d'existence ? Notre objectif sera, plutôt, de dévoiler toutes les potentialités que recouvrent cette figure du néosujet sur laquelle, nous devons donc nous appuyer pour opérer une résistance.

ii. Objectifs du mémoire :

Ce mémoire a pour vocation générale de questionner la thèse selon laquelle la subjectivité serait la sphère privilégiée de reproduction du néolibéralisme. Plus précisément, il s'agira d'analyser le degré de marge de manœuvre qu'il reste au sujet du pouvoir néolibéral afin qu'il puisse résister face à celui-ci. La question qui guidera notre travail de recherche sera donc la suivante : « La figure du *néosujet* entrave-t-elle toutes possibilités de dépasser le néolibéralisme ? ». Nous chercherons alors à démontrer qu'il est possible de s'appuyer sur les ressources de ce néosujet pour en faire des potentialités de résistance. Ceci demande d'abord, de les identifier, d'analyser ensuite la façon dont nous pouvons les délier du néolibéralisme et finalement, de mettre en lumière des moyens par lesquels les subvertir. Dès lors, nous devons nous fixer trois objectifs.

Le premier objectif sera d'examiner en profondeur cette subjectivité afin de comprendre la manière dont celle-ci est façonnée par le pouvoir néolibéral et entrave donc les capacités du sujet à résister à sa logique. En effet, puisque cette subjectivité constitue la façon dont l'individu se gouverne lui-même, il paraît vain d'espérer que le dépassement de la raison néolibérale puisse se faire à partir de la volonté de ses sujets. Néanmoins, il nous apparaît que les normes par lesquelles le néolibéralisme se diffuse dans nos comportements ne constituent pas des principes exclusifs à cette logique concurrentielle. Si des modes de fonctionnement tels que la réalisation de soi, l'attention à soi, la connaissance de soi à des fins émancipatrices et la responsabilité de soi, coïncident aujourd'hui avec la raison néolibérale, c'est bien en raison de dispositifs qui sont parvenus à instrumentaliser de telles ressources individuelles afin qu'elles déterminent le *néosujet* pour que ses conduites répondent aux besoins du système. Nous analyserons donc rigoureusement de la façon dont de telles normes

combinées à ces divers dispositifs façonnent cette subjectivité qui s'éprouve comme une entreprise en compétition et qui reproduit ainsi les principes du néolibéralisme.

Le deuxième objectif de ce mémoire sera de mettre en lumière les façons dont les normes citées précédemment sont à l'œuvre dans d'autres logiques que celles de la concurrence et déterminent donc autrement le sujet. Il s'agira donc d'identifier ces principes comme de véritables ressources rendant possible une certaine résistance du néosujet face à la reproduction du néolibéralisme. Puisque cette rationalité prend, en effet, appui sur cette figure du sujet-entreprise pour se consolider et que cette forme de subjectivité est aujourd'hui fondamentalement la nôtre ; nous démontrerons la façon dont nous pouvons partir de nos modes de fonctionnement qui, lorsqu'ils ne sont plus reliés au néolibéralisme, sont porteurs de potentialités qui peuvent nous initier au dépassement de ce système.

Le troisième objectif sera finalement de démontrer comment les contradictions que nous aurons mises en avant peuvent nous aider à subvertir le néosujet en vue de réfléchir à de nouveaux modes de pensée et de conduite qui dépassent considérablement la raison néolibérale. Notre tâche sera alors de mettre en lumière quelques outils et théories par lesquels il est possible d'opérer une subversion du néosujet et qui permettent de penser des alternatives. J'attire néanmoins l'attention du lecteur sur l'humilité de ce troisième objectif qui ne prétend donc pas avancer des solutions miraculeuses capables de nous faire changer de voie, mais qui veut plutôt ouvrir le champ de la réflexion en faisant la synthèse des pistes actuellement débattues sur la sortie du néolibéralisme. Cette volonté d'élargir nos réflexions et d'ouvrir le champ des possibles est d'ailleurs l'esprit général de notre mémoire.

iii. Description du plan :

Notre mémoire se décomposera en trois parties qui peuvent se comprendre selon le triptyque « thèse, antithèse, synthèse ». La première partie présentera la thèse selon laquelle la figure du néosujet est le haut lieu de reproduction du néolibéralisme et constitue donc une entrave à toute tentative de dépassement. La deuxième partie démontrera, au contraire, la façon dont nous pouvons nous appuyer sur certaines ressources du néosujet pour opérer un décalage par rapport au néolibéralisme. Enfin, la troisième partie fera la synthèse des réflexions que nous aurons menées, en

proposant des outils et théories de subversion du néosujet qui ouvrent sur la possibilité de nouveaux horizons. La première et deuxième partie seront, chacune, suivies d'une discussion intermédiaire, tandis que la troisième partie nous mènera directement à notre conclusion.

Notre première partie s'intitule « La fabrique du néosujet comme outil stratégique de régénération du Néolibéralisme ». C'est au cours de celle-ci que nous tâcherons de décrypter la figure du néosujet en analysant son mode de fonctionnement, ce qui l'anime et ce à quoi il tient. Cette première étape nous permettra de repérer les normes à partir desquelles le néosujet se gouverne.

Pour ce faire, nous consacrerons notre premier chapitre « Néolibéralisme et subjectivité : une entrave à la résistance », à l'étude du dispositif par lequel le néolibéralisme a façonné notre subjectivité. Nous commencerons par décrire la façon dont le néolibéralisme s'est imposé à nous comme régime de vérité qui tend à interpréter le monde et l'humain selon ses préceptes. Nous ferons alors un détour par le « Colloque Walter Lippmann » soit, l'événement marquant la fondation de ce *nouveau* libéralisme. Ensuite, il s'agira de se pencher sur ce que Dardot et Laval nomment *La fabrique du sujet néolibéral*. Nous parcourrons alors leurs thèses à propos du *néosujet* et ce, afin de saisir les enjeux et implications de cette subjectivité calquée sur le modèle de l'entreprise. Cette première étude nous permettra déjà d'identifier quelques normes de la *gouvernementalité* néolibérale. Nous verrons que c'est d'abord l'intériorisation de celles-ci qui permet une reproduction du néolibéralisme et qui entrave donc quelque peu les possibilités de résistance à son égard. Par ailleurs, l'identification de ces normes nous sera précieuse pour la suite de notre travail, puisque nous partirons de celles-ci pour analyser la manière dont nous pouvons nous les réapproprier autrement, en vue de résister.

Notre deuxième chapitre tâchera de saisir plus ardemment le profil du néosujet en nous intéressant cette fois-ci à ce qui l'anime, le mobilise au sein du néolibéralisme. Plus précisément, nous verrons que les désirs qui stimulent le néosujet ne lui sont, en réalité, pas propres, mais ont été captés par le néolibéralisme. A travers l'analyse spinozienne du capitalisme néolibéral par l'économiste Frédéric Lordon dans *Capitalisme, Désir et servitude*, nous mettrons en lumière les enjeux de la

servitude passionnelle. Il s'agira alors de comprendre la manière dont la puissance d'agir des néosujets est entièrement fixée sur les attentes et nécessités d'un *désir-maître*. Nous ferons ensuite le parallèle avec les analyses de Dardot et Laval sur la mise en activité du néosujet par un dispositif qui assimile la jouissance à la performance. Nous verrons ainsi que ce rapprochement entraîne, chez le néosujet, la quête d'une jouissance illimitée qui le pousse à toujours vouloir se dépasser. Mais nous soulignerons aussi, ce qu'entraîne cette jouissance dans la performance sur la responsabilisation du néosujet qui devient, elle aussi, illimitée.

Le troisième chapitre continuera de s'interroger sur la notion de responsabilité. Nous avons choisi de l'intituler : « La responsabilité ambiguë du néosujet : entre prise en charge de soi et irresponsabilité envers le monde ». Précisément, nous mettrons en évidence le caractère ambigu de la responsabilité néolibérale qui se présente, d'une part, comme un outil d'émancipation et un garde-fou contre la violation des droits individuels et d'autre part, comme le principe inducteur d'une éthique désengagée du monde. Nous nous appuierons sur les thèses d'Emilie Hache qui décrypte la responsabilité comme une technique de gouvernementalité néolibérale, s'appuyant sur une réappropriation de l'*empowerment*. Nous nous tournerons ensuite vers les thèses défendues par le philosophe Mark Hunyadi dans son ouvrage intitulé *La Tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*. Après avoir mis en exergue les effets de cette responsabilité sur l'importance que nous accordons à la protection de notre intégrité et de l'exercice de notre liberté, nous proposerons une analyse de ce que le philosophe nomme la *petite éthique*. Nous verrons comment cette éthique restreinte à la défense de quelques principes – et qui est celle à partir de laquelle nous appréhendons notre société – nous dépossède des moyens par lesquels nous pouvons avoir la maîtrise de nos *modes de vie*. Il s'agira ainsi de démontrer que les principes par lesquels nous pensons exercer un contrôle sur nos modes d'existence ne sont que des moyens de reproduire le système, en nous tenant précisément hors du monde.

Notre deuxième partie s'intitule « Etude approfondie des caractéristiques du sujet néolibéral au regard de logiques différentes ». Nous y porterons notre regard sur les principales normes reproductrices du néolibéralisme. Nous en aurons identifié

préalablement quatre : le dépassement de soi, l'attention à soi, la connaissance de soi et la responsabilité de soi. Nous analyserons alors les façons dont elles se déploient dans des logiques ou pensées bien éloignées du néolibéralisme.

Notre quatrième chapitre – Accomplissement et souci de soi. Une reprise néolibérale de deux concepts clefs de la philosophie antique – sera d'abord consacré à la norme du *dépassement de soi*. A travers la genèse historique de cette notion, réalisée par la philosophe Isabelle Queval, nous montrerons que le dépassement de soi ne peut être pensé que dans une société où l'univers s'est décroisé. Nous verrons ainsi, qu'à l'Antiquité, au moment où l'univers était considéré comme fini, le perfectionnement humain ne pouvait s'appréhender qu'à travers l'*accomplissement de soi*. Il s'agira alors de mettre en lumière les différences entre les deux notions, en montrant notamment comment elles répondent à deux rapports à l'humain et au monde distincts. L'objectif de cette section sera ainsi de déterminer la façon dont nous pouvons nous inspirer de cette forme antique d'*accomplissement de soi* pour penser autrement notre rapport à nous-même et au monde. Nous reviendrons ensuite sur l'*attention à soi* et sur la manière dont nous pouvons la mettre en parallèle avec le concept antique de *souci de soi*, vu par Foucault comme un outil qui ouvre aux contre-conduites. Alors que les ascèses par lesquelles le néosujet travaille sur lui-même visent son adaptation à la rationalité néolibérale, celles pratiquées par les sages de l'Antiquité leur permettaient, au contraire, de se décaler de l'éthique dominante. Nous analyserons alors la façon dont le néosujet peut prendre appui sur cette méthode qui ne lui est pas totalement inconnue.

Le cinquième chapitre intitulé « La connaissance de soi comme manière de résister », commencera par étudier une maxime proche de celle reliée au souci de soi : *epimeleisthai heautou*. Si cette nécessité de se connaître soi-même est reprise par le néolibéralisme dans l'objectif de stimuler notre désir de performance, nous verrons, au contraire, que sa version antique nous enjoint à considérer nos limites. Il s'agira aussi de démontrer la manière donc les deux versions de la connaissance de soi entraînent une relation différente avec autrui. Ce chapitre se terminera sur une analyse de l'éthique spinoziste et sur ses implications sur la connaissance de soi. Puisque l'individu chez Spinoza est toujours déterminé par son désir, nous comprendrons que la connaissance de soi ne peut jamais viser une forme d'autonomie, mais plutôt une

libération à l'égard des passions qui ne participent pas durablement à notre puissance d'agir. Nous reviendrons également sur les analyses de Lordon afin de saisir la manière dont le néosujet peut s'appuyer sur une connaissance de son déterminisme pour (ré)activer sa puissance d'agir.

Le sixième chapitre, « La responsabilité comme manière de résister » proposera d'étudier deux types de responsabilités qui contrastent avec celle promue par le néolibéralisme. Le premier renvoie à l'*empowerment* qui fut d'abord une notion féministe avant d'être reprise par le néolibéralisme. Dès lors, il conviendra de revenir sur sa compréhension première caractérisée par une intentionnalité émancipatrice qui vise la transformation du système plutôt que sa reproduction. Ensuite, nous examinerons le concept de *responsabilité absolue* tel qu'il est pensé par Jean-Paul Sartre. Alors que nous aurons précédemment conclu en l'irresponsabilité du néosujet à l'égard du monde, nous verrons comment la notion sartrienne peut nous convaincre du rôle que nous avons à jouer dans sa configuration. Par ailleurs, ce concept nous permettra de mesurer toute l'importance de faire jouer cette responsabilité à un niveau collectif et pas seulement, individuel.

Enfin, notre troisième partie s'intitulera « Vers une ouverture du champ des possibles pour engager une résistance à l'égard du néolibéralisme ». Elle sera consacrée à la mise en lumière d'outils conceptuels et de théories éthiques mobilisables en faveur d'une subversion de la figure du néosujet. Nous y démontrerons également comment une telle subversion ouvre à nouveau le champ des possibles.

Le septième chapitre propose deux outils conceptuels hautement subversifs : la *décoïncidence*, pensée par le philosophe François Jullien, et la *contrefactualité*, théorisée par le philosophe Mark Hunyadi. Concernant la *décoïncidence*, nous démontrerons toute sa nécessité pour la résistance puisqu'elle vise à la désarticulation d'une logique en partant des ressources mêmes de cette logique. Ce concept nous permet alors de *décoïncider* les normes étudiées précédemment, de la logique néolibérale et ce, en vue de faire craqueler cette dernière. La puissance de *contrefactualité* nous invitera ensuite à percevoir que le néosujet peut partir des ressources propres de son contexte afin de se projeter vers un autre possible. Il s'agit donc de comprendre que le néosujet n'a pas besoin de se transcender à travers un idéal

de résistance pour pouvoir se défaire du néolibéralisme, mais qu'il peut le faire à partir de lui-même et de sa propre subversion.

Le huitième chapitre s'intitule « Activer sa puissance d'agir » et revient sur la manière dont nous devons comprendre la forme du déterminisme passionnel au sein du capitalisme néolibéral. Nous mobiliserons, à nouveau, la pensée de Frédéric Lordon sur la capture de notre désir par le système. Nous étudierons sa proposition concernant la *défixation* de notre désir qui doit dévier perpendiculairement de la ligne posée par le néolibéralisme. A travers l'interprétation du philosophe Robert Misrahi sur le spinozisme, nous verrons comment le néosujet peut se défixer du désir néolibéral, à travers la recherche de son « utile propre » lequel lui permettra d'activer toute sa puissance d'agir. Nous expliciterons ensuite cette notion d'« utile propre » à travers l'étude du *Postutilitarisme*, une éthique théorisée par Alexandre Lacroix. Cette théorie nous fournira alors des propositions concrètes par lesquelles le néosujet peut activer sa puissance d'agir en faveur d'un idéal qu'il a lui-même choisi et qui lui permet de résister au système. Mais il faudra veiller à démontrer tout le potentiel subversif de cette éthique dont l'objectif est d'utiliser les ressources du néosujet afin de les mettre au profit de la réalisation de l'idéal qu'il s'est lui-même fixé.

Enfin, notre neuvième chapitre cherchera à déterminer la façon dont le néosujet peut à nouveau « S'engager pleinement dans le monde ». Il s'agira, dans un premier temps, de proposer une éthique qui subverti, en tout point, le néolibéralisme : l'*Ethique du Care*. Nous parcourrons notamment les thèses de Joan Tronto et de Patricia Paperman sur la politique du care et sur la façon dont elle configure notre rapport à nous-même, aux autres et au monde, sur base de la vulnérabilité et non plus de l'autonomie. Une telle éthique nous permettra alors d'entrevoir d'autres possibilités de configurer le monde, mais surtout de redéfinir le rôle du néosujet quant à son investissement individuel et collectif envers le monde. Nous terminerons finalement ce chapitre sur la présentation d'un moyen institutionnel concret au sein duquel peuvent être débattues toutes les propositions formulées jusqu'alors. Il s'agit du *parlement des modes de vie* tel qu'il a été pensé par le philosophe Hunyadi. Nous établirons toute la nécessité de passer par un tel outil démocratique pour que le néosujet puisse se réapproprier les moyens de sa subversion et de sa mise en résistance. Nous verrons que le dépassement du néolibéralisme ne peut être effectif que si, les néosujets

définissent, par eux-mêmes et collectivement, la façon dont ils doivent réorienter leurs modes de vie et maintenir ouvert le champ des possibles.

Première partie

La fabrique du néosujet comme outil stratégique de régénération du
Néolibéralisme

Chapitre 1

Néolibéralisme et subjectivité : une entrave à la résistance

A. Le néolibéralisme, un nouveau régime de vérité

Le terme *Néolibéralisme* recouvre une réalité tellement complexe qu'il peut être ambitieux de vouloir le définir. Néanmoins, nous faisons ici le choix de partir de la définition qu'en donnent Pierre Dardot et Christian Laval dans *La nouvelle raison du monde*, c'est-à-dire : « l'ensemble des discours, des pratiques, des dispositifs qui déterminent un nouveau mode de gouvernement des hommes selon le principe universel de la concurrence »¹⁶. Cette définition, directement inspirée de la pensée de Foucault, a le mérite de poser le néolibéralisme en tant que *Savoir-Pouvoir*, autrement dit, un système traversé par des rapports de pouvoir qui sont corrélatifs d'un champ de savoir et qui, ensemble, « déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance »¹⁷. C'est de cette façon que Dardot et Laval parviennent à conceptualiser le néolibéralisme, non pas comme une idéologie ou une politique économique, mais bien en tant que *rationalité* qui investit la totalité de l'action des gouvernants, mais aussi la conduite des gouvernés¹⁸. Le principe directeur de cette *gouvernementalité* n'est autre que celui de la concurrence qui doit désormais s'étendre, par-delà le marché, à toutes les sphères de l'existence humaine.

Si nous revenons sur les implications de cette rationalité sur l'existence concrète des individus, notre attention se porte d'abord sur la manière dont les discours et pratiques néolibéraux sont parvenus à s'imposer en tant que régime de vérité, de sorte que les sujets orientent leurs actions et leur savoir conformément à la logique néolibérale. Il convient pour ce faire de revenir aux moments de la fondation du néolibéralisme, à savoir le « Colloque Walter Lippmann ». Né du constat de l'échec de la métaphysique naturaliste appliquée à la gestion de l'économie de marché¹⁹, cet

¹⁶ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales », 2010, p.6.

¹⁷ M. FOUCAULT, (2015). Surveiller et punir. In M. Foucault (Ed.). *Œuvres II* (pp. 261-613). Paris : Gallimard, pp.288-289 ;

¹⁸ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.10.

¹⁹ Le constat de cet échec est notamment lié à la crise économique de 1929 et aux montées du communisme et du fascisme.

événement eut pour objectif de refonder le libéralisme en lui greffant un *agenda* qui assurera son entretien permanent²⁰. Nous nous intéresserons ici plus spécifiquement au bilan de Walter Lippmann partagé, entre autres, par Rougier quant aux explications de cet échec et de leurs conséquences sur le rapport au savoir.

Lippmann défend la thèse d'une non viabilité de la politique absolue du laisser-faire et dès lors, la nécessité de redéfinir le rôle de l'Etat afin qu'il puisse intervenir sur la vie économique et sociale et ce, en vue de maintenir les conditions de la vivacité du marché et de la libre concurrence. Contrairement au libéralisme qui considère l'ordre établi comme naturel, sa nouvelle version doit avoir conscience de la nature construite de l'ordre du marché. Ceci rend caduques les croyances qui reposent sur la *main invisible* d'Adam Smith, puisqu'au vu de son caractère contingent, le marché ne peut s'auto-réguler de façon spontanée. Selon Lippmann et Rougier, il revient dès lors à l'Etat « d'imposer à tous les agents économiques des règles universelles et de résister à toutes les interventions qui déforment la concurrence »²¹. Or, Lippmann remarquera la difficulté de faire adhérer les agents à des règles universelles conformes à l'environnement économique. Il défend la thèse selon laquelle les êtres humains ne sont désormais plus capables de s'adapter naturellement à cet ordre post-industriel et mondialisé que l'esprit du capitalisme a lui-même construit. A ce propos, Barbara Stiegler dans son ouvrage *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*, note l'influence majeure du darwinisme sur la pensée de Lippmann. Ce dernier considère, en effet, l'environnement comme étant en perpétuel mouvement et en fonction duquel il incombe à l'espèce de s'adapter. Mais le nouveau défi auquel répond l'ère post-industrielle est la vitesse à laquelle le mouvement s'opère et l'incapacité de l'espèce à évoluer naturellement avec lui. C'est cette difficulté d'adaptation qui rend vaine toute adhésion spontanée des agents économiques à des règles qui sont, en réalité, en décalage avec leurs modes de vie. L'impératif d'adaptation doit dès lors faire appel à une « manufacture du consentement » qui passe notamment par la propagande de nouveaux stéréotypes mais aussi par l'éducation²².

²⁰ *Ibid.* p.168.

²¹ *Ibid.* p.172

²² B. STIEGLER, «La néo-démocratie lippmannienne : du gouvernement des experts à la manufacture du consentement », in *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2019, pp.60-70.

Lippmann soutient en effet que toutes nos idées ne sont que des fictions provisoires mais nécessaires à l'adaptation à notre milieu. Ces fictions sont produites collectivement par les cultures et tendent à se stabiliser en *stéréotypes* qui servent à nous orienter dans une réalité, par nature, confuse et bourdonnante²³. De cette manière, si l'on veut que les masses intègrent par elles-mêmes les règles universelles de la concurrence, l'Etat doit se donner pour mission de produire des fictions collectives et stabilisées qui permettront aux individus de se mouvoir conformément à leur environnement complexe. Mais puisque les masses sont en retard dans leur évolution, on ne peut leur confier la tâche de délibérer à propos des fictions à produire. C'est ainsi que pour Lippmann, la démocratie ne peut prendre qu'une forme représentative, autrement dit : « une forme où subsiste une base électorale, mais où la souveraineté est [...] entièrement partagée par les représentants et une organisation indépendante d'experts, censée éclairer les décideurs »²⁴. La production et l'évaluation de l'efficacité des nouvelles fictions ne peut donc venir que d'en haut. Le pouvoir dirigeant doit incarner une rupture nette avec ceux qu'ils représentent mais il doit aussi s'équiper d'une armature d'experts afin de donner de la substance aux stéréotypes qu'ils diffusent. Les rôles des sociologues et des psychologues vont occuper une place de choix au sein de la sphère dirigeante, puisque c'est à eux de produire un savoir capable de décrypter l'environnement pour, ensuite, le transmettre aux élus, alors aptes à prendre des décisions éclairées²⁵. C'est ensuite via les moyens de communication modernes, de la publicité et de la propagande de masse que les principes qui sous-tendent ces décisions sont diffusés au sein du peuple. Se constituant en un discours d'autorité homogène, le savoir produit par les experts-dirigeants facilite donc l'intégration par les individus des symboles et des mythes qu'il recouvre. Le consentement est ainsi facilité par tout cet outillage discursif qui donne aux individus les outils nécessaires à l'interprétation du monde.

Le consentement des masses ne se limite donc pas pour Lippmann à une attitude passive d'acquiescement ou de non opposition aux règles de la concurrence. Les individus doivent être aptes à s'adapter continuellement à leur milieu. Dès lors, il

²³ B. STIEGLER, *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*, op.cit., p.55.

²⁴ *Ibid.* p.61.

²⁵ B. STIEGLER, « La néo-démocratie lippmannienne : du gouvernement des experts à la manufacture du consentement », in *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*, op.cit., pp.60-70.

faut penser le néolibéralisme comme un projet de « réforme sociale, qui constitue une véritable politique de la condition humaine »²⁶. C'est donc l'Homme lui-même qu'il faut réformer afin qu'il soit prompt à faire face au changement et à la compétition. C'est la raison pour laquelle, le consentement actif des individus doit aussi être recueilli à travers :

« une grande politique d'éducation des masses qui prépare les hommes aux fonctions économiques spécialisées qui les attendent et à l'esprit du capitalisme auquel ils doivent adhérer »²⁷.

L'éducation au savoir produit par le pouvoir néolibéral ne peut donc être réservée à une élite mais doit bien concerner tous les individus car « ils auront à changer de position professionnelle et d'entreprise, à s'adapter aux nouvelles techniques et à faire face à la concurrence généralisée »²⁸.

Somme toute, le néolibéralisme s'éprouve véritablement comme régime de vérité, en ce sens qu'il fut fondé tel un corpus de savoirs qui vise à interpréter le monde. Le colloque Lippmann constitue, en effet, ce moment de collecte des connaissances herméneutiques de l'environnement post-industriel et de ses mutations. Ce corpus eut comme finalité de se diffuser à travers des procédures institutionnelles (la démocratie représentative des experts et l'éducation) mais aussi à travers des pratiques sociales, symboliques et ritualisées (la publicité, les moyens de communication modernes et les outils de propagande). Mais au-delà de sa simple diffusion, ce savoir eut bien pour objectif principal une réforme totale du sujet s'agissant autant de son for intérieur que de son *être au monde*. Finalement, cette nouvelle vérité sur le monde se donne à éprouver, pour l'individu, en tant qu'environnement compétitif et concurrentiel dans lequel il doit continuellement s'adapter, s'il veut parvenir à évoluer en son sein. Cette véracité va non seulement impacter les façons de produire du savoir – qui devra être capable d'interpréter les lois de la concurrence et d'y répondre – mais aussi les modes de vie intimes de l'humain et, comme nous le verrons dans la section suivante, la façon dont il se gouverne lui-même.

²⁶ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit., p.177

²⁷ *Ibid.* p.178.

²⁸ *Ibidem*.

B. La fabrique du sujet néolibéral selon Pierre Dardot et Christian Laval

Le projet du néolibéralisme, s'il veut parvenir à l'intégration totale des règles du jeu de la compétition par les individus, doit donc mener une refonte de l'Homme. La rupture avec le naturalisme implique d'ailleurs, que l'humain n'est plus considéré comme disposant d'une essence qu'il s'agirait de révéler. Plus justement, le néolibéralisme hérite de l'utilitarisme qui défendait une conception de l'homme qui, par nature, est économique, c'est-à-dire mû par des intérêts qu'il cherche à maximiser par le calcul²⁹. Cette définition de l'individu coïncide alors parfaitement avec le développement du capitalisme et des impératifs d'augmentation de la production matérielle. Or, Dardot et Laval mettent en avant la difficulté, pour le courant utilitariste, de s'imposer comme seule doctrine légitime étant donné sa coexistence avec d'autres discours qui mettent l'accent sur les considérations sociales dans les relations économiques et qui viennent donc limiter la logique accumulatrice du capital³⁰. Le projet néolibéral opérera alors un pas supplémentaire avec la prise de connaissance de la nature construite et artificielle de l'Homme. Contrairement aux utilitaristes, les néolibéraux considèrent les intérêts d'une personne non pas comme étant à priori mais plutôt façonnables, malléables, orientables et donc gouvernables³¹. L'Homme et ses désirs sont, dès lors, considérés comme produits des discours de leur époque. Comme le notent Dardot et Laval, le tour de force du néolibéralisme sera de produire une homogénéisation du discours sur l'humain autour de la figure de l'entreprise. Ils énoncent ainsi que :

« Désormais un ensemble de techniques qui se sont répandues dans la société et qui sont au principe de la réforme des institutions, contribuent à fabriquer un nouveau sujet, que nous appellerons indifféremment 'sujet entrepreneurial' ou 'sujet néolibéral' ou encore plus simplement, *néosujet* »³².

La notion de sujet est ici importante car elle fait référence à la *subjectivation* telle qu'elle est conçue par Michel Foucault, c'est-à-dire comme « la manière dont on devient sujet, dont un sujet est amené lui-même à se conduire de lui-même, comme ce

²⁹ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, pp.406-408.

³⁰ C. LAVAL, « Anthropologie du sujet néolibéral », in *Séminaire « Penser avec l'anthropologie »*, Laboratoire Sophiapol, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2015, p.9.

³¹ *Ibid.*, p.10.

³² P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, p.408.

que le discours social attend qu'il fasse, ce qui suppose un rapport actif à soi »³³. Le sujet est donc cet individu qui, au sein des relations de pouvoir, se prend lui-même comme sujet de ces rapports et transforme ses conduites en fonction du mode de subjectivation spécifique à sa période historique³⁴. Concernant le moment néolibéral, ce mode de subjectivation est donc celui de l'entreprise, en ce sens qu'il conduit les hommes à se considérer comme des sujets entrepreneuriaux autonomes et responsables, qui doivent consacrer leur énergie à développer leur capital individuel afin d'être toujours plus compétitifs au sein du marché de la concurrence généralisée³⁵. Il s'agit donc d'une subjectivité par laquelle chacun se définit comme une entreprise en compétition. Par conséquent, l'activité professionnelle devient celle à travers laquelle on se réalise en tant que personne. Ceci sera non seulement bénéfique à l'activité économique dans son ensemble, mais aussi à celles des entreprises mêmes qui seront pourvues de salariés qui travaillent comme si c'était pour eux-mêmes³⁶. L'objectif est donc d'impliquer la totalité de l'existence du sujet dans l'activité économique afin qu'il consente pleinement à jouer le jeu de la concurrence, qu'il adapte ses conduites en fonction des règles mutables et surtout, qu'il puisse s'épanouir et se réaliser pleinement au sein de ce jeu. La rationalité néolibérale parvient ainsi à modeler le désir humain et ce, en vue de produire le sujet dont elle a besoin en dispensant les moyens de le gouverner à travers son propre système normatif³⁷.

S'appuyant sur les pratiques institutionnelles et sociales décrites précédemment, le projet néolibéral forge auprès du sujet un attrait pour le mythe culturel de l'entrepreneur. Comme le suggèrent Dardot et Laval, tout en s'appuyant sur le technologue B. Audrey, ceci passe par la propagande de discours qui traduit l'idée selon laquelle chacun peut, grâce à des stratégies adéquates, devenir maître de sa vie³⁸. Cet imaginaire de *l'entreprise de soi* se cultive à l'aide de qualités morales – initiative, ambition, responsabilité – et comportementales – énergie, calcul, contrôle –

³³ C. LAVAL, « Anthropologie du sujet néolibéral », in *Séminaire « Penser avec l'anthropologie »*, op.cit., p.7.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.408.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.* p.409.

³⁸ *Ibid.* p.414.

nécessaires à la motivation, la réussite et la performance³⁹. L'école joue d'ailleurs un rôle prégnant en transmettant aux jeunes cette culture de l'entreprise à travers laquelle la valeur d'un individu se mesure selon ses performances et ses capacités d'autodépassement. Ce processus de valorisation de l'entreprise de soi s'établit également à l'aide d'« ascèses de la performance »⁴⁰, un concept proposé par Éric Pezet, désignant toutes « les techniques qui poussent le sujet à travailler sur lui-même et au service des autres »⁴¹. Il s'agit, par exemple, des méthodes de coaching et de développement personnel qui accompagnent les sujets dans la gestion de leur stress, la découverte de leur vocation, le développement de leur créativité, etc. On peut également citer les processus d'évaluation, que ce soit dans le milieu scolaire ou professionnel, qui permettent à l'individu de situer ses performances par rapport à celles des autres mais aussi vis-à-vis des attentes de son institution et ce, en vue de s'améliorer constamment. Cet ensemble d'*ascèses laborieuses*, qui pousse le sujet à se transformer sans cesse en vue d'enrichir son capital individuel, a d'ailleurs pour particularité d'être vécu par celui-ci de manière joyeuse. Car comme le précise Christian Laval, « la plus-value est immédiatement récupérée par soi-même, je 'me défonce' au travail mais c'est pour un accroissement de ma valeur »⁴². De cette façon, l'entreprise de soi est intégrée par le sujet comme une véritable éthique personnelle qui donne du sens et de la valeur à sa propre vie.

Cet « éthos de l'autovalorisation », comme le nomment les auteurs de *La nouvelle raison du monde*, s'accompagne d'une acculturation élevée à l'« accountability », c'est-à-dire à la « responsabilité ». L'entreprise de soi suppose en effet que « l'individu soit tout à la fois responsable de lui-même, de ses actes auprès des autres et entièrement calculable »⁴³. Cela signifie que le sujet est considéré comme seul capitaine à bord de son entreprise. Il lui incombe donc de devenir lui-même le meilleur instrument de sa propre réussite sociale et professionnelle⁴⁴. Le sujet-

³⁹ C. LAVAL, « Anthropologie du sujet néolibéral », in *Séminaire « Penser avec l'anthropologie »*, op.cit., p.11.

⁴⁰ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.419.

⁴¹ E. PEZET (dir.), *Management et conduite de soi, enquête sur les ascèses de la performance*, Vuibert, Paris, 2007.

⁴² C. LAVAL, « Anthropologie du sujet néolibéral », in *Séminaire « Penser avec l'anthropologie »*, op.cit., p.14.

⁴³ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.431.

⁴⁴ *Ibid.*

entreprise est donc celui qui endosse l'entière responsabilité de ses performances ainsi que le devoir de rendre des comptes – à lui-même mais aussi aux autres – en cas d'échec. Cela implique que la totalité de ses activités puisse être calculable, quantifiable et donc objectivable. Les méthodes d'évaluation et de comparaison sont donc, à nouveau requises, afin de mesurer objectivement l'efficacité d'une personne. Cette mesure de la performance individuelle conduit ainsi les sujets à ce qu'ils se plient à la logique d'entreprise et de marché, en les incitant à optimiser leur potentiel et à sans cesse se dépasser.⁴⁵ Le néosujet serait ainsi une *subjectivité de l'excès* qui s'épanouit uniquement dans la performance et qui, à la manière du sportif, doit continuellement dépasser ses records. C'est ce que Laval et Dardot nomment l'*ultra-subjectivation* :

« qui n'a pas pour fin un état ultime et stable de possession de soi, mais un au-delà de soi toujours repoussé, et qui est de plus constitutionnellement ordonné, dans son régime même à la logique de l'entreprise et, au-delà, au cosmos du marché mondial »⁴⁶.

Finalement, Pierre Dardot et Christian Laval esquissent bien le processus à partir duquel le néolibéralisme, en produisant son propre savoir autour de la subjectivité, est parvenu à façonner le sujet-entreprise en lui diffusant ses normes. L'importance et le sens que l'on donne aujourd'hui à des valeurs comme l'autovalorisation de soi, la responsabilité, la maîtrise, la connaissance de soi, la performance, l'ambition, l'efficacité, l'autodépassement ; sont significatifs de l'imprégnation du néolibéralisme dans nos façons de nous conduire et de penser. Ces normes agissent comme des boussoles en vertu desquelles les individus orientent leurs activités, leur comportement mais aussi leurs relations avec les autres. En effet, outre le rapport de concurrence qui relie le sujet à Autrui, celui-ci ne devient rien de plus qu'un objet, un instrument pouvant être utilisé pour parvenir à une fin. L'Autre n'est alors perçu que comme un moyen d'apporter une plus-value à mon capital humain⁴⁷. Puisque cette nouvelle raison du monde se déploie jusqu'aux sphères les plus intimes de la subjectivité et des relations interpersonnelles, il paraît raisonnable de se questionner quant aux marges de manœuvres qu'il reste à l'individu pour pouvoir

⁴⁵ C. LAVAL, « Anthropologie du sujet néolibéral », in *Séminaire « Penser avec l'anthropologie »*, op.cit., p.18 ;

⁴⁶ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.437.

⁴⁷ *Ibid.* p.433.

résister à cette gouvernamentalité néolibérale. D'ailleurs, Dardot et Laval insistent sur l'idée que la résistance peut uniquement se faire à travers le sujet et ses contre-conduites et qu'il est illusoire d'attendre « d'un changement de politique consécutif à un changement de gouvernement qu'il crée les conditions de la construction de cet autre sujet »⁴⁸. Mais alors, comment le sujet peut-il proposer des contre-conduites opérantes dans un système qui continue d'imposer ses règles du jeu et dont celles-ci restent attractives pour ceux qui ont déjà gagné ? Si nous sommes en accord avec la thèse de Dardot et Laval selon laquelle les contre-conduites doivent se réaliser collectivement pour opposer une résistance efficace, nous pensons néanmoins qu'il est illusoire de commander au sujet de refuser entièrement de se conduire comme une entreprise de soi. Non seulement cela implique pour le sujet un refus d'être lui-même, de même qu'une révision complète de ses désirs mais, qui plus est, il lui incomberait d'abord, dans la logique néolibérale, d'accepter la posture du *looser*, de consentir à perdre le jeu. Toutefois, nous sommes d'avis que cette figure du néosujet est problématique lorsqu'il s'agit d'entrevoir des pistes qui résistent à la rationalité néolibérale ; raison pour laquelle nous souhaitons examiner de quelles manières, une subversion de cette subjectivité est possible. Avant de passer à l'examen du potentiel subversif du *néosujet*, il convient néanmoins d'approfondir les différents mécanismes qui le conduisent à se gouverner telle une entité entrepreneuriale. Dans le chapitre qui suit, nous aborderons donc le dispositif par lequel le néolibéralisme est parvenu à modeler et à capter les désirs de l'individu.

⁴⁸ *Ibid.* p. 476.

Chapitre 2

Comment le néolibéralisme parvient à capter les désirs du néosujet.

A. La servitude passionnelle, d'après les analyses de Frédéric Lordon.

Cette section continuera d'analyser la figure du néosujet mais, désormais, à partir de la formation de ses désirs. Chaque individu porte en lui des aspirations qui apparaissent comme étant les siennes. Or, il paraît peu probable que celles-ci naissent spontanément de la seule subjectivité humaine. Nous sommes, en effet, tous influencés par notre environnement lorsqu'il s'agit d'orienter notre force désirante vers un objet. Ce sont, par exemple, notre famille et nos amis qui ont éveillé en nous certains centres d'intérêts ou encore, la publicité qui nous a donné envie d'acheter un nouveau produit. Mais nous verrons, dans cette section, la manière dont ce déterminisme prend une forme spécifique dans le système néolibéral puisqu'il vient véritablement fixer le désir des néosujets sur des objets qui correspondent aux besoins du néolibéralisme. Comme énoncé dans le chapitre précédent, la raison néolibérale entend bien investir toutes les catégories de l'existence humaine afin de mobiliser les individus de façon active et autonome. Pour que le jeu de la concurrence soit propice à la fructification constante du capital, les sujets doivent être poussés à s'investir totalement dans l'activité économique. Il est donc nécessaire qu'ils y retirent du plaisir et de l'intérêt pour que jamais, ils ne vivent ce jeu sous la contrainte, ou pire, la domination. Certains nomment cet investissement actif du sujet dans l'entreprise néolibérale, la *servitude volontaire*, expression formulée par La Boétie. Or, nous verrons, grâce aux analyses de Frédéric Lordon dans *Capitalisme, désir et servitude*, qu'il convient plutôt de parler de *servitude passionnelle*.

Lordon défend dans cet ouvrage la thèse selon laquelle le capitalisme néolibéral est parvenu à capter notre puissance d'agir afin de servir les intérêts de la production et de la concurrence. Par « puissance d'agir », il faut comprendre le *conatus*, soit le concept principal de Spinoza qui est repris ici dans l'analyse de l'auteur. Ce qui attire principalement son attention est l'énergie vitale et désirante qui se dégage du concept spinozien désignant : « l'effort par lequel chaque chose, autant

qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »⁴⁹. Le conatus est donc une force qui nous fait exister et nous met en mouvement. Mais Lordon ajoute également que selon Spinoza : « exister, c'est désirer, et par conséquent s'activer – s'activer à la poursuite de ses objets de désir »⁵⁰. Le conatus est donc une force inhérente à toute vie humaine, celle qui nous pousse à exister, à désirer et donc, à nous mettre en projet. Ajoutons également que l'être humain pour Spinoza, est entièrement déterminé par le jeu des affects – l'effet triste ou joyeux résultant d'une situation – qui oriente cette énergie désirante. L'individu ne serait donc qu'un *automate passionnel*, né de « l'ordre fortuit des rencontres et des lois de la vie affective au travers desquelles ces rencontres (affections) produisent leurs effets »⁵¹. Cette condition déterminée du sujet est d'ailleurs la raison pour laquelle l'essayiste refuse de parler de *servitude volontaire* car il n'y a, selon lui, aucun consentement à prendre en compte.

La puissance d'agir est bien l'énergie propre de l'individu, ce qui implique que lorsque nous agissons, c'est de nous-même et ce, même si c'est au service d'une cause extérieure. Mais il ne s'agit pas d'un consentement – au sens d'une approbation prononcée par une intériorité librement autodéterminée – puisque cette force de désir, qui certes nous appartient, est orientée par des rencontres et des situations qui échappent à notre autonomie⁵². Alors que dans le chapitre précédent nous donnions l'impression, avec les thèses de Lippmann reprises par Stiegler, que le néolibéralisme était parvenu à faire l'objet d'un consentement actif par les masses, nous apercevons, à l'aide de Lordon, une toute autre dynamique. En vérité, les individus ne consentent pas à se conduire comme des sujets-entreprise et à jouer le jeu de la concurrence. Ils y sont plutôt poussés à travers un dispositif qui crée des opportunités affectives (de tristesse et de joie) venant orienter leur puissance désirante vers des objets spécifiques et ainsi déterminer leurs actions.

C'est donc bien de la servitude passionnelle, condition universelle de l'existence, dont s'est emparé le système capitaliste néolibéral pour conduire les conduites de ses sujets. Lordon parle même de *capture*, ce qui suppose la mise en

⁴⁹ « Spinoza, Partie III, proposition 6 de l'*Ethique* » cité par F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, éd. La Fabrique, 2010, p.16.

⁵⁰ F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, éd. La Fabrique, 2010, p.17.

⁵¹ *Ibid.* p.35.

⁵² *Ibid.* p. 82.

projet des corps au service de quelque chose et qui incite les personnes à « s'activer à la réalisation d'un désir qui n'est primitivement pas le leur »⁵³.

Reste à savoir quels sont les moyens qui ont rendu possible la capture néolibérale de nos puissances d'agir. Au XIX^e siècle, celle-ci se produisait à travers des affects tristes et extrinsèques qui contraignaient le prolétaire à se soumettre au capitalisme. C'est en effet les besoins de sécurité alimentaire (affect de la faim) et de sécurité financière (peur du chômage) qui poussaient le travailleur à vendre sa force de travail. Mais Lordon attire notre attention sur le changement qui s'est opéré entre le XIX^e et le XX^e siècle, période durant laquelle ce sont quasi exclusivement des affects joyeux intrinsèques, suscités d'abord par la consommation élargie, qui sont mobilisés par le capitalisme afin d'enrôler les individus au sein de la condition salariale⁵⁴. A travers le développement de la société marchande, le capitalisme est ainsi parvenu à orienter notre puissance désirante vers des objets de consommation ne pouvant être obtenus que par l'argent. Ceci pousse alors les sujets à toujours travailler plus afin de gagner plus pour, finalement, consommer plus et multiplier ainsi les occasions de joie. La joie procurée par la consommation est donc bien entièrement déterminée par l'obtention du salaire, lequel ne peut se faire qu'à l'issue du travail accompli. C'est de cette façon que Lordon explique que :

« Si les salariés se tiennent au rapport d'enrôlement que leur impose la structure sociale du capitalisme et défèrent à des sommations productives de plus en plus hautes, ça n'est pas seulement sous l'effet de la contrainte et de la violence organisationnelle mais également parce qu'ils y trouvent un certain compte, c'est-à-dire des occasions de joie »⁵⁵.

L'affect de la joie constitue ainsi le moyen principal par lequel le système capitaliste parvient à aligner les désirs de ses sujets avec ce que l'essayiste nomme le *désir-maître*.

L'objectif de cet alignement ou, selon les mots de Lordon, de cette *colinéarisation* n'est autre que de faire des puissances d'agir des enrôlés, le prolongement de la puissance propre du capitalisme⁵⁶. Mais l'alignement total, nous dit l'auteur, n'a pas pu être réalisé au cours de la première moitié du XX^e siècle. L'individu perçoit bien son travail comme un moyen de jouir des joies de la

⁵³ *Ibid.* p.21.

⁵⁴ *Ibid.* pp.75-76.

⁵⁵ *Ibid.* p.48

⁵⁶ *Ibid.* p.56.

consommation mais, il ne le considère pas encore comme une fin en soi. De plus, cet objectif se confrontera à deux évolutions majeures dues à l'essor du néolibéralisme :

« La première réside dans les transformations de la finance qui ont fait émerger le pouvoir actionnarial et dans la dérégulation concurrentielle des marchés de biens et services, l'une et l'autre basculant le rapport de force capital/travail en défaveur du second et à un point tel que le premier se sent autorisé à *tout* demander sans que se dresse devant lui quelque force significative qui pourrait l'en dissuader. [...] La seconde évolution tient plutôt à la transformation des tâches productives où entrent aussi bien les exigences de l'économie de services, notamment relationnelles et dispositionnelles, que les formes de « créativité » requises par des rythmes d'innovation soutenus dont les stratégies de compétitivité font leur arme principale »⁵⁷.

Ces mutations rendent alors nécessaire une colinéarisation parfaite des conatus individuels avec celui du capitalisme néolibéral. Pour faire face aux nouveaux défis liés aux transformations de la finance et des tâches productives, il faut que les sujets investissent toute leur puissance d'agir dans leur travail. Il a donc fallu, selon Lordon, redéfinir objectivement l'activité laborieuse, mais aussi la doter d'un nouvel imaginaire afin qu'elle devienne une source de joie *immédiate*⁵⁸. C'est donc vers le travail comme fin qu'il fallut réorienter les forces désirantes afin qu'il constitue non plus un moyen mais bien une source immédiate d'épanouissement et de réalisation de soi. Pour faire des salariés des *joyeux automobiles*, le néolibéralisme mobilise, dans toutes les sphères de la vie, les affects joyeux intrinsèques du travail et ce, afin de conduire le salarié à agir comme sujet-entreprise dans « l'illusion de l'autodétermination et de la volonté originaire »⁵⁹. Ceci se manifeste, par exemple, par la construction de *vocations* alimentée par le système d'éducation, de formation et d'orientation qui donne l'impression à l'individu que son désir porté vers une quelconque activité (« la vente pour le contact avec les clients » par exemple) résulte de « son choix, de ce qui lui plaît à lui »⁶⁰. On retrouve ainsi le rôle central des pratiques institutionnelles et discursives dont nous avons précédemment discuté, quant à la formation d'une subjectivité adaptée au néolibéralisme. A travers l'école, mais aussi les discours diffusés par l'environnement social, le désir des individus est orienté, dès le plus jeune âge, vers le travail comme mode d'épanouissement. En questionnant déjà très tôt les enfants sur le métier qu'ils souhaiteraient exercer plus

⁵⁷ *Ibid.* p.58.

⁵⁸ *Ibid.* p. 76.

⁵⁹ *Ibid.* p.104

⁶⁰ *Ibid.* p.104

tard ou en prononçant des phrases telles que : « Déjà petite, elle adorait jouer au médecin », « Il est très important de choisir un métier qui nous plaît », « Il a toujours eu un don pour la diplomatie », etc. ; le mythe de la vocation ainsi que le culte de la réalisation de soi par le travail se diffusent, permettant ainsi de mobiliser les conatus dans la recherche de satisfaction par l'activité professionnelle. Les méthodes de coaching déjà évoquées dans le chapitre 1 contribuent également à orienter la puissance d'agir des sujets vers l'activité entrepreneuriale. Ces méthodes accompagnent généralement les clients dans la connaissance d'eux-mêmes ainsi que la découverte de leurs désirs profonds et de leur vocation initiale et ce, en vue d'être plus efficaces dans leur métier, voire même de se réorienter vers une activité plus épanouissante.

Le néolibéralisme a donc bien compris que faire coïncider les affects de la joie (une forme de bonheur donc) avec le travail comme fin, rendait les sujets plus performants, plus efficaces et donc plus compétitifs. Lordon (re)définit ainsi le projet néolibéral comme un projet d'enchantement et de réjouissement des existences individuelles⁶¹. De plus, l'essayiste ne définira pas tellement le pouvoir comme une gouvernementalité par les normes, mais plutôt par les affects :

« Le pouvoir, dans son mode opératoire même, est de l'ordre de la production d'affects et de l'induction par voie d'affects. Conduire les conduites n'est donc rien d'autre qu'un certain art d'affecter ; et gouverner est bien orienter les conatus-vecteurs de désirs dans certaines directions [...] Le pouvoir est l'ensemble des pratiques de la colinéarisation »⁶².

De ce point de vue, c'est donc bien le désir-maître du néolibéralisme qui est d'abord diffusé et ensuite intégré par les sujets qui se réapproprient ce désir comme étant le leur. A partir de là, les assujettis mobilisent d'eux-mêmes leur puissance d'agir et ce, sans aucune réserve puisque c'est précisément leur désir qu'ils tendent à réaliser. Cette mise en mouvement spontanée des sujets au service du néolibéralisme est désignée par Lordon sous le nom de l'*obéissance heureuse*. C'est donc joyeusement que nous nous enchainons à nos désirs qui ne sont finalement que le prolongement de ceux du néolibéralisme. C'est alors qu'on peut parler d'une forme de consentement comme étant la nature vécue d'une servitude passionnelle heureuse alors que la contrainte,

⁶¹ *Ibid.* p.86.

⁶² *Ibidem.*

étant aussi un déterminisme, est vécue comme malheureuse⁶³. Le consentant est donc tout aussi asservi que le contraint mais il l'est joyeusement.

Toujours est-il, que le néolibéralisme n'est pourtant pas parvenu à vider la détermination de notre puissance d'agir des affects tristes et donc, du sentiment de contrainte. Les affects tristes et extrinsèques de la faim et du chômage menacent toujours de refaire surface auprès du conatus et sont d'autant plus dangereux qu'ils peuvent mener à la « rébellion du sujet contre le pliage du dehors »⁶⁴. Nous pourrions également envisager que l'anxiété et le stress constituent des affects tristes intrinsèques qui diminuent la puissance d'agir des sujets en provoquant chez eux des pathologies telles que la dépression, la perversion ou encore, l'érosion de la personnalité⁶⁵. En effet, ces injonctions à la réalisation de soi et à la performance sont tellement fortes, que leur non-satisfaction peut procurer chez le sujet le sentiment d'être un *looser* et d'avoir échoué à mener sa vie comme il était censé la désirer. Il y a donc toujours, au-delà des affects joyeux, un arrière-plan de menaces et de sanctions qui agit aussi sur le conatus⁶⁶. Ces affects viennent alors menacer l'obéissance joyeuse issue de la colinéarisation entre désir-maître du néolibéralisme et désirs des assujettis, poussant ceux-ci à, finalement, détester l'inducteur⁶⁷. Aussi, le processus de colinéarisation est toujours menacé par l'illusion du libre-arbitre qui pousse le sujet à se penser comme seul maître de ses désirs et autonome quant à sa volonté. De cette façon, le travail d'orientation des désirs peut toujours être perçu par les sujets comme une intervention extérieure qui vient s'immiscer dans ses présumés désirs profonds.

Enfin, Lordon attire également notre attention sur le fait que la colinéarisation mène finalement à une forme de domination puisqu'elle fixe les désirs des sujets à un nombre restreint d'objets, en en excluant d'autres⁶⁸. La condition salariale et les hiérarchies professionnelles et sociales délimitent en effet le nombre de choses pouvant faire l'objet de satisfactions par tous et privilégient donc l'accès à quelques privilégiés. De ce point de vue, Lordon redéfinit la domination comme : « l'effet qui

⁶³ *Ibid.* pp.88-89.

⁶⁴ *Ibid.* p.123 ;

⁶⁵ P. DARDOT, C. LAVAL, « La clinique du néosujet », in *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit., pp. 442-452.

⁶⁶ F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, éd. La Fabrique, 2010, p.131.

⁶⁷ *Ibid.* p.123.

⁶⁸ *Ibid.* p. 140.

confère à certains l'aptitude à se réserver des possibilités (de jouissance) et à en écarter les autres »⁶⁹ et il ajoute que « c'est précisément ce déploiement de variété qu'interdit la vie sous le désir-maître, où la condition de dominé produit le rétrécissement du domaine de désir et des occasions de joie »⁷⁰. Dès lors, l'enchantement de l'obéissance est donc un défi constant que doit relever la raison néolibérale mais qui n'est ni sans faille ni sans risque de rébellion des assujettis.

B. Le dispositif jouissance/performance par Christian Laval et Pierre Dardot.

Dans *La nouvelle raison du monde*, Pierre Dardot et Christian Laval soulignent également les impacts provoqués par le passage de l'ancien modèle capitaliste au néolibéralisme, sur la structuration des désirs du sujet. Ils remarquent que le travail tel qu'il était conçu dans le modèle industriel supposait toujours un sacrifice et une certaine perte de soi. Si la consommation illimitée était bien le mode de jouissance principal, il n'en reste pas moins que le travailleur perdait la libre disposition de son temps et de sa force de travail puisqu'ils étaient mis au profit de l'entreprise⁷¹. Mais la force du néolibéralisme réside dans sa capacité à avoir fait du travail « une jouissance de soi par la performance qu'il faut réaliser »⁷². Le néosujet ne subit donc aucune perte de lui-même puisque c'est précisément pour son propre épanouissement qu'il travaille. Dardot et Laval se rapprochent ainsi de l'analyse de Lordon lorsque celui-ci identifie la réalisation de soi par le travail comme une source de désir intrinsèque. Les deux auteurs ajoutent néanmoins l'idée que le néolibéralisme est également parvenu à élargir le concept de jouissance au point qu'il paraît aujourd'hui illimité.

L'illimitation de la jouissance suppose que les désirs des individus soient toujours portés vers un excès, un au-delà de soi. L'idée maîtresse de cette forme d'hédonisme, est que le sujet ne doit donc jamais se contenter du bonheur qu'il a déjà et qu'il doit au contraire viser *le toujours plus*. Par ailleurs, cette quête de l'excès investit la force de désir du néosujet grâce à ce que les deux philosophes nomment le

⁶⁹ *Ibid.* 142.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ P. DARDOT, C. LAVAL, « La clinique du néosujet », in *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit., p. 453.

⁷² *Ibidem.*

dispositif jouissance/performance. Comme nous l'avions déjà souligné dans les chapitres précédents, le défi principal du néolibéralisme a toujours été de rendre le sujet capable de s'adapter continuellement au jeu de la concurrence. Mais qui plus est, il faut que l'individu trouve son compte dans la compétition et qu'il ait donc l'impression qu'il gagne à y jouer. En associant la performance à la jouissance, le néolibéralisme parvient alors à mobiliser les Hommes afin qu'ils donnent toujours le meilleur d'eux-mêmes et qu'ils soient donc compétitifs. En outre, Dardot et Laval mettent en évidence toute la rhétorique sportive qui est mobilisée pour entretenir le rapport entre jouissance et performance :

« Dans le dispositif en question, l'entreprise s'identifie volontiers aux champions, qu'elle sponsorise et dont elle utilise l'image, tandis que le monde du sport, comme on sait, devient un laboratoire du business décomplexé. Les sportifs sont de parfaites incarnations de l'entrepreneur de soi, qui n'hésitent pas un instant à se vendre aux plus offrants sans considération de loyauté et de fidélité. Mais, plus encore, l'entretien de son corps, l'amélioration de soi, la recherche des sensations fortes, la fascination pour l'« extrême », le goût pour les loisirs actifs, le franchissement idéalisé des « limites » indiquent que le modèle sportif ne se réduit pas au spectacle divertissant de « puissants » qui se dévorent entre eux »⁷³.

Dans le vocabulaire de Lordon, on pourrait donc analyser ce dispositif comme un processus de colinéarisation des désirs des subjectivités individuelles sur le désir-maître, via une stimulation qui mobilise les affects intrinsèques de la réussite et la performance. Il s'agit là de mobiliser toute la puissance d'agir des sujets afin qu'ils soient toujours dans l'action. Tel le sportif qui cherche sans cesse à dépasser son score, le sujet-entreprise ne peut s'épanouir que dans l'amélioration constante de ses performances. Il ne doit donc jamais cesser d'être productif s'il veut atteindre ses objectifs. C'est tout un imaginaire qui a donc été façonné autour de l'image du *winner*, ce personnage à qui tout sourit mais qui doit surtout son succès à la sueur de son front. Cette figure contient d'ailleurs en elle une force mobilisatrice sans précédent puisqu'elle donne l'impression que la pleine jouissance de soi est accessible à n'importe qui, pourvu qu'il travaille sur lui-même et soit donc dans l'effort permanent. Vous rêvez de devenir le prochain Bill Gates ? Etudiez, travaillez, améliorez vos compétences, développez votre créativité, optimisez tout votre temps libre et vous y parviendrez. Vous vous sentez mal dans votre corps ? Fixez-vous un *body goal* et ne cessez jamais de travailler sur votre alimentation et votre condition physique pour l'atteindre. Cet imaginaire mobilise d'ailleurs d'autant plus les corps qu'il entretient

⁷³ *Ibid.* p. 435.

une vision de la performance comme étant sans limite puisqu'on peut toujours repousser cette dernière et s'améliorer donc toujours plus. Ce faisant, la performance étant elle-même assimilée à la jouissance, cette dernière se trouve donc elle aussi illimitée.

Mais pour orienter les désirs du néosujet vers cette recherche illimitée de la performance, ce dispositif a dû également s'armer d'un savoir rigoureux quant à la façon dont se constitue une subjectivité humaine. C'est là que Dardot et Laval soulignent le rôle majeur de la psychologie dans le processus de colinéarisation. En effet, c'est grâce à la psychologie qu'une connaissance du sujet, comme être traversé par diverses passions, désirs et intérêts, a pu s'établir scientifiquement. Par ailleurs, c'est une telle connaissance qui a permis de comprendre comment les tensions entre les passions orientent les conduites individuelles. C'est ainsi que les deux auteurs définissent le discours psychologique comme une :

« technologie intellectuelle [qui] a permis de conduire les individus à partir d'un savoir relatif à leur constitution interne. Ce faisant, il a formé des individus qui ont appris à se concevoir comme des êtres psychologiques, à se juger et à se modifier par un travail sur eux-mêmes, en même temps qu'il a donné aux institutions et aux gouvernants des moyens de diriger leurs conduites »⁷⁴.

Comme nous l'avions déjà souligné dans notre analyse des objectifs du néolibéralisme explicitement théorisés par Lippmann, cette rationalité a toujours cherché à s'équiper d'un savoir qui permet de gouverner les individus depuis leur for intérieur.

En croisant le discours psychologique et le discours économique, la raison néolibérale est ainsi parvenue à mobiliser les passions au service de la productivité et de l'activité⁷⁵. Pour ce faire, il est donc demandé aux sujets de porter attention à eux-mêmes, de se connaître eux-mêmes, de chercher à se découvrir. C'est là notamment que le discours autour des vocations intervient, puisqu'il pousse les individus à s'interroger sur leurs passions et centres d'intérêts et à chercher à savoir comment les mettre à profit au sein d'une mission ou plutôt d'une activité qui est véritablement faite pour eux. Ils ne seront néanmoins pas seuls dans cette quête car comme nous l'avions déjà évoqué, toute leur éducation, mais également les méthodes de coachings proposées en entreprise, les accompagneront dans ce processus de réalisation de soi. C'est donc bien cette conjonction entre discours psy et économique qui « a donné

⁷⁴ *Ibid.* p.439.

⁷⁵ *Ibid.* p.440.

naissance à ces techniques de soi visant la performance individuelle par une rationalisation managériale du désir »⁷⁶.

Mais plus important encore, les auteurs mettent en avant la façon dont cette conjonction a fait de la liberté de choix et de la responsabilité, les valeurs maîtresses de cette méthode de gouvernement par les désirs. L'intérêt pour la connaissance de soi et de ses désirs, combiné avec une définition de l'humain comme être rationnel, a conduit à théoriser scientifiquement une certaine idéologie du choix dans laquelle le sujet prend ses décisions de façon autonome et conformément à ses désirs. Ceci a également donné naissance à un des principes fondamentaux de notre société, à savoir que « chacun a le droit de vivre comme il l'entend, de choisir ce qu'il veut, d'obéir aux modes qu'il préfère »⁷⁷. Cette idéologie pousse à considérer le sujet comme étant totalement libre de déterminer la façon dont il va accomplir ses désirs. Mais toute l'ambiguïté de ce précepte est, qu'au sein du néolibéralisme, cette liberté de choix prend toujours la forme d'un impératif de performance⁷⁸. L'individu est donc libre de choisir son mode de réalisation de lui-même, mais il ne peut le faire selon des normes de modération ou de minimalisme. Ses aspirations individuelles doivent, au contraire, toujours viser l'excellence et la performance.

Cette liberté de choix est donc non seulement biaisée mais, qui plus est, elle fait peser toute la responsabilité du succès sur les épaules du néosujet. Puisque ses capacités à choisir sont considérées comme libres et autonomes, le néosujet est finalement perçu comme étant entièrement maître de lui-même. Sa réussite dépendra donc entièrement de la manière dont il parvient à diriger lui-même son âme. Il se considérera alors comme la seule personne à qui il doit sa réussite. Ce même raisonnement s'applique néanmoins à ses échecs, faisant dès lors accroître le sentiment de culpabilité, ce qui augmente les risques de dépression⁷⁹.

Cette liberté/responsabilité de choix dans la façon d'accomplir ses désirs, pousse finalement Dardot et Laval à considérer que pour le néosujet : « obéir à son désir, c'est courir des risques »⁸⁰. L'individu n'a jamais la garantie que les choix qu'il

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibid.* p.441.

⁷⁹ *Ibid.* pp.446-447.

⁸⁰ *Ibid.* p.428.

posera seront bénéfiques à son épanouissement et vit donc dans le risque permanent de perdre sa mise. De plus, étant considéré comme le seul maître de sa réalisation personnelle, le sujet pourra de moins en moins compter sur des mécanismes de solidarité publique et collective pour compenser l'effet des risques qu'il aura encourus⁸¹. Dardot et Laval montrent en effet, que cette individualisation du destin et de la responsabilité a pour effet de dissoudre l'Etat social ainsi que la dimension collective de la vie humaine. Le sujet entreprise devient alors « le sujet du risque [...] et de l'assurance privée »⁸². Si cet impératif de gestion du risque induit de nombreux effets pervers (anxiété, stress, dépression, érosion de la personnalité) quant à l'épanouissement du néosujet, il participe aussi à la stimulation constante des pulsions individuelles qui nous poussent à toujours vouloir être dans l'action et à se dépasser constamment.

Finalement, nous voyons à quel point le dispositif jouissance/performance est fondamentalement ambigu. D'un côté, l'assimilation de la jouissance à la performance implique une force mobilisatrice considérable de la puissance d'agir des sujets. On ne peut nier le caractère positif de ce dispositif qui incite les individus à se considérer comme actifs, libres et autonomes, ce qui les pousse en même temps à devenir acteurs de leur propre vie. Ces injonctions à la réalisation et au dépassement de soi mènent finalement les sujets à augmenter leurs connaissances et leurs capacités. Et cette augmentation de leur capital intellectuel pourrait aller jusqu'à produire un élargissement de leurs capacités critiques sur le monde. Les adages tels que, ne jamais se contenter de ce qui est acquis et repousser sans cesse ses limites, peuvent aussi concerner le savoir dominant et conduire donc le néosujet à le critiquer.

Néanmoins, toute l'ambiguïté du dispositif jouissance/performance réside dans le fait que celui-ci a déterminé ces désirs de performance en vue de les aligner sur les objectifs néolibéraux de la concurrence. Il s'agit donc d'abord et avant tout d'une individuation de la performance afin de faire des sujets-entreprises des êtres compétitifs qui, par leur jouissance illimitée d'eux-mêmes, sont toujours dans l'action et la production. Mais cette jouissance illimitée est, comme nous l'avons vu, accompagnée d'une responsabilité elle aussi illimitée. En cas d'échec de la réalisation

⁸¹ *Ibid.* p. 429

⁸² *Ibidem.* p.429.

de soi, ceci peut finalement mener à la perte totale de soi puisque c'est lui seul que le sujet pourra blâmer. Et cette condamnation de soi est d'autant plus forte que le néolibéralisme fait tout pour masquer le déterminisme et la captation des désirs du néosujet. D'où l'importance cruciale de mettre à nu ce dispositif jouissance/performance et la façon dont il conditionne la puissance d'agir et ce, afin que la liberté du sujet puisse se réaffirmer en pleine conscience des passions qui le déterminent.

Chapitre 3

La responsabilité ambiguë du néosujet : entre prise en charge de soi et irresponsabilité envers le monde.

A. Analyse du rapport entre responsabilité morale et protection des droits individuels

Dans ce troisième chapitre, nous analyserons la contradiction à laquelle aboutit l'éloge de la responsabilité individuelle par le néolibéralisme. Nous verrons d'abord comment celle-ci se présente au néosujet comme un outil d'émancipation et la façon dont on elle est intrinsèquement liée à la protection des droits et libertés individuels. Par la suite, nous rapporterons en revanche les conséquences éthiques induites par cette attention toujours plus rigoureuse autour de la préservation des droits fondamentaux. Nous constaterons, en effet, la prédominance actuelle d'une éthique restreinte à la défense de ces droits qui, si elle engage assidûment la responsabilité des acteurs face à des choix particuliers, les rend néanmoins foncièrement irresponsables envers le monde qui se déploie devant eux.

Comme cela a été mis en évidence dans le chapitre précédent, l'alignement des désirs des néosujets avec les impératifs de performance et de productivité constante, nécessite de considérer une idéologie du choix à travers laquelle l'individu est défini comme être rationnel, libre et autonome. Ceci implique donc une croyance dans les capacités du sujet à faire des choix rationnels et éclairés engageant, dès lors, sa responsabilité. En effet, considérant que chacun soit capable de se prendre en charge et soit libre de mener sa vie comme il lui convient, il revient donc entièrement à l'individu d'assumer la responsabilité de ses choix et des conséquences qui en découlent. Mais plutôt que d'être vécue comme un poids par les néosujets, le néolibéralisme est, au contraire, parvenu à donner à cette responsabilisation une forme libératrice⁸³.

La philosophe Emilie Hache, dans un article intitulé *La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ?*, analyse la manière dont la notion de

⁸³ E. HACHE, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », *Raisons politiques*, 2007/4 (n° 28), p. 49-65.

responsabilité est assimilée dans le néolibéralisme à une connotation positive de prise en charge de soi-même et de pouvoir d'action sur le marché, autrement dit d'une capacité d'*empowerment*⁸⁴. Il s'agit en effet, d'instituer la croyance que chacun d'entre nous est à même de réaliser ses désirs, de pourvoir à ses besoins et d'atteindre ses ambitions. En tant que technique de gouvernementalité, cette conviction influence nos modes de conduites et notre rapport à nous-même. Exercer ses capacités d'*empowerment* revient, pour le sujet-entreprise, à gérer son capital humain de façon autonome et en veillant toujours à le faire fructifier du mieux possible. Bien plus encore, Emilie Hache défend l'idée que la responsabilité néolibérale incite les individus à s'aimer et à se soucier d'eux-mêmes:

« Se comporter de manière responsable du point de vue de la rationalité néolibérale reviendrait à se soucier de soi, au sens d'entretenir un (certain type de) *rapport actif* à soi et à l'ensemble de sa vie. Ce souci de soi se caractériserait principalement par un rapport à soi de *transformation*, de *fabrication* du moins de façon programmatique [...] Il s'agit, par exemple, de procéder à une série d'exercices sur soi – des mises en situation avec des décisions à prendre –, des questionnaires sur les différentes raisons de faire tel ou tel choix, des tests d'auto-évaluation, etc. »⁸⁵.

L'importance accordée au souci de soi-même pousse donc le sujet à se transformer sans cesse et ce à partir de ce que nous avons nommé précédemment des *ascèses de la performance*. Ces techniques permettent au sujet de se tourner vers lui-même, de s'évaluer, de se comparer mais surtout de se rectifier dans le cas où il constaterait son inadaptation. Autrement dit, ces exercices sont une façon de responsabiliser l'individu en lui donnant l'impression qu'il est entièrement maître de son destin.

Par ailleurs, Emilie Hache montre à travers le domaine de la santé, la manière dont cette forme de souci de soi nous pousse à nous tenir comme responsables lorsque nous sommes malades. En distinguant les conduites saines des conduites malsaines, le système médical néolibéral accorde une grande importance au rôle du patient quant à l'avènement de sa maladie. Celle-ci est alors considérée, en partie, comme résultant de mauvaises conduites et de choix déraisonnés de la part du sujet⁸⁶. Il n'est pas rare, en effet, qu'un médecin nous demande nos antécédents lorsque nous sommes atteints d'une pathologie, nous amenant donc à mettre en rapport cette dernière avec nos comportements. Une maladie pulmonaire pourra être associée à du tabagisme, un

⁸⁴ *Ibid.* p.53.

⁸⁵ *Ibid.* p.57

⁸⁶ *Ibid.* p. 56.

trouble cardiaque au manque d'activité physique, un problème gastrique à une mauvaise alimentation. Pour chaque affection, il sera possible d'incomber à l'individu de ne pas s'être assez soucié de lui-même, d'avoir failli à se maîtriser et finalement d'avoir manqué à « son devoir de rester en bonne santé »⁸⁷. Mais si cette responsabilité morale du malade peut d'abord être perçue comme un poids, elle peut en revanche être porteuse d'espoir puisqu'il ne dépend que de l'individu d'avoir ou de retrouver la santé. Etant entièrement responsable de lui-même, le néosujet peut toujours (re)calculer ses choix afin de corriger le tir, de s'améliorer et de maximiser son capital (santé). Cette illusion d'auto-détermination, dans le vocabulaire de Lordon, mobilise donc joyeusement le pouvoir d'action des néosujets qui useront de toutes les techniques adéquates pour se corriger.

De la même façon, la philosophe met en évidence le déplacement de la responsabilité pénale vers la sphère de la moralisation :

« La théorie pénale néolibérale aurait démoralisé le criminel et le délinquant mais pour proposer un nouveau discours moralisant, organisé autour de l'idée de comportement ou de conduite « responsable ». En bref, les criminels et les délinquants ne seraient plus des « anormaux » ou des « monstres » mais des individus comme les autres qui auraient fait un « mauvais calcul »⁸⁸.

Le délinquant n'est ainsi plus considéré comme un déviant mais plutôt comme un individu qui a adopté de mauvaises conduites et qui n'a pas fait les bons choix. De plus en plus de peines visent alors à responsabiliser le criminel, à lui faire comprendre la gravité de ses actes, à les assumer et à travailler sur lui-même afin qu'il ne les perpétue pas. A nouveau, l'importance accordée à la responsabilité individuelle nous pousse à considérer le sujet comme étant entièrement auto-déterminé et capable donc de réviser ses choix en vue de s'améliorer et ainsi devenir la meilleure version de lui-même. Puisque chaque trajectoire personnelle est le résultat de nos conduites et de nos décisions, chacun de nous est dès lors capable d'avoir le pouvoir sur sa vie. C'est donc bien en ce sens que la responsabilité morale dispose d'une force libératrice.

En outre, cette individualisation de la responsabilité morale aboutit corrélativement à une importance croissante accordée aux droits individuels. Puisque chacun est censé se prendre en charge et est libre de faire les choix qui lui permettront de conduire au mieux sa vie, il est plus que jamais crucial d'instaurer un cadre qui

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibid.* p.58.

donne les conditions de cet exercice de la liberté et protège l'intégrité des personnes. Dans la *Tyrannie Des Modes de Vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, le philosophe Mark Hunyadi met en évidence la façon dont le souci de la protection des droits individuels se manifeste aujourd'hui à travers deux grands principes : la résolution symbolique des conflits et l'égal respect. Ce premier principe implique qu'aucun litige ne peut être réglé par la force et doit au contraire, être résolu par la discussion et l'accord des parties prenantes⁸⁹. Le deuxième principe, quant à lui, signifie que personne ne peut être méprisé et écarté de la résolution d'un problème le concernant⁹⁰. Ces deux postulats, qui sont codépendants, reposent évidemment sur une défense d'une individualité libre, autonome et responsable. Ils protègent l'intégrité des personnes en ce sens, qu'ils garantissent à chacun de ne pas être discriminé au sein d'une prise de décisions, de même qu'ils assurent le respect des préférences de chacun⁹¹. C'est bien la conception néolibérale de la responsabilité individuelle qui se trouve au cœur de ces principes puisqu'ils offrent au sujet les conditions d'une expression catégorique et éclairée de leur liberté de choix. Si les individus ont la possibilité de se mouvoir au sein d'un cadre qui garantit la non-interférence et l'absence de contraintes arbitraires au sein de leur prise de décisions, ils sont donc d'autant plus responsables d'assumer leurs choix. En effet, ils ne pourront accuser personne, si ce n'est eux-mêmes, de les avoir contraints à faire un choix qui s'est avéré contraire à leur intérêt.

B. Une éthique hors du monde

Par ailleurs, le philosophe Mark Hunyadi démontre, dans son ouvrage, tout le paradoxe auquel conduit la façon dont ces deux principes promeuvent la protection des droits individuels. Il déclare en effet, que « c'est au moment où les principes éthiques disciplinent comme jamais auparavant tous les actes de notre quotidien que nous subissons l'emprise de modes de vie qui, eux, échappent à tout contrôle éthique ou démocratique »⁹². Nous reviendrons sur le concept de *mode de vie* qui constitue un

⁸⁹ M. HUNYADI, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps.*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014, p.9.

⁹⁰ *Ibid.* p.9.

⁹¹ *Ibid.* p.10.

⁹² *Ibid.* p.7.

élément fondamental de notre analyse du néosujet. Mais concentrons-nous d'abord, sur les effets d'une défense principielle des droits individuels sur l'Éthique.

A première vue, pour le philosophe, le respect et la défense de ces droits n'ont rien de problématique ; bien au contraire, on peut y voir le signe d'un progrès civilisationnel. Mais il met en évidence la manière dont l'obsession de la protection des droits individuels, épouse en vérité la conception libérale de la liberté que Berlin catégorisait de « négative », c'est-à-dire qui vise la non interférence non seulement entre les intérêts privés eux-mêmes mais aussi entre ces mêmes intérêts et ceux de l'Etat. Cette définition dominante de la liberté comme principe de non-interférence a dès lors des conséquences désastreuses pour l'éthique puisqu'elle vise une séparation stricte de la sphère privée et publique, de même qu'une attention résolue pour le respect et la protection des préférences individuelles tant que celles-ci restent compatibles entre elles⁹³. Une telle conception de la liberté et de ses visées mène à ce que l'auteur nomme une *neutralisation éthique du monde*, c'est-à-dire à une éthique minimaliste et acritique qui se limite à la préservation de principes au sein de la sphère privée et qui s'est, pour ainsi dire, retirée du monde, le laissant donc à son libre cours⁹⁴.

Pour illustrer la manière dont cette éthique fonctionne, nous pouvons par exemple citer l'utilisation des cookies sur le net. En effet, chaque fois que nous consultons un site web, il nous est demandé si nous acceptons ces petits fichiers qui stockent nos données pour les utiliser à des fins d'amélioration de navigation mais aussi commerciales. Si le choix de les adopter est entièrement laissé à la responsabilité de l'utilisateur, il est néanmoins stupéfiant de constater que l'accès à l'entièreté du site est parfois conditionné par l'acceptation de ces capteurs de données. Non seulement, le sujet n'aura qu'un choix très restreint quant à sa souscription aux cookies, mais qui plus est, cette application éthique ne lui donne aucun moyen d'évaluer la généralisation de cet usage à l'ensemble des sites web. Cette mise en pratique de la « Petite éthique », comme la nomme Mark Hunyadi, assure bien le respect de nos préférences individuelles dans le cadre d'une situation très particulière mais elle est profondément acritique puisqu'elle nous rend impuissant quant aux possibilités d'évaluer la généralisation du système, laissant pour ainsi dire intact le statu quo. De plus, le

⁹³ *Ibid.* p.29.

⁹⁴ *Ibid.* p.32.

professeur insiste sur le fait que cette *micro-éthique des principes* est omniprésente dans notre société, toujours soucieuse de préserver l'intégrité des sujets et leurs préférences individuelles. Mais cette éthique restreinte, se limitant à la défense de quelques principes particuliers ne peut, dès lors, être que correctrice et non critique⁹⁵.

En outre, le philosophe considère que non seulement, cette éthique de principe neutralise nos capacités d'évaluation du monde mais aussi, de nos *modes de vie* qu'il définit comme ceci :

L'objet « mode de vie » désigne donc l'ensemble des pratiques concrètes qui façonnent effectivement les comportements de chacun en produisant des attentes auxquelles, pour se socialiser, les individus se conforment. Le mode de vie est la face sous laquelle le système se présente aux acteurs, en leur imposant des attentes de comportement déterminées. Il est important de parler ici d'« attentes de comportement » plutôt que de simples comportements : si l'on disait en effet que le système impose des comportements, on aurait là une image déterministe entre un système qui produit des contraintes et des individus qui les subissent. Or ce ne sont pas les individus qui sont déterminés par le système, mais les modes de vie ; et les modes de vie se caractérisent par des attentes de comportement imposées aux individus⁹⁶.

Pour bien comprendre de quoi il s'agit, Mark Hunyadi nous fournit l'exemple de l'utilisation des robots dans notre quotidien. Il nous interpelle sur le fait qu'aujourd'hui, nous sommes habitués à obéir aux nouvelles technologies – à la sonnerie de notre voiture qui nous commande de mettre notre ceinture, à la voix artificielle d'une assistance téléphonique, etc.⁹⁷. De plus, il n'est pas rare que l'on se fasse volontairement assister par des robots dans nos tâches ou *corvées* du quotidien. Le professeur Hunyadi cite, en effet, l'utilisation croissante des aspirateurs robots qui nous débarrassent de cette tâche ingrate que constitue le nettoyage de notre intérieur.

Or, si cette nouvelle technologie nous apparaît comme bien pratique, il attire néanmoins notre attention sur le fait que cet outil n'est éthiquement pas neutre, étant donné que :

« Les outils font partie d'un système [...] et le système façonne les gens qui y sont intégrés, les obligeant à partager les normes et valeurs qui le sous-tendent : rien n'est neutre là-dedans »⁹⁸.

Effectivement, l'assimilation du nettoyage à une corvée constitue bien une norme, en ce que cela participe à la façon dont nous nous rapportons subjectivement à notre environnement proche⁹⁹. Si, d'apparence, l'usage cloisonné de chaque outil

⁹⁵ *Ibid.* p.26.

⁹⁶ *Ibid.* p.44.

⁹⁷ *Ibid.* p.12.

⁹⁸ *Ibid.* p.14.

⁹⁹ *Ibidem.*

technologique nous paraît anodin, nous devons toutefois constater qu'une fois additionnés, ces objets techniques « en viennent à peupler notre quotidien, à modifier et à façonner nos habitudes de comportement et à dessiner un nouveau contexte de vie »¹⁰⁰.

De cette façon, l'addition de toutes les utilisations des nouvelles technologies finit par constituer un système qui va déterminer nos modes de vie. Ce système finit en effet par déterminer des attentes de comportement auxquels les sujets n'ont d'autres choix que de s'y conformer. L'usage des outils technologiques n'est qu'un exemple parmi tant d'autres. Si nous en revenons au néolibéralisme, nous voyons également que plusieurs phénomènes isolés, lorsqu'ils sont cumulés, constituent un système qui gouverne nos modes de conduite. Les techniques de coaching, les méthodes d'(auto)-évaluation de ses performances, la construction de vocation, l'usage des réseaux sociaux comme mise en scène de soi, etc. ; l'addition de tous ces phénomènes participent bien à un système qui attend de l'individu qu'il se comporte en sujet-entreprise – autrement dit qu'il maximise ses potentialités en vue de son auto-réalisation par une activité économique et productive qui le rend compétitif sur le marché. Et tout le paradoxe de cette emprise des modes de vie, réside pour le philosophe Mark Hunyadi, dans le fait que ceux-ci s'imposent aux individus et échappent à toute évaluation éthique alors même que l'éthique des principes est omniprésente et est supposée protéger les droits individuels en assurant la non-imposition de décisions qui contraignent les individus sans leur consentement préalable.

Or, le professeur Hunyadi insiste bien sur le fait que « on choisit aussi peu un mode de vie que la culture dans laquelle on naît¹⁰¹ ». Mais qu'il y a-t-il de plus contraignant que d'être soumis à des modes de vie que nous n'avons délibérément pas choisis ? De la même façon, si nous en revenons à l'idéologie du choix telle qu'elle est considérée par le néolibéralisme, il est contradictoire de tenir le sujet comme responsable et maître des choix qui déterminent sa trajectoire de vie alors même qu'il n'a aucunement la capacité de choisir librement d'adopter le mode de vie néolibéral. On peut dès lors considérer que la neutralisation éthique ait lieu dans ce double sens.

¹⁰⁰ *Ibid.* p.18.

¹⁰¹ *Ibid.* p.47.

D'abord, une neutralisation de l'éthique des principes qui n'a pas pour vocation de se saisir de l'objet « mode de vie » et qui s'est retirée du monde¹⁰². Ensuite, une neutralisation de la responsabilité du néosujet en ce sens qu'il n'est pas maître de la façon dont les modes de vie s'imposent à lui et n'est donc pas en mesure d'assumer le cours du monde.

En revanche, le professeur Hunyadi nous informe quant au fait que cette neutralisation éthique n'implique pas que l'éthique des principes soit axiologiquement neutre. En désertant toute possibilité de critiquer le monde, elle se rend finalement vassale de ce système qui se déploie sans que nous puissions donc éthiquement l'évaluer. Le philosophe défend ainsi l'idée suivante :

« Par la promotion libérale des droits individuels, chacun d'entre nous se trouve aujourd'hui garanti et protégé dans son statut comme sans doute jamais auparavant dans notre civilisation, c'est vrai ; mais l'avènement de l'individu est simultanément la meilleure garantie pour les systèmes instrumentaux – économiques, financiers, technoscientifiques – désormais mondialisés de pouvoir déployer à leur guise des réseaux complexes face auxquels les individus, mais aussi les communautés ou les États, se trouvent politiquement et éthiquement démunis »¹⁰³.

Cela peut donc bien sembler paradoxal que l'éthique des principes aboutisse à une neutralisation éthique du monde alors même qu'elle régit l'ensemble de nos activités ; mais la vérité que nous livre ici le Professeur Hunyadi est qu'il n'y a en réalité aucun paradoxe qui tienne. Cette « Petite éthique » dont fait partie celle des droits individuels n'est autre qu'un rouage du système dont l'objectif est de se « purifier de tout venin critique [en] sécrétant son propre lubrifiant éthique »¹⁰⁴. L'obsession de la protection des droits individuels n'est dès lors qu'une façon de s'assurer que l'individu ait le sentiment que son intégrité soit toujours préservée et qu'il exprime ainsi son adhésion à toutes ces normes et pratiques qui constituent le système¹⁰⁵. Cette éthique doit bien être considérée comme la vassale du système puisqu'elle forge le consentement au statu quo en produisant :

« un réseau tout à la fois solidaire et plastique de règles et de comportements attendus, où chaque petite décision particulière des acteurs consolide le système dans son ensemble »¹⁰⁶.

¹⁰² *Ibid.* p.36.

¹⁰³ *Ibid.* p. 35.

¹⁰⁴ *Ibid.* p.53.

¹⁰⁵ *Ibid.* p.54.

¹⁰⁶ *Ibidem.*

Nous voyons à nouveau très bien la façon dont la figure du néosujet constitue le lieu même du déploiement du néolibéralisme. Ce système a profondément besoin du triomphe de l'individu, c'est-à-dire de la glorification d'une entité libre, autonome et responsable d'elle-même pour pouvoir s'exercer. De la même façon que l'avait pointé Walter Lippmann, les masses sont incapables de s'auto-déterminer et de s'adapter à un monde en constante mutation. Il est donc essentiel de s'appuyer sur des individualités façonnées par une matrice juridique et normative qui leur donne l'illusion d'avoir la maîtrise de leur vie et ce, à travers le recueil permanent de leur consentement au sein de situations particulières qui, lorsqu'elles sont isolées, n'illustrent pas forcément l'esprit du néolibéralisme mais qui, une fois cumulées les unes aux autres, aboutissent néanmoins à l'expression de ce système qui n'est dès lors plus possible de critiquer sérieusement. Comme l'ont démontré Dardot et Laval, il faut bien comprendre le néosujet à travers la mise en rapport de ses conduites avec toute les formes de surveillance et de contrôle qui s'exercent sur lui¹⁰⁷. C'est bien là que la « Petite éthique » joue un rôle prépondérant puisqu'en veillant à la non-interférence sur les libertés individuelles, elle contrôle en même temps que chacun des individus respecte ses principes. Elle est ainsi présente dans tous les aspects de la vie du néosujet en contrôlant qu'il se comporte bien comme tel. Qui plus est, elle contribue au processus de responsabilisation cher au néolibéralisme puisqu'elle le pousse à calculer ses choix en veillant à ce qu'il assume le respect des principes éthiques. Chaque fois que l'individu donne sa signature, coche une case, accepte les conditions générales, etc. l'éthique le rend finalement responsable d'un choix dont il devra assumer les conséquences par la suite.

Cette responsabilité individuelle, comme nous l'avons souligné avec Emilie Hache, est dès lors instrumentalisée pour donner le sentiment au sujet qu'il peut s'émanciper or, ceci est un leurre. Non seulement, il vit sous l'emprise de modes de vie déterminés par un système qui attend de lui qu'il se comporte comme sujet de cette éthique restreinte, mais en outre, cette éthique le déresponsabilise puisqu'elle le dépossède de tous les moyens de critiquer ces modes de vie. Responsable de lui-même mais irresponsable quant aux modes de vie auxquels il doit se conformer, telle est la lourde contradiction avec laquelle le néosujet doit vivre. C'est la raison pour laquelle

¹⁰⁷ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.455.

nous pensons que l'éloge de la responsabilité individuelle par le néolibéralisme est fondamentalement ambigu. Par l'attention que ce système accorde au respect des préférences et des droits individuels, les individus sont de plus en plus responsables de leur choix et de leurs actions. Et en même temps, cette obsession pour le respect d'une éthique restreinte à la sphère privée des droit individuels est symptomatique d'un système qui nous prive de toute capacité critique à son égard et nous rend ainsi irresponsable envers le monde.

Première discussion intermédiaire :

Cette première section avait pour objectif principal de dresser le profil du néosujet et d'analyser la façon dont le néolibéralisme s'exprime et se reproduit à travers lui. Nous avons d'abord mis en avant la volonté explicite des nouveaux libéraux de produire une doctrine renouvelée du libéralisme dont l'objectif était l'institution d'un nouveau savoir-pouvoir qui allait réformer en profondeur l'être humain à travers une subjectivité à proprement néolibérale. Cette refonte du sujet devait dès lors, prendre appui sur les individualités afin de les rendre capables d'une adaptation constante face à un univers capitaliste de plus en plus mondialisé et qui, pour persister, nécessite une extension de la concurrence à toutes les sphères de l'existence. En tant que nouveau régime de vérité qui impose ses propres codes d'interprétation du monde, le néolibéralisme est finalement parvenu à ses fins en instituant ses normes et en remodelant ainsi la subjectivité humaine sous la figure du *sujet-entreprise* ou *néosujet*.

Le *néosujet* est une entité complexe qui est traversée par le savoir néolibéral et qui se gouverne elle-même selon les normes du néolibéralisme. Nous en avons identifiées plusieurs au cours de cette première section, notamment : l'entreprise et la maîtrise de sa propre vie, la réalisation de soi par le travail, la pleine connaissance de soi, l'amélioration permanente de ses potentialités, la glorification de la performance et de l'excès, l'illimitation de la jouissance, la responsabilité de soi, l'attention permanente au respect de ses préférences, droits et libertés individuels. Socialisé par des discours qui décrivent un univers où la concurrence est ce qui régit la totalité de notre existence, le *néosujet* est celui qui a compris qu'il devait sans cesse s'activer, se réinventer, se renouveler s'il voulait survivre dans ce monde. Animé par une énergie de l'excès, le sujet-entreprise est un individu qui connaît ses aspirations ainsi que ses qualités et qui sait les mettre au profit d'une activité entrepreneuriale dans laquelle il s'épanouira. C'est aussi une entité qui ne se contente jamais de ce qu'elle a déjà accompli mais est, au contraire, toujours tournée vers une amélioration constante de soi, voire même vers un au-delà de soi. Qui plus est, le néosujet se rend pleinement responsable de lui-même, il n'est redevable à rien, si ce n'est à sa propre force et sera toujours prompt à assumer ses choix et leurs conséquences. Il se sent maître de sa vie, de son destin et sera toujours attentif à ce que son intégrité, ses droits et ses intérêts soient préservés. Finalement, il s'agit là d'un individu qui se sent profondément

autonome et libre de s'auto-déterminer. C'est d'ailleurs cet encensement de la liberté individuelle qui pousse parfois certains d'entre-nous à estimer que le néosujet est un être ingouvernable qui n'a de compte à rendre à personne puisqu'il semble être le souverain de sa propre vie.

Or, nous avons également démontré au cours de cette section, l'aveuglement total de cette thèse envers tout ce qui détermine le néosujet dans sa relation à lui-même, aux autres et à son environnement, dans la conduite de ses conduites, l'orientation de ses désirs, ses modes de vie et finalement, dans son rapport à l'éthique. D'abord, il y a évidemment l'outillage discursif et institutionnel qui pousse le sujet à se conduire comme une entreprise de soi. Les discours politiques, économiques, scientifiques qui interprètent notre monde sous l'égide de la concurrence, mènent l'individu à se percevoir comme une entité en compétition qui doit se battre pour subsister. Aussi, le discours psychologique, qui met l'accent sur l'importance de connaître ses désirs, ses passions et les tensions qui les accompagnent afin de les apprivoiser, donne le sentiment à l'humain qu'il est capable de se maîtriser et de s'auto-déterminer entièrement. Ensuite, le processus de colinéarisation des désirs du néosujet avec les désirs-maîtres du capitalisme néolibéral a fait de la réalisation de soi par le travail le mode élémentaire d'épanouissement de l'individu. C'est également le dispositif jouissance/performance qui est parvenu à ce que les sujets assimilent le bonheur à l'excès, à l'amélioration infinie de leurs potentialités et de leurs records. S'agissant de l'accent porté sur la responsabilité de soi, celui-ci est déterminé par une idéologie du choix et une conception tronquée de l'auto-détermination et de l'autonomie individuelle. Enfin, nous avons fini par observer la façon dont une éthique restreinte à une défense principielle des droits individuels donne de la substance à un système qui détermine entièrement les modes de vie du néosujet.

Le néosujet est donc bien loin de cette entité libre, indépendante et émancipée dont le système néolibéral fait la promotion. Il s'agit, au contraire, d'un individu qui est sans cesse déterminé, contrôlé et surveillé de sorte que ses modes de fonctionnement coïncident toujours avec la rationalité du néolibéralisme. Ces modes de fonctionnement sont le résultat des normes que nous avons soulignées précédemment et sont entièrement déterminés par les mécanismes décrits ci-dessus. Mais nous défendons ici la thèse selon laquelle, c'est par ces déterminismes que le

néolibéralisme parvient à se reproduire à travers la subjectivité néolibérale et pas tant à travers les modes de fonctionnement du néosujet. Autrement dit, nous pensons que c'est à travers les dispositifs qui déterminent les façons d'agir des néosujets en faisant en sorte que celles-ci coïncident avec la raison néolibérale, que le néolibéralisme parvient à se consolider constamment. Des valeurs telles que le dépassement de soi, le souci de soi ou plutôt, l'attention accordée à soi, la connaissance de soi, la responsabilité de soi peuvent déterminer d'une autre façon les comportements individuels lorsqu'elles sont associées à d'autres logiques que celle de la concurrence. Si le néolibéralisme est donc bien parvenu à la coïncidence de ces principes avec ses propres vérités et nécessités, nous démontrerons néanmoins la façon dont l'individu est autrement déterminé lorsqu'on les associe à d'autres logiques. Ceci sera donc la tâche majeure de notre deuxième section qui, ce faisant, révélera la façon dont nous pouvons prendre appui sur ces ressources pour renouveler les possibles et ainsi subvertir la figure du néosujet (Partie 3).

Deuxième Partie :

Etude approfondie des caractéristiques du sujet néolibéral au regard de logiques différentes

Chapitre 4

Accomplissement et souci de soi. Une reprise néolibérale de deux concepts clefs de la philosophie ancienne

A. Dépassement ou accomplissement de soi : quelles différences ?

Au cours de cette section, nous allons nous intéresser aux conditions d'émergence du modèle de *dépassement de soi* et à sa distinction avec la formule antique d'*accomplissement de soi*. Nous verrons comment cette forme moderne d'existence qui prône l'excès, ne concerne pas seulement le rapport du sujet à lui-même, mais est aussi liée à la manière dont l'individu se rapporte à son environnement. Plus concrètement, nous observerons la manière dont l'individu peut résister au savoir-pouvoir néolibéral en questionnant ses propres façons de se représenter son macrocosme ainsi que lui-même, en prenant pour perspective un autre idéal d'existence : l'accomplissement de soi. Il ne s'agira certainement pas de prôner un retour strict à ce modèle de vie antique, mais bien de percevoir comment le néosujet peut s'inspirer de cette norme afin de prendre de la distance vis-à-vis de l'injonction au dépassement de soi.

Nous avons défini, précédemment, le néosujet comme une subjectivité de l'excès, cherchant à constamment aller au-delà de lui-même et de ses limites. Mais nous avons également mis en évidence le fait que cette valeur accordée au dépassement de soi n'est, au départ, pas nécessairement un objectif intrinsèque à l'individu. En effet, au moment du colloque Lippmann, la préoccupation principale des penseurs néolibéraux est liée aux incapacités des êtres humains à s'adapter naturellement à un environnement dans lequel le progrès est devenu illimité. Ce faisant, il a donc fallu investir la subjectivité humaine de normes et de discours qui affirment et reproduisent l'idée d'un dépassement permanent de soi comme valeur fondamentale de la vie humaine et ce, afin de s'assurer que l'individu puisse continuellement se conformer aux besoins du marché, voire de les anticiper. Ce n'est, dès lors, pas seulement le rapport de l'individu à lui-même qui se trouve transformé par le néolibéralisme, mais aussi son rapport à son environnement, son *être-au-*

monde. Le sujet est, en effet, aujourd'hui amené à se représenter son univers comme le déploiement d'une évolution constante et infinie.

Notre présente section s'attachera justement à démontrer la corrélation qui existe entre la façon dont l'individu envisage son rapport au monde et la façon dont il se rapporte à lui-même. A travers les réflexions de la philosophe Isabelle Queval sur l'origine du dépassement de soi dans le sport, nous allons mettre en évidence le fait que cette valeur, aujourd'hui reprise par le néolibéralisme, trouve ses conditions de possibilités dans un changement radical des manières de se rapporter au monde.

En comparant la représentation antique du monde à sa version moderne, Queval souligne que « la notion de dépassement de soi ne pouvait advenir dans l'univers de pensée antique, marqué par l'idée de finalité naturelle et la représentation d'un monde clos et fini »¹⁰⁸. Il aura fallu, selon elle, attendre le passage de ce monde clos à un univers infini pour qu'apparaisse l'idée que l'humain est capable de réaliser des performances lui permettant de transcender les limites que la nature a fixées pour lui. En retraçant une histoire des idées qui tient compte de cette révolution scientifique, la philosophe note que c'est à partir du XVI^e siècle que s'opère la rupture avec la tradition ancienne :

« Les conceptions du monde changent et avec elles les représentations de l'homme et de sa *praxis*. L'idée d'infini occupe les sciences et permet l'émergence de l'idée de progrès, désormais offerte au nouveau *sujet* cartésien. Les concepts se modifient et avec eux les *valeurs*. De là naît le *dépassement de soi*, notion portée par l'évolution des savoirs et des ambitions humaines, catégorie de l'idée de progrès, trouvant aujourd'hui dans le sport de haut niveau son laboratoire expérimental »¹⁰⁹.

Ce changement ne signifie toutefois pas qu'aucune valeur n'était accordée, durant l'antiquité, à la perfection et aux ambitions humaines. Néanmoins, l'univers antique étant représenté comme clos, circulaire et contenant la terre en son centre, la perfection ne se définira non pas à travers l'infini, mais bien par le fini comme expression de la limite et de l'achevé¹¹⁰.

Dans un tel contexte, Isabelle Queval explique que la seule méthode dont l'humain dispose pour se perfectionner est l'accomplissement de soi, c'est-à-dire, la

¹⁰⁸ I. QUEVAL, « Axes de réflexion pour une lecture philosophique du dépassement de soi dans le sport de haut niveau ». *Science & Motricité*, n° 52 (2004), p.45.

¹⁰⁹ *Ibid.* p.48.

¹¹⁰ *Ibid.* p.50.

réalisation des potentialités qui nous ont été fixées par la nature. Car, en effet, « c'est la nature, c'est-à-dire l'ordre cosmique, qui donne la mesure de ce qui doit être »¹¹¹. Et puisque cette nature est conçue comme ordonnée, limitée, finie et achevée, la philosophe explique qu'il est, dès lors impensable de penser l'émancipation humaine à l'égard de cet ordre. Elle explicite en effet le fait que :

« On ne peut, de ce point de vue, de vue, imaginer l'homme s'émancipant d'un ordre qui le constitue comme tout autre élément physique et lui dicte les voies de son excellence, *intellectuelle* — la contemplation, l'élévation de l'âme —, et *corporelle*, avec au premier titre la santé. Aussi Aristote définit-il l'*arêtê* (excellence) comme une vertu, lui donnant le sens d'une juste mesure et d'une proportion, « un juste milieu relatif à nous » qui requiert une « sagesse », ou encore une « médiété » »¹¹².

L'excès, qui constitue aujourd'hui le noyau de la subjectivité néolibérale, était alors perçu à l'antiquité comme un vice puisque la vertu réside, au contraire, dans la juste mesure et la prudence. L'accomplissement de soi est donc tout l'inverse du dépassement de soi. Il ne s'agit en rien de s'élever au-delà des limites, mais plutôt de prendre la mesure de celles-ci afin de réaliser sa propre fin. De cette façon, l'être humain doit pouvoir se conformer aux dispositions de la nature et n'a, en aucun cas, la prétention de pouvoir la maîtriser en vue de l'excéder.

Par ailleurs, Isabelle Queval, met en évidence le retournement total qu'opère la modernité sur ce raisonnement. Au moment où l'univers se décloisonne et où émergent les concepts d'infini et de progrès, il est alors permis à l'être humain de s'arracher à la providence naturelle. Elle met, notamment, en évidence le fait que :

« Autrefois pourvoyeuse d'ordre, la nature est à présent convoquée devant les mathématiciens et physiciens pour être appréhendée comme un simple mécanisme. « Se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », tel est le credo cartésien qui marque l'entrée dans la Modernité scientifique, et place la pensée humaine, comme la technique, en position de conquête. Dépris de son insertion finalisée dans le monde antique, arc-bouté sur l'idée nouvellement possible d'un univers infini qui rend du coup concevable l'idée de progrès, l'homme devient « mesure de toutes chose » et s'appuie sur les sciences pour conquérir le monde »¹¹³.

Concevant la nature comme quelque chose à laquelle il peut appliquer ses propres lois et qu'il peut conquérir, l'être humain se rapporte alors aussi à lui-même comme un objet à inventer. Il devient ainsi non seulement, le technicien du monde qui l'entoure

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibid.* p.51.

¹¹³ *Ibid.* p.54.

mais aussi de son propre destin qui se trouve, par ailleurs, dépourvu des limites *à priori* que posaient autrefois le *Kósmos*¹¹⁴. Ce n'est que dans un tel contexte que la notion de dépassement de soi a pu s'affirmer comme une valeur existentielle fondamentale. Et ce n'est que, dès lors que le sujet moderne a pu se définir comme « l'homme prométhéen, évoluant dans un *no limits* de ses actes et ambitions »¹¹⁵.

Cette analyse historique proposée par Isabelle Queval ne doit en aucun cas être perçue comme un appel à un retour de la vertu antique prônant l'accomplissement de sa nature dans le respect de la limite et de la juste mesure. Ceci aurait des conséquences désastreuses sur la liberté humaine – n'oublions pas en effet, que les sociétés antiques sont des sociétés d'esclavage au sein desquelles il n'est pas envisageable de s'émanciper par soi-même de sa condition de naissance.

Toutefois, elle s'avère pertinente pour plusieurs raisons. D'abord, elle nous permet d'entrevoir la façon dont notre rapport au monde modifie notre rapport à nous-même. Si aujourd'hui, notre subjectivité est celle de l'excès qui peut toujours se transcender, c'est bien en raison d'une conception de notre univers comme étant lui-même infini ainsi que de notre environnement comme soumis à une évolution illimitée à laquelle il faut s'adapter en permanence. Mais le rapport au monde des grecs antiques, s'il apparaît aujourd'hui comme scientifiquement inadéquat, nous permet néanmoins de prendre nos distances avec une considération contemporaine : celle d'une nature soumise à la conquête et à la maîtrise humaine. En effet, la crise climatique nous conscientise de plus en plus sur le caractère limité de la nature et de ses ressources. Dès lors, il est tout à fait probable qu'un tel changement dans notre façon de nous rapporter à la nature puisse induire une modification de notre rapport à nous-même. En ne se considérant plus comme « maître et possesseur de la nature » mais comme membre à part entière de cette totalité qui n'est pas inépuisable, le sujet peut alors également se questionner quant à ses propres limites.

De plus, l'historicité du concept de dépassement de soi qui est esquissé par Queval nous permet d'engager une réflexion sur la distinction entre le « bien » et le « mieux ». C'est d'ailleurs ce questionnement qu'elle convoque au moment de sa critique de la vision contemporaine du sport de haut niveau et de ses effets sur le

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibid.* p.57.

dopage¹¹⁶. Alors que l'accomplissement de soi mène l'individu à poursuivre son bien, le dépassement de soi, au contraire, incite le néosujet à viser continuellement le mieux. Or, cette quête illimitée du mieux n'est pas sans conséquence sur la santé mentale de ce dernier qui, assailli par le « culte de la performance », est de plus en plus sujet à des périodes de burn-out et de dépression. Dès lors, la sagesse de l'accomplissement de soi qui vise la réalisation de ses propres potentialités tout en tenant compte de ses limites, peut servir d'inspiration au néosujet pour se détacher de l'idée selon laquelle la réalisation de soi passe par le dépassement illimité de ses capacités. Alors que l'adage selon lequel il ne faut jamais se contenter de ce qu'on a déjà accompli pour viser toujours plus, mène à une poursuite du bonheur qui est inatteignable ; le néosujet peut finalement s'appuyer sur l'éloge antique de l'accomplissement de soi pour comprendre que viser le « bien » vaut peut-être mieux pour son bien-être que de viser le « mieux ».

B. Le souci de soi comme ouverture vers les contre-conduites

Nous allons désormais continuer de puiser dans la philosophie antique en analysant ce que Michel Foucault nomme le *souci de soi*. Cette notion recouvrait un ensemble de techniques à travers lesquelles les sujets de l'antiquité se rapportaient à eux-mêmes mais également, travaillaient sur eux-mêmes. Par ailleurs, nous verrons que ces techniques n'étaient finalement pas tellement éloignées de celles qui sont aujourd'hui mobilisées par le néosujet. Il faudra néanmoins bien prendre garde à toutes comparaisons hâtives puisque, comme nous l'observerons, ces méthodes visaient tout autre chose que la reproduction de l'ordre dominant, de même qu'elles étaient relatives à une toute autre manière de concevoir l'humain dans son rapport à lui-même, au monde et aux autres. Finalement, nous étudierons comment le néosujet peut prendre appui sur ces ressources d'apparence familière pour entrevoir d'autres formes de relation à lui-même, aux autres et au monde.

Au regard de nos précédentes analyses, il pourrait être tentant d'assimiler la subjectivité néolibérale à une forme contemporaine du *souci de soi*. D'abord, Pierre Dardot et Christian Laval considèrent explicitement l'*entreprise de soi* comme une forme de subjectivité qui se forge à partir d'un véritable travail sur soi, lequel s'appuie

¹¹⁶ *Ibid.* pp.58-80.

sur des *ascèses de la performance* poussant l'individu à sans cesse se perfectionner et ce, en vue d'accroître son capital individuel. Ensuite, la philosophe Emilie Hache défend la thèse selon laquelle la rationalité néolibérale implique une forme de souci de soi, en ce sens qu'elle demande « d'entretenir un (certain type) de rapport actif à soi et à l'ensemble de sa vie »¹¹⁷. En effet, les penseurs néolibéraux avaient, dès le colloque Lippmann, bien assimilé la thèse selon laquelle l'individu ne peut pas être considéré comme une entité pure pourvue d'une intériorité propre et qui serait constituée par des intérêts à priori. Au contraire, ils définissent l'individu comme un sujet, c'est-à-dire comme produit des discours de son époque. Le discours du néolibéralisme sur l'individu s'étant déployé autour de la figure de l'*Entreprise de soi*, il aura donc fallu instituer des techniques par lesquelles le néosujet se rapportera à lui-même selon le modèle de l'entreprise. A travers des ascèses de la performance, telles que le coaching pour apprendre à mieux se connaître, l'évaluation de ses actions, la maîtrise de son stress et de ses émotions, le sujet est rendu capable de s'adapter à sa réalité ainsi que de donner toujours le meilleur de lui-même et ce, même dans les situations les plus difficiles¹¹⁸.

Ces techniques ne sont pas sans rappeler certains exercices de la sagesse antique décrits par Foucault dans le tome III de *Histoire de la sexualité* ainsi que lors de sa conférence prononcée à Berkeley le 12 avril 1983 sur la *Culture de soi*. Mais comme le soulignent Dardot et Laval, la différence fondamentale entre cette culture de soi antique et l'entreprise de soi réside dans le fait que cette dernière implique l'identification totale du sujet à la figure de l'entreprise alors que la première vise une distance éthique à soi-même et donc à l'égard de tout rôle social¹¹⁹. Tenant compte de cette distinction, nous souhaitons, dès lors, revenir sur l'analyse foucauldienne de la culture de soi afin d'explicitier la façon dont le néosujet peut prendre appui sur des techniques avec lesquelles il est familier et ce, afin de prendre de la distance avec l'éthique néolibérale de l'entreprise.

Vers la fin de sa vie, Foucault se détache quelque peu d'une théorie critique qui cherche à mettre en lumière les stratégies de pouvoir et ce, afin de s'interroger sur

¹¹⁷ E. HACHE, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », op.cit., p.57.

¹¹⁸ P. DARDOT, C. LAVAL,, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit., p.420.

¹¹⁹ *Ibidem*.

les stratégies de contre-pouvoir par lesquelles les individus s'inventent et résistent¹²⁰. Ce faisant, Foucault va s'intéresser à ce qu'il nomme les *esthétiques de l'existence*, telles qu'elles étaient construites par la pensée antique et par lesquelles les humains parvenaient à se gouverner eux-mêmes selon des modalités qui échappaient aux rapports de pouvoir. Foucault verra dans ces arts antiques de l'existence, des manières créatives de se rapporter à soi et aux autres qui contiennent de véritables forces de résistance. Pour comprendre la puissance des arts de vivre antique, il nous faut revenir sur un célèbre impératif dont la formulation est la suivante : *epimeleisthai heautou*, prends soin de toi-même¹²¹. Ce principe, selon Foucault, va bien au-delà de la formule socratique plus connue *gnôthi seauton*, en ce sens qu'il ne s'agit pas seulement d'une connaissance de soi ou d'une attention portée vers soi, mais bien d'un travail permanent sur soi, faisant appel à un certain type de responsabilité et de préoccupation à l'égard de soi¹²². Foucault concentrera ses analyses sur le souci de soi, notamment autour de l'attitude stoïcienne et à la façon dont elle permet effectivement de devenir souverain de soi-même. Puisque le stoïcisme défend une conception providentielle de la nature sur laquelle l'humain n'a aucune emprise, la sagesse consistera à prendre soin de l'âme et à en maîtriser les tumultes afin de vivre en harmonie avec l'ordre cosmique. De cette façon, l'éthique stoïcienne vise la maîtrise de son attitude intérieure afin de faire face au destin et de l'accepter tel qu'il se présente.

L'une des techniques qui attirera pleinement l'attention de Foucault est l'écriture personnelle. A travers la rédaction de lettres et la tenue de carnets personnels appelés *hupomnêmata*, les philosophes stoïciens ont fait du soi un champ d'observation. L'usage des carnets servait, par exemple, à noter son emploi du temps quotidien, ses rêves, les thèmes des prochaines méditations, ses lectures, ses conversations etc.¹²³ L'objectif d'une telle pratique était l'entretien d'un rapport critique à soi qui devait permettre à l'individu de se débarrasser de toutes les mauvaises habitudes et de guérir l'âme des passions et erreurs nées d'opinions fausses¹²⁴.

¹²⁰ S. GARNIEL, *Michel Foucault, un philosophe des attitudes*, Rennes, édit. Apogée, 2021, p.62.

¹²¹ M. FOUCAULT, *La culture de soi*, Paris, édit. VRIN, 2015, p.90.

¹²² *Ibid.* p.154.

¹²³ *Ibid.* p.96.

¹²⁴ *Ibid.* pp.93-94.

Cette ascèse stoïcienne peut faire écho à une pratique popularisée aujourd'hui par le développement personnel qui consiste à tenir un carnet – parfois appelé *bullet journal* – dans lequel on est invité à inscrire les différents objectifs que l'on se fixe pour notre prochaine journée, semaine ou année, notre emploi du temps et notre *to-do list*. C'est aussi un carnet dans lequel nous faisons le point sur nos aspirations en faisant, par exemple, la liste de nos prochaines lectures, de nos futurs voyages. On peut également décrire la vie que nous souhaiterions avoir dans les dix prochaines années, les habitudes que nous voudrions systématisées et au contraire, celles dont nous voudrions nous débarrasser. Enfin, d'autres rubriques nous invitent à faire le bilan de nos journées, semaines, mois, années. Tout comme les *hupomnêmata* stoïciens, ces journaux personnels sont des invitations à faire une sorte de retour à soi et ce, dans un rapport intime et permanent. Par ailleurs, l'écriture de ses plannings, objectifs et aspirations permet à l'individu de faire un travail constant sur lui-même et de veiller à la maîtrise de sa vie intérieure, ce qui lui permettra de développer une meilleure agentivité. Il s'agit donc d'une certaine forme de souci de soi dont l'objectif est de s'affranchir de toutes les considérations qui entravent notre pouvoir d'action et nos capacités à exercer un type de souveraineté sur soi.

Néanmoins, il ne faudrait pas pousser trop loin cette comparaison entre les *bullet carnets* et les *hupomnêmata*. Ces derniers s'inscrivent en effet, dans un rapport au monde qui est totalement différent du nôtre. Pour rappel, les stoïciens ont une conception de la nature comme formant un tout achevé et harmonieux dans lequel se déploie un destin auquel personne n'échappe. Le souci de soi stoïcien a donc pour but de permettre à l'humain de prendre une certaine distance éthique à l'égard de soi et ce, en vue de s'investir harmonieusement dans un monde fini au sein duquel il s'agit d'accepter la fortune. Une telle conception achevée et organisée de la nature mène également les stoïciens à concevoir la vie comme étant elle-même finie. Dès lors, la manière stoïcienne de vivre sa vie passera par une intériorisation de la mort ou, autrement dit, l'achèvement. Foucault explicite cette conception de la vie en citant Sénèque lors d'un débat au département d'Histoire de Berkeley :

« Vous devez vivre chaque jour comme si c'était une année, et vous devez aussi vivre chaque jour comme si c'était votre propre vie. Et chaque matin, vous devez vous considérer comme

un enfant, et savoir que le soir sera votre vieillesse, et vous devez être prêt à mourir à la fin du jour »¹²⁵.

Et il ajoute : « C'est une façon de regarder votre vie comme si elle était pleinement achevée »¹²⁶. L'attitude stoïcienne consiste donc à rendre compte de la nature finie du monde et de la vie. Dès lors, le sage est amené à travailler sur lui-même afin qu'il parvienne à tenir compte de sa condition limitée et de l'absence d'emprise qu'il a sur le cours des événements mondains.

Au contraire, notre éthique néolibérale contemporaine s'appuie, rappelons-le, sur une subjectivité de l'excès. Notre rapport au monde se fait à partir de l'idée d'infini et de progrès, impliquant une conception de l'individu comme pouvant toujours se dépasser, c'est-à-dire comme étant capable d'aller au-delà de lui-même. Mais comme nous l'avions précédemment remarqué, ce qui marque une distinction fondamentale entre l'antiquité et notre période actuelle est le passage d'un monde clos à un univers infini¹²⁷. Ce nouveau rapport au monde a favorisé l'émergence de cette ultra-subjectivation que décrivent Dardot et Laval et qui se distingue de la culture de soi antique puisqu'il ne vise non pas « un état ultime et stable de possession de soi, mais un au-delà de soi toujours repoussé et qui est, de plus, constitutionnellement ordonné dans son régime même, à la logique de l'entreprise »¹²⁸.

C'est bien pour cette raison que la pratique contemporaine de l'écriture à travers la tenue d'un *bullet journal* doit être considérée comme une ascèse de la performance et non pas, comme une pure réactivation des *hupomnêmata*. Si ces deux techniques nous conduisent toutes deux à réaliser un travail sur soi, l'objectif du *bullet journal* est de nous rendre plus productifs et ce, en exerçant une maîtrise sur les moindres aspects de nos vies. A travers cette technique, le néosujet a désormais la possibilité d'optimiser chaque partie de son emploi du temps mais aussi toutes ses activités, ses aspirations et habitudes quotidiennes et ce, afin qu'il devienne la meilleure version de lui-même. Le sujet jouit ainsi de lui-même, non pas pour trouver la satisfaction de son désir en lui-même, comme c'est le cas dans l'éthique

¹²⁵ *Ibid.* p.138.

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ Cette expression est empruntée à A. KOYRÉ, *Du monde clos, à l'univers infini*, Paris, édit. Gallimard, 1972.

¹²⁸ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.437.

stoïcienne¹²⁹, mais bien en vue de réaliser la performance et de parvenir à aller au-delà de soi.

En outre, cette pratique entretient l'idée que le sujet est entièrement maître de son destin et qu'il peut influencer sur le cours des événements. A l'inverse, les ascèses stoïciennes telles que les *hupomnêmata* permettent plutôt à l'humain de travailler sur les aspects de sa vie qu'il peut effectivement maîtriser – affects, jugements, actions – et à prendre ses distances à l'égard de ce qui lui échappe, ce qui est du ressort de la fortune. Enfin, une différence fondamentale entre les deux techniques réside dans le fait que les carnets stoïciens s'inscrivent dans une culture de soi indépendante alors que le *bullet journal* est le reflet d'un souci de soi intégré au dispositif néolibéral qui impose aux sujets un travail permanent sur eux-mêmes en vue d'augmenter leur capital individuel. Pour expliciter cette différence, nous pouvons à nouveau citer Foucault lorsqu'il compare le modèle antique du souci de soi à sa forme chrétienne :

« Ce travail sur soi, avec ses conséquences quant à l'austérité même de la vie, il n'est pas imposé aux individus, ni par une loi civile, ni par des obligations religieuses : c'est un choix d'existence. Les gens choisissent, décident par eux-mêmes de s'occuper de même : une sorte de choix d'existence, de mode de vie, qu'ils s'imposent à eux-mêmes. Et ils s'imposent cela à eux-mêmes en fonction de quoi ? Non pas pour sauver leur âme, et parvenir à la vie éternelle après leur mort, puisqu'ils n'y croient pas. Ils font ça uniquement pour faire de leur propre vie une œuvre d'art »¹³⁰.

Aujourd'hui, en empruntant les mots de Foucault, on pourrait affirmer que si les anciens avaient décidé par eux-mêmes de s'occuper d'eux-mêmes, ce n'étaient non pas pour devenir entrepreneur d'eux-mêmes, pour parvenir à se dépasser eux-mêmes, mais uniquement pour faire de leur propre vie une œuvre d'art.

Dès lors, si le souci de soi antique et l'entreprise de soi sont deux formes de culture de soi qui ne se ressemblent que très superficiellement, quel est l'intérêt de cette tentative de mise en rapport pour notre recherche ? Pour le comprendre, il nous faut revenir sur cette expression utilisée par Michel Foucault : *faire de sa propre vie une œuvre d'art*. Si le philosophe utilise cette expression, c'est bien parce qu'il voit dans la culture de soi antique une certaine esthétique de l'existence par laquelle les individus, sous l'antiquité, créaient leurs propres modes de vie et transformaient, à leur

¹²⁹ M. FOUCAULT, *La culture de soi*, op.cit., p.93.

¹³⁰ *Ibid.* p.154.

manière, les rapports de pouvoir¹³¹. Effectivement, les différentes ascèses que les stoïciens choisissent de s'appliquer à eux-mêmes et qui visent le travail sur soi, leur permettent de prendre de la distance par rapport à la doctrine populaire et aux fausses croyances véhiculées par la foule. De cette façon, s'occuper de soi-même revient aussi à examiner quelles sont les valeurs qu'il convient d'appliquer à sa vie. Alors que l'attention à soi et le travail sur soi, tels qu'ils sont mobilisés par le sujet-entreprise, autorisent une reproduction du néolibéralisme, la culture de soi antique, s'étant affranchie de toute structure d'autorité et de discipline permet, au contraire, une prise de distance à l'égard des rapports de pouvoir rendant possible une forme de résistance. Foucault fait ainsi de la culture de soi antique une matrice à partir de laquelle les individus se rapportent à eux-mêmes et s'inventent eux-mêmes selon des modalités qui ne dépendent d'aucun système de savoir-pouvoir.

En outre, le souci de soi dispose d'une force de transformation des rapports de pouvoir d'autant plus forte qu'il n'est pas qu'un précepte purement égocentrique par lequel l'individu se tourne exclusivement vers lui-même. En s'occupant de soi et en choisissant les valeurs qu'il veut s'appliquer, le sage transforme, non seulement sa façon de se rapporter à lui-même, mais aussi aux autres. Frédéric Gros, dans un article intitulé *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, explicite parfaitement toute la portée sociale du souci de soi :

« La thèse de Foucault consiste donc à dire que se soucier de soi ne veut surtout pas dire s'occuper exclusivement de soi, prendre soi-même comme unique champ d'activités au détriment d'autres activités sociales ou politiques. Se soucier de soi ne signifie pas ne pas se soucier des autres, mais se soucier *autrement* des autres. Cela ne signifie pas cesser toute activité, mais exercer autrement les activités publiques »¹³².

Il ne s'agit donc pas seulement d'un principe par lequel l'individu s'invente lui-même. C'est aussi un motif à partir duquel les humains orientent autrement leurs activités publiques et leurs conduites à l'égard d'autrui.

Ce faisant, le souci de soi leur donne les moyens de concevoir de nouvelles formes d'éthique. Foucault, à travers son analyse du souci de soi, n'appelle cependant aucunement à un retour à la culture de soi gréco-romaine. Mais il veut nous faire comprendre qu'il est possible, en s'interrogeant sur notre rapport à nous-même et aux

¹³¹ S. GARNIEL, *Michel Foucault, un philosophe des attitudes*, op.cit., pp.66-71.

¹³² F. GROS, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault ». *Archives de Philosophie* 65, n° 2 (2002): 229-37.

autres, de distordre l'éthique à laquelle le savoir-pouvoir dominant nous soumet. Il explique en effet :

« Le problème n'est pas du tout de revenir à cette éthique gréco-romaine, puisqu'une partie de la nôtre en vient. Mais nous savons qu'il est possible de faire une recherche en éthique, de bâtir une nouvelle éthique, de faire place à ce que je devrais appeler l'imagination éthique, sans aucune référence à la religion, à la loi et à la science. Et c'est pour cette raison, je crois, que c'est analyse de l'éthique gréco-romaine en tant qu'esthétique de l'existence peut avoir de l'intérêt »¹³³.

La culture de soi nous invite donc à faire preuve de problématisation éthique, impliquant le questionnement de soi, de sa relation à soi et aux autres¹³⁴. Elle nous initie donc bien à des méthodes qui nous permettent de devenir véritablement créateurs de nos modes de vie dont on a vu, avec les analyses de Mark Hunyadi, qu'ils échappaient au consentement des sujets de la *Petite éthique*.

Pour en revenir à notre *bullet journal*, on comprend qu'il est alors possible d'en faire un outil qui nous permet de problématiser l'éthique néolibérale. Plutôt que d'utiliser ce carnet en vue d'augmenter sa productivité, le néosujet peut en faire usage afin de critiquer ce modèle de l'entreprise par lequel il se rapporte à lui-même et aux autres. Plutôt que des rubriques qui poussent au dépassement de soi avec une série d'objectifs à se fixer sur les prochains mois et années, nous pourrions inventer des catégories dans lesquelles le sujet est amené à décrire les raisons pour lesquelles il se force à devoir être toujours plus productif et performant. On pourrait également y trouver des questions qui portent sur nos relations sociales et nos façons de concevoir autrui. Il s'agirait, dès lors, d'inviter le néosujet à critiquer son rapport à autrui, qui est actuellement perçu soit comme un simple instrument par lequel il peut augmenter son capital individuel, soit comme un concurrent à écraser. Par ce travail d'écriture à travers lequel le sujet se soucie de lui-même, il est ainsi possible de mettre les valeurs néolibérales en tension avec d'autres valeurs telles que la tempérance, l'oisiveté, la solidarité, la sollicitude, etc.

Dès lors, les individus seront plus à même de repérer les virtualités de changement dans leurs conduites afin de résister à ce gouvernement d'eux-mêmes et des autres selon le modèle de l'entreprise. Si chacun, ou du moins la majorité d'entre nous, faisait preuve d'une telle distance éthique à l'égard du rôle social que le

¹³³ M. FOUCAULT, *La culture de soi*, op.cit., p.143.

¹³⁴ S. GARNIEL, *Michel Foucault, un philosophe des attitudes*, op.cit.,p.71.

néolibéralisme nous pousse à jouer, il serait alors, en effet, possible de se réapproprier nos modes de vie et de les transformer collectivement.

Chapitre 5

La connaissance de soi comme manière de résister.

A. « Connais-toi, toi-même ».

Dans le chapitre précédent, nous avons explicité longuement l'analyse foucaldienne de la formule : *epimeleisthai heautou*. Si ce précepte se rapproche fortement du célèbre *gnôthi seauton*, Michel Foucault perçoit, toutefois dans l'Histoire de la philosophie, une occultation du souci de soi au profit de la connaissance de soi, alors même que ce premier recouvre beaucoup plus de paramètres que le second. Nonobstant, nous voudrions désormais analyser plus profondément l'aphorisme « Connais-toi, toi-même » afin de démontrer la façon dont il peut, tout comme les ascèses du souci de soi, constituer pour le néosujet une pratique familière – puisque reprise par le néolibéralisme – qui lui permettra de subvertir la rationalité néolibérale. Dès lors, commençons par expliciter la connotation néolibérale de « *gnôthi seauton* » pour ensuite revenir sur l'origine de cette formule et sa compréhension originarie.

Lorsque nous avons analysé l'essai *Capitalisme, désir et servitude* de Frédéric Lordon, nous avons mis en évidence une croyance formée par le capitalisme néolibéral, celle de *vocation*. Ce mythe entretient, en effet, l'idée que chacun d'entre nous serait destiné à s'épanouir au sein d'un domaine professionnel spécifique pour lequel nous disposerions de prédispositions innées. Dès l'enfance, nous sommes ainsi poussés vers l'éveil de nos passions, lesquelles seront ensuite mises à profit dans le cadre de notre vie professionnelle. Mais pour garantir l'épanouissement de l'individu au sein d'une vocation, il faut avant tout qu'il apprenne à se connaître. Il doit, en effet, parvenir à déchiffrer ses goûts, ses qualités, ses défauts, ses forces et faiblesses et ce, afin de s'orienter le mieux possible vers un métier dans lequel il se sentira gratifié. Les institutions néolibérales s'appuient alors sur des méthodes de testing par lesquelles les sujets peuvent apprendre à mieux se connaître. A l'école, les élèves sont très vite soumis à des tests d'orientation, lesquels les aideront à choisir leurs options scolaires ainsi que le domaine de leurs études supérieures. Les entreprises utilisent, elles-aussi, des tests de personnalité afin de sélectionner les employés dont les désirs et passions correspondent le mieux avec les leurs. Enfin, le coaching s'appuie également sur une

série de tests et d'exercices qui visent la connaissance de soi à des fins d'épanouissement personnel.

Ces méthodes s'inscrivent, comme le rappellent Dardot et Laval, dans des « savoirs psychologiques possédant un lexique spécial, des auteurs de référence, des méthodologies particulières, des modes d'argumentation d'allure empirique et rationnelle »¹³⁵. Ces savoirs psychologiques partent du postulat de l'existence d'un moi pourvu de désirs profonds et dont il s'agirait de déterrer, libérer la réalité cachée¹³⁶. Or, nos précédentes analyses des thèses de Foucault, mais aussi de Dardot, Laval et Lordon, nous ont bien démontré que l'individu devait plutôt être considéré comme un soi qui est corrélatif de technologies et de dispositifs qui déterminent sa façon de se rapporter à lui-même et aux autres, de même qu'ils définissent ses désirs et orientent ses affects. La connaissance de soi que vise le néolibéralisme ne serait alors rien de plus qu'une méthode qui donne l'illusion au néosujet qu'il est doté d'une entité psychique pure et authentique qu'il s'agirait de découvrir alors même que cette intériorité est déjà, d'emblée, investie par la raison néolibérale.

Les analyses foucaldiennes de la formule « prend soin de toi-même », par ailleurs toujours en relation avec celle de « connais-toi, toi-même », nous ont néanmoins démontré les potentialités de problématisation éthique et de résistance présentes dans la pensée antique. Puisque la connaissance de soi constitue, elle-aussi, un exercice fondamental de la sagesse antique, voyons désormais comment sa compréhension originaire peut nous permettre de prendre une certaine distance vis-à-vis des valeurs néolibérales. La maxime « connais-toi, toi-même », bien que souvent attribuée à Socrate, trouve son origine en tant qu'inscription sur le temple de Delphes. Le philosophe Fulcran Teisserenc rappelle d'ailleurs, le caractère religieux de cette formule qui n'avait alors, aucune signification psychologique :

« Il ne s'agissait pas de se livrer à une introspection pour examiner quels étaient nos sentiments, nos émotions, nos dispositions internes, nos croyances... Elle invitait chacun à identifier sa condition, sa place dans le monde, entre les bêtes et les dieux. Le but était de préciser pour soi-même à quoi le destin nous portait, afin de ne pas chercher à sortir de ce rôle que les dieux ou la nature avaient fixé pour nous »¹³⁷.

¹³⁵ P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op.cit. p.420.

¹³⁶ M. FOUCAULT, *La culture de soi*, op.cit., p.98.

¹³⁷ F. TEISSERENC, « Les avatars du « Connais-toi toi-même » ». *Sciences Humaines* 339, n° 8 (28 octobre 2021), p.34.

S'il peut être tentant d'assimiler destin et vocation, il ne faut néanmoins pas se méprendre quant à la signification de cette citation.

Définir, pour soi-même, ce que le destin nous confère ne signifie en rien qu'il faille chercher à découvrir quelles sont ses dispositions internes afin de réaliser une quelconque vocation. Il s'agit seulement, à l'époque de la Grèce archaïque de « prendre la mesure de ce que nous sommes et de s'y tenir »¹³⁸, c'est-à-dire d'accepter sa condition mortelle. De ce point de vue, la maxime « connais-toi, toi-même », invite les êtres humains à ne pas tomber dans les pièges de l'excès en cherchant à se prendre pour des dieux. La connaissance de soi est donc un appel à la connaissance de ses limites. Contrairement à la portée de la connaissance néolibérale de soi dont l'objectif est une identification de ses désirs et capacités en vue de maximiser tout leur potentiel et ainsi parvenir au dépassement de soi ; l'inscription sur le temple de Delphes est un moyen pour l'individu de se rappeler sa position limitée dans le monde et à, dès lors, œuvrer en son sein avec humilité.

Lorsque cette formule sera reprise par Socrate, elle rejoindra effectivement la notion de souci de soi comme entreprise visant à travailler sur soi pour se rendre meilleur. Mais à nouveau, cette préoccupation pour le perfectionnement de soi ne prendra pas la forme d'une quête de l'excès, comme c'est le cas pour le néosujet. Fulcran Teisserenc rappelle ainsi que :

« L'idée fondamentale de la morale socratique est qu'une âme mise dans le meilleur état qui soit est une âme bonne, qui agit bien. Il convient donc de mettre les désirs, les appétits à leur juste place, afin qu'ils n'excèdent pas leurs bornes naturelles. Ce qui nous rend injuste – le désir d'avoir plus que les autres qu'on appelle la « *pleonexia* » – a été éliminé de l'âme dans son bon état. Prendre soin de soi exige donc de devenir maître de soi, pour atteindre la perfection de notre nature. Ce qui peut aboutir à des mesures de privation particulièrement douloureuses, tournées contre soi-même »¹³⁹.

Alors que le néolibéralisme produit pour le sujet un idéal de jouissance illimitée, la formulation socratique du *gnôthi seauton*, nous commande, en quelques sortes, de canaliser nos désirs afin d'éviter la démesure et la *pleonexia*, c'est-à-dire la recherche de posséder plus que les autres. Il s'agit ainsi d'un appel à satisfaire ses appétits sans chercher à les excéder et à les mettre en compétition avec ceux des autres. De cette

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibid.* pp.34-35.

façon, autrui occupe une place considérablement différente de celle qui lui est conférée par le néolibéralisme. L'Autre n'est pas perçu comme un concurrent qui menace ma jouissance illimitée ou comme un simple instrument que je peux utiliser pour maximiser mes désirs, mais plutôt comme un semblable avec qui je peux entrer en dialogue afin d'exercer ma vertu.

On mesure d'ailleurs cette importance accordée par la sagesse antique à la réciprocité – et non à la compétition – avec l'Autre, dans *L'Alcibiade* de Platon. Ce dialogue, dans lequel Socrate interroge Alcibiade sur le *gnôthi seauton*, nourrit l'explicitation de la connaissance de soi à travers ce que l'on nomme, la métaphore de l'œil. Cette dernière passe par l'idée que « l'âme ne peut s'apercevoir elle-même qu'à la condition de regarder son reflet dans la pupille d'une autre âme »¹⁴⁰. Autrui devient ainsi celui par lequel il m'est indispensable de passer pour pouvoir me connaître moi-même. La connaissance de soi n'est dès lors, pas qu'un simple retour introspectif à soi qui permettrait au sujet d'identifier ses désirs et aptitudes. Il s'agit avant tout d'un dialogue que l'on effectue, certes avec soi, mais surtout avec les autres. La relation à l'autre, perçue comme un échange réciproque, permet donc à l'individu d'accéder à lui-même et ce, grâce au questionnement et à l'examen des réponses qui émanent des rapports interpersonnels. C'est d'ailleurs selon une telle perspective qu'il s'agit de comprendre les thèses d'Aristote sur l'amitié dans *L'Éthique à Nicomaque*, à savoir, « qu'on a besoin d'amis pour se connaître soi-même »¹⁴¹.

Dans l'éthique stoïcienne, le *gnôthi seauton* prend encore une autre teneur. Selon Michel Foucault, la connaissance de soi est beaucoup plus riche dans le stoïcisme car elle prend la forme d'exercices quotidiens. Il cite par exemple l'examen de conscience vespéral, c'est-à-dire cet examen du soir au cours duquel l'individu se repasse sa journée ainsi que tout ce qu'il a fait¹⁴². Il s'agit ainsi d'examiner tous nos comportements effectués au cours d'une journée afin de déterminer si nous sommes bien maîtres de nous-mêmes et des règles de conduite dont on a besoin pour se conformer à la nature. Chez Epictète, cet examen de soi prend, par ailleurs, une forme ambulatoire. S'il veut être maître de sa liberté intérieure, l'individu doit, selon Epictète, se promener régulièrement parmi les objets du monde extérieur afin

¹⁴⁰ *Ibid.* p.35.

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² M. FOUCAULT, *La culture de soi*, op.cit., p.166.

d'examiner minutieusement à quels objets il est attaché et s'il se sent libre de les désirer ou pas. L'objectif d'une telle connaissance de soi n'est pas de parvenir à la découverte d'un désir caché et profond, mais de mettre à l'épreuve notre liberté actuelle en testant sa capacité à déterminer les objets qu'il convient de désirer et ceux, au contraire, qu'il s'agit d'abandonner¹⁴³. De cette façon, la connaissance de soi stoïcienne est bien plus qu'une simple identification de ses désirs et une capacité à les satisfaire sans tomber dans la démesure. Il s'agit aussi, d'un renforcement de sa liberté intérieure dans ses capacités à exercer sur le désir, sa volonté en déterminant les objets bons à désirer et ceux qu'il faut éviter.

Cette présentation synthétique de la signification antique de la connaissance de soi nous offre de nombreux outils pour comprendre la façon dont le néosujet peut s'initier à une problématisation de l'éthique néolibérale. S'il faut, bien sûr, éviter toute comparaison hâtive du *gnôthi seauton* avec la connaissance de soi telle que reprise par le néolibéralisme, nous pouvons néanmoins noter un point de jonction fondamental : la recherche de la compréhension de ses désirs et du rôle que l'on doit occuper dans le monde. Toutefois, il faut bien comprendre que, dans le néolibéralisme, cette recherche conduit à une maximisation du potentiel individuel à travers une vocation, ainsi qu'à la considération d'une jouissance illimitée pour laquelle les désirs sont insatiables et qui se déploie alors dans la performance. A l'inverse, la pensée antique propose une quête de la connaissance de soi qui nous sensibilise à la prise en considération de nos limites, que ce soit en termes d'appétit ou concernant notre condition dans le monde.

Ceci peut servir de véritable inspiration pour le néosujet dont le propre est cette ultra-subjectivité qui cherche constamment à dépasser ses limites. La connaissance de soi comme apprentissage de ses propres limites peut être une façon de subvertir les principes néolibéraux à partir desquels le sujet se gouverne lui-même. Habitué à l'introspection permanente, à l'analyse de sa psyché, le sujet-entreprise peut prendre appui sur cette activité, non pas pour chercher à tirer profit de lui-même et à s'accomplir dans la performance, mais plutôt en vue d'apprendre à tempérer sa recherche de jouissance et à borner ses ambitions à ce qui lui est nécessaire pour occuper le rôle qu'il souhaite se donner dans la société – un rôle qui, évidemment se doit d'éviter toute démesure. Enfin, la compréhension antique du *gnôthi seauton*, nous

¹⁴³ *Ibid.* p.168.

permet également d'observer la manière dont on peut penser un rapport à l'autre qui se distancie profondément de la rationalité néolibérale. En considérant autrui comme celui qui permet d'accéder à soi-même et non plus comme un concurrent ou un instrument de sa jouissance, il est alors possible d'entrevoir de nouvelles formes d'éthique. En faisant de la réciprocité et de l'attention à l'autre des principes éthiques fondamentaux, il est alors possible de se délier d'une éthique par laquelle la concurrence permanente entre individus devrait nous pousser à nous rendre toujours plus compétitifs et performants en maximisant sans cesse notre capital individuel.

B. La connaissance de son déterminisme comme voie vers l'action.

Nous allons désormais nous intéresser à la forme spinoziste de la connaissance de soi afin de déterminer la manière dont le néosujet peut s'en inspirer pour opérer une mise à distance vis-à-vis de l'éthique néolibérale. A noter néanmoins que si l'on peut percevoir quelques continuités entre le déploiement de la connaissance de soi chez Spinoza et nos précédentes réflexions sur le *gnôthi seauton*, il nous faudra prêter attention aux points de rupture opérés par le spinozisme, notamment à l'égard des stoïciens. Mais d'abord, rappelons la conclusion à laquelle nous avaient mené nos analyses antérieures sur *la servitude passionnelle*. La définition proposée par Frédéric Lordon nous avait démontré la manière dont le néolibéralisme est parvenu à la *colinéarisation* de la puissance d'agir des individus sur celui du capitalisme néolibéral. En faisant de l'activité professionnelle une source de joie et d'épanouissement individuel immédiat, le néolibéralisme a ainsi obtenu l'investissement total des sujets sur le marché économique. Ceci implique que le néosujet est désormais entièrement mû par un désir d'entreprendre et de faire fructifier son capital individuel, qui n'est en fait que le prolongement du désir-maître, c'est-à-dire, celui du capitalisme néolibéral. De cette façon, la liberté et l'autonomie que promeut le néolibéralisme ne sont que des illusions, puisque le néosujet est plongé dans un état de servitude passionnelle à l'égard de la rationalité néolibérale.

Puisque Lordon s'appuie explicitement sur l'*Ethique* de Spinoza pour défendre sa thèse de capture des conatus individuels par le capitalisme néolibéral, nous allons tâcher, dans cette section, de revenir sur le spinozisme afin de comprendre la façon dont s'y déploie la connaissance de soi, un exercice également valorisé par le

néolibéralisme. Nous allons ainsi observer comment le néosujet peut la réinvestir afin de parvenir à une problématisation de ses modes de conduite. En effet, si la défense spinoziste du déterminisme peut, superficiellement, apparaître comme fataliste, en réalité il n'en est rien. L'*Ethique* de Spinoza nous ouvre, au contraire, la voie vers la libération à l'égard de nos passions vécues comme une forme de dépendance et d'incertitude et ce, à travers une connaissance de soi qui prend la forme d'une connaissance de son déterminisme et des lois de causalités qui le constituent.

Comme nous avons pu le constater de par les analyses de Lordon, la philosophie de Spinoza défend un déterminisme au sein duquel la Nature et tous ses attributs – dont l'être humain – sont mus par des lois nécessaires, selon la logique de cause à effet¹⁴⁴. Compte tenu de ce déterminisme, Spinoza énonce également la thèse selon laquelle tout ce qui compose cette Nature est pourvu d'un souffle vital au travers duquel « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »¹⁴⁵. Cette énergie est ce qu'il nomme *conatus*, que l'on peut définir comme une puissance d'agir ou tout simplement, comme désir. Cet effort, nous dit également Spinoza, « n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose »¹⁴⁶. A première vue, on peut penser que Spinoza ne fait ici que reprendre la *phusis* stoïcienne qui défend, elle aussi, une vision déterministe de la Nature sur la vie humaine. De plus, la conception spinoziste du désir semble, elle aussi, proche de sa version stoïcienne, comme le fait remarquer le philosophe Bernard Carnois dans un article *Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza* :

« A ce niveau, il existe donc une étrange ressemblance entre le désir selon les Stoïciens et le désir selon Spinoza, puisque tous deux ont une racine commune, à savoir la tendance de l'être à persévérer dans son être : le désir est cette tendance elle-même, telle qu'elle se manifeste chez l'être raisonnable, conscient de ses appétits »¹⁴⁷.

Il faut néanmoins marquer plusieurs différences importantes entre stoïcisme et spinozisme dont celle de la croyance au Destin. Précédemment, nous avons, en effet, esquissé brièvement la conception stoïcienne de la Nature qui définit celle-ci comme un tout harmonieux et achevé dans lequel se déploie une Providence à laquelle

¹⁴⁴ R. MISRAHI, « 12. Déterminisme et liberté dans la philosophie de Spinoza » : In *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique*, La Découverte, 2008, p.216.

¹⁴⁵ B. SPINOZA, *Ethique*, Paris, édit. Du Seuil, coll. Essais, 2010, p.227.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ B. CARNOIS, « Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza ». *Dialogue* 19, n° 2 (juin 1980), p.255.

personne n'échappe. Dans ce contexte, l'individu est donc entièrement déterminé par un destin qu'il se doit d'accepter. N'ayant donc aucune maîtrise sur les événements, il peut néanmoins, à travers diverses ascèses, travailler sur lui-même afin de maîtriser son désir, ses jugements et actes. Spinoza, quant à lui, rejette cette interprétation finaliste de la Nature dans laquelle les dieux organisent et orientent le Destin des individus. Dès lors, il ne s'agit pas selon Spinoza, pour l'être humain d'apprendre à maîtriser son désir et ce, en vue d'agir conformément à une fin extérieure, c'est-à-dire son Destin¹⁴⁸. L'individu, pour Spinoza, n'est pas déterminé par un destin qui lui échappe mais bien par son affectivité. Dès lors, la seule fin en vertu de laquelle l'humain peut s'imaginer agir, n'est autre que son désir¹⁴⁹.

Par ailleurs, il convient de noter une autre différence fondamentale entre les deux philosophies : la croyance en une forme de libre arbitre. Dans notre précédente section, nous avons en effet énoncé le fait que le *gnôthi seauton* a, dans le stoïcisme, pour but la maîtrise des passions à travers le seul rôle de la volonté libre qui serait capable de choisir librement vers quels objets elle doit orienter son désir et ce, en vertu d'une connaissance de leur nature bonne. Dans le spinozisme, la connaissance de soi ne peut prendre appui sur un libre arbitre qui serait en mesure de commander absolument les passions. En effet, le philosophe Bernard Carnois explicite bien la façon dont le libre arbitre n'est qu'une illusion pour Spinoza :

« Le libre arbitre de l'homme n'est en effet qu'une pure fiction. L'être humain n'a aucunement le pouvoir de choisir les objets de ses désirs puisque ses volitions particulières sont déterminées par une liaison infinie de causes. « Tous nos efforts ou désirs, affirme Spinoza, suivent de la nécessité de notre nature ... » [...] Les hommes s'imaginent être libres parce qu'ils sont « conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent ». C'est ainsi qu'un enfant, par exemple, croit désirer librement le lait... En outre, si la plupart des hommes consentent à admettre que les désirs, lorsqu'ils sont violents, ne sont pas en leur pouvoir, en revanche, ils s'imaginent exercer une véritable liberté d'action à l'égard de ces appétits qui les portent à désirer légèrement tel ou tel objet: aussi ont-ils parfois l'illusion de pouvoir dominer, voire supprimer, leurs désirs »¹⁵⁰.

De cette façon, la connaissance de soi chez Spinoza ne prendra aucunement la forme d'un travail sur soi qui accorde une toute puissance à liberté intérieure de l'individu, capable de choisir quels sont les objets à désirer. Il s'agira plutôt de viser une

¹⁴⁸ *Ibid.* p.258.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.* 261.

connaissance de sa nature propre, c'est-à-dire que l'humain devra apprendre à connaître et à approfondir son désir lui-même¹⁵¹.

L'un des points de tension central de la philosophie spinoziste réside dans le rapport entre déterminisme et liberté. Le philosophe Robert Misrahi, rappelle la radicalité de la place du déterminisme chez Spinoza et la façon dont elle vient dénier toute prétention à considérer l'âme humaine comme libre (de s'auto-déterminer) :

« En effet, l'affirmation du déterminisme étant absolue et intégrale, c'est la Nature entière qui est déterminée, c'est-à-dire soumise à des lois. L'homme n'étant pas « un empire dans un empire » (Éth.III, Préface) est tout entier déterminé et, de ce fait, la question cartésienne du rapport d'une âme libre à un corps déterminé, n'a aucun sens dans le spinozisme »¹⁵².

Pourtant, la philosophie de Spinoza est loin d'être une pensée fataliste. On y trouve une certaine place accordée à la liberté, ou plutôt à une libération du sujet à l'égard de ses passions. Pour comprendre la façon dont cette libération peut devenir opérante, il faut d'abord pouvoir bien distinguer la passion du désir. Robert Misrahi précise en effet, que la passion est « la forme passive du désir, lorsque celui-ci [le sujet] ne poursuit pas des actions qui découleraient réellement de lui-même, c'est-à-dire de sa propre essence »¹⁵³. La passion est donc une forme de désir qui est soumise à des causes extérieures à l'individu. La passion ne peut ainsi produire qu'un affect de joie temporaire et/ou de tristesse – un affect étant à la fois une modification du corps et la conscience de cette modification¹⁵⁴ – puisqu'elle ne correspond pas à la nature même du sujet.

Par ailleurs, le problème de la passion résulte pour Spinoza, dans le fait qu'elle produit une connaissance inadéquate de la causalité qui est davantage liée à l'imagination qu'à la raison. L'individu se fait ainsi une représentation erronée ou partielle de l'objet de son désir alors même que cet objet ne correspond peut-être pas à son essence. Dès lors, puisque le désir se fonde sur une connaissance partielle ou erronée, les affects résultant de la passion - joie temporaire et/ou tristesse - ne peuvent pas contribuer durablement à une augmentation du conatus. Toute action entreprise sous l'impulsion d'une passion ne sera alors que passive, étant donné qu'elle ne

¹⁵¹ *Ibid.* p.263.

¹⁵² R. MISRAHI, « 12. Déterminisme et liberté dans la philosophie de Spinoza », *op.cit.* p. 217.

¹⁵³ *Ibid.* p.220.

¹⁵⁴ *Ibid.* p.219.

renforcera pas notre puissance d'agir. Ceci amène d'ailleurs Misrahi à faire la distinction entre deux types d'action, libre et passionnelle :

« Toutes les actions s'intègrent dans une causalité, l'action adéquate (c'est-à-dire conforme à l'essence même de l'agent et produite principalement par une causalité interne) étant l'action libre, tandis que l'action inadéquate (c'est-à-dire principalement produite par une cause externe) est l'action dépendante et passionnelle"¹⁵⁵.

Dans le cas concret du capitalisme néolibéral, nous avons vu la façon dont celui-ci est parvenu à colinéariser le désir des individus avec celui du désir-maître. Le néosujet peut, dès lors, penser que ses désirs d'investir la totalité de son existence dans l'activité professionnelle, de toujours vouloir se dépasser et de se montrer compétitif à l'égard des autres, correspondent avec son Désir propre. Mais puisque ceux-ci dépendent avant tout de causes extérieures qui ont été forgées par le néolibéralisme, notamment à travers l'idée de vocation et d'assimilation de jouissance à la performance, il faut dès lors bien saisir ceux-ci en tant que passions et non pas en tant que Désir propre. Ce déterminisme ou encore, cette *servitude passionnelle*, comme le nomme Lordon, a pour conséquence de n'entraîner qu'une activité passive de la part du sujet puisque son conatus poursuit, en réalité, des motivations imaginaires qui ne s'accordent pas avec son essence. Reste à établir néanmoins la façon dont le sujet peut avoir une connaissance adéquate de son déterminisme ainsi que de sa nature propre pour pouvoir ensuite, se libérer des passions.

D'abord, s'agissant de la connaissance adéquate de son déterminisme, il s'agira de s'appuyer sur la Raison et ce, en vue d'adopter une attitude réflexive qui cherche à expliquer et à comprendre la nature de son désir pour un objet. Robert Misrahi explicite ainsi :

« Pour atteindre ce but, Spinoza propose de constituer d'abord une connaissance rationnelle (et causale) de la nature humaine afin de préciser avec rigueur la nature des obstacles qui s'opposent à l'accès au vrai bien. C'est la troisième Partie de l'*Éthique* qui fournira cette connaissance scientifique de ce que nous pouvons maintenant appeler les « passions ». Car le problème éthique (recherche du vrai bien) n'est pas la question de la suprématie de la liberté (ou volonté libre) sur les passions, comme le croyaient les stoïciens et Descartes : le problème éthique est celui de la connaissance de la véritable nature des passions, puisque ce sont elles (comme incertitude, dépendance, faiblesse, mimétisme) qui empêchent l'individu d'accéder à sa véritable joie. Seule une telle connaissance sera efficace puisqu'il n'existe pas de « volonté libre » (*Éth.* II, 48) ou de « faculté de vouloir ». [...] Ce qui est alors remarquable est que, chez Spinoza, la connaissance des passions sera causale et non moralisatrice. C'est par la mise en évidence de certains enchaînements et de certaines causalités que l'on peut acquérir une

¹⁵⁵ *Ibid.* p.220.

connaissance des passions et élaborer à leur rencontre des « remèdes » (*Éth.* V, Préface, et V, 20, sc.) »¹⁵⁶.

Il s'agit, dès lors, d'un véritable exercice d'analyse de soi. Concernant le néosujet, il lui faudra comprendre les raisons pour lesquelles il a un tel désir d'entreprendre, de performance et de compétition. Cette compréhension peut d'ailleurs passer par de simples questions : Est-ce que, sur le long terme, la recherche de satisfaction de ces désirs augmente-t-elle réellement ma puissance d'agir ? Et leur satisfaction est-elle d'ailleurs réaliste étant donné que ma devise est celle de ne jamais me contenter de ce que j'ai accompli ? Tout ceci contribue-t-il à me rendre plus heureux ? Bien entendu, le sujet ne pourra répondre de façon adéquate à ces questions, que dans la mesure où il aura d'abord pris connaissance des lois de causalités qui régissent la société néolibérale dans laquelle il vit.

A travers une telle approche réflexive d'une connaissance de soi, qui tente de définir la nature de nos désirs, il est alors possible de prendre conscience de la forme dépendante de ceux-ci. De cette façon, le *travail libérateur de la raison* prendra la forme d'un combat de la connaissance à l'égard de tous les buts qui ne produisent pas de joie authentique et qui ne réalisent d'aucune manière l'accomplissement du conatus de l'individu¹⁵⁷. C'est également à travers cette attitude réflexive, qu'il sera permis au sujet d'approfondir la connaissance de sa nature propre, c'est-à-dire de son désir. Il lui faudra, dès lors, s'appuyer sur le travail critique de la Raison afin de définir, pour lui-même, son utile propre¹⁵⁸. Ceci fera l'objet du chapitre 8 de notre travail.

Il faut néanmoins encore noter une idée importante de la pensée de Spinoza qui nous fait prendre encore quelques distances avec le *gnôthi seauton* de la sagesse antique. La Raison, pour Spinoza, ne peut suffire à elle seule pour libérer l'individu de ses passions dépendantes. Il ne suffit donc pas de comprendre et de connaître la nature de la servitude passionnelle qui nous empêche d'accéder au vrai bien, pour pouvoir s'en délivrer. En effet, il faut à nouveau bien saisir le fait que dans le spinozisme, il n'existe rien comme une volonté de l'esprit qui pourrait agir sur le corps¹⁵⁹. L'être humain est tout entier déterminé par son désir et c'est bien la raison pour laquelle la

¹⁵⁶ *Ibid.* p.218.

¹⁵⁷ *Ibid.* p.221.

¹⁵⁸ *Ibid.* p.220.

¹⁵⁹ *Ibid.* p.221.

connaissance de ce déterminisme, pour pouvoir engager une libération à l'égard des passions, doit nécessairement être mue par un désir plus puissant. Le philosophe Misrahi rappelle ainsi que :

« Spinoza montre que la connaissance ne peut pas elle-même réprimer un désir : seul un désir plus puissant est en mesure de le faire (*Éth.* IV, 14) et un désir de joie est toujours plus puissant qu'un désir qui naît de la Tristesse (*Éth.* IV, 18). Le principe de la relation causale n'est donc jamais abandonné et la liberté, c'est-à-dire l'autonomie nouvelle s'obtient par un travail de la connaissance, ce travail étant motivé et mu non par la connaissance elle-même mais par le désir lui-même. C'est donc le désir de « bien vivre » et d'« être heureux » qui motive et qui cause le désir de transformer la passivité en activité, et la passion en action. La libération trouve sa motivation, sa source et aussi sa force dans le désir lui-même »¹⁶⁰.

De cette façon, le travail de connaissance de soi par le néosujet devra lui-même être animé par un désir qui lui permet de se réaliser et de parvenir à la joie véritable. Evidemment, la colinéarisation des désirs des néosujets sur le désir-maître, à laquelle est parvenue le capitalisme néolibéral, ne facilitera pas la tâche de libération à l'égard de la servitude passionnelle. En effet, nous avons bien explicité la façon dont le néolibéralisme s'appuie sur des affects intrinsèques de joie afin de mobiliser joyeusement les sujets au sein de l'activité entrepreneuriale. Celle-ci est dès lors, perçue par le néosujet comme sa fin véritable, comme ce qui le fera parvenir à une joie véritable. Or, nous avons également démontré le fait que cette colinéarisation n'est pas sans faille, comme en témoigne l'augmentation croissante de cas de dépression et de burn-out résultant du « culte de la performance ». De plus, nous avons mis en évidence la manière dont la dépendance à l'égard du désir-maître rétrécit considérablement les possibilités de jouissance des dominés. Il paraît donc peu convaincant que cette activité entrepreneuriale corresponde à la véritable nature des individus.

S'appuyant sur ces réflexions, il revient donc au néosujet de prendre conscience d'un tel déterminisme et de prendre connaissance de la nature de sa servitude passionnelle à l'égard du néolibéralisme. Cette forme de connaissance de soi doit lui permettre de comprendre la nature de ses passions mais aussi de découvrir sa véritable nature, c'est-à-dire ce qui le rend véritablement heureux. Il ne s'agira donc pas d'une libération à l'égard du désir mais bien envers « la passivité par son propre désir de joie, et cela pour s'accomplir lui-même comme puissance autonome et

¹⁶⁰ *Ibidem*.

joyeuse »¹⁶¹. L'analyse du raisonnement qui permettra au néosujet d'activer sa puissance d'agir à travers la compréhension de sa nature propre fera l'objet d'une analyse plus rigoureuse, au cours de notre chapitre 8.

¹⁶¹ *Ibid.* p.223.

Chapitre 6 :

La responsabilité comme manière de résister

A. L'empowerment, une lecture féministe :

Alors que la doctrine néolibérale s'appuie sur une définition du sujet comme entité libre, autonome et capable de s'auto-déterminer, le spinozisme, au contraire, défend la thèse d'une individualité dont les actes sont fondamentalement déterminés par l'affectivité. Ces deux conceptions produisent des manières différentes pour le sujet de se rapporter à lui-même, c'est-à-dire de se connaître et se maîtriser. Mais qui plus est, elles engagent la responsabilité du sujet d'une façon considérablement différente. La responsabilité ne sera en effet pas liée chez Spinoza à la capacité de pouvoir déterminer librement ses choix et actions. Elle correspondra plutôt, à la manière dont l'individu peut, grâce à la connaissance de son déterminisme motivée par la puissance de son désir d'être heureux, transformer sa passivité en une activité. La responsabilité spinozienne est donc une responsabilité limitée, en cela que le sujet sera toujours et avant tout, déterminé par son désir. Il ne peut donc pas être considéré comme pleinement maître de lui-même mais comme ayant seulement la possibilité de faire de son *conatus*, une puissance active.

Dans un sens différent, au cours de notre chapitre 3 sur la « La responsabilité ambiguë du néosujet », nous avons analysé la manière dont le néolibéralisme attribue plutôt à l'individu une responsabilité illimitée à l'égard de lui-même. Puisque ce dernier est perçu comme entièrement maître de ses choix et capable de déterminer librement son pouvoir d'agir dans le monde, l'individu sera également considéré comme pleinement responsable de son succès ou de son échec à pouvoir diriger sa vie. Cette capacité à avoir le pouvoir sur sa vie et sur le cours des choses est parfois illustrée au sein du récit néolibéral par le terme d'*empowerment*, une notion qui ne trouve, en vérité, pas son origine directement dans le néolibéralisme mais plutôt dans les mouvements sociaux des années 70 et notamment dans le féminisme.

Au cours de cette section, nous proposons d'analyser la compréhension originellement féministe du terme *empowerment* et ce, afin de comprendre la manière dont elle est profondément distincte de sa version néolibérale. Ce faisant, nous pourrons à nouveau percevoir la façon dont le néosujet peut s'appuyer sur cette norme

à partir de laquelle il est habitué à orienter sa conduite pour prendre ses distances à l'égard de l'éthique néolibérale et finalement parvenir à la subvertir.

Dans *L'empowerment, une pratique émancipatrice*, les autrices Marie-Hélène Bacqué et Carole Biewener, retracent justement la genèse de cette notion afin de mettre en lumière l'opposition entre sa version émancipatrice, telle que défendue au sein du féminisme, et sa compréhension galvaudée par le néolibéralisme qui s'en sert pour conforter sa rationalité tournée vers la concurrence généralisée et son modèle de subjectivité autour de la figure de l'entreprise. Si le terme d'« empowerment » trouve une traduction difficile dans la langue française, les autrices parviennent néanmoins à en esquisser la définition, telle qu'on la retrouve au sein des premiers mouvements féministes se revendiquant de cette notion. Ces approches défendaient ainsi une interprétation radicale de l'empowerment comme :

« Un processus socio-politique, articulant l'acquisition d'une conscience de soi, d'une estime de soi, d'une conscience critique et le développement des capacités individuelles avec l'engagement, la mobilisation et l'action collective pour une transformation sociale »¹⁶².

On aperçoit ainsi directement la différence majeure entre la compréhension féministe et néolibérale de cette notion. Dans cette dernière, nous avons vu la façon dont elle était assimilée à une responsabilisation du néosujet qui doit se rendre maître de ses choix et calculer ceux-ci en fonction des coûts et bénéfices qu'ils provoquent sur le développement de son capital individuel.

De cette façon, l'empowerment néolibéral implique uniquement l'articulation entre d'une part, l'acquisition d'une conscience et d'une estime de soi et d'autre part, les capacités individuelles du néosujet à se faire entrepreneur de lui-même et à se rendre toujours plus compétitif au sein de son environnement social. En revanche, ce qui prime dans la définition féministe, c'est, certes, l'articulation de l'acquisition d'une réflexivité et d'une confiance en soi avec le développement de capacités individuelles, mais, en vue de parvenir à une transformation de l'ordre social, laquelle ne peut se faire qu'à partir de la mobilisation et de l'action collective. On retrouve ainsi une dimension de résistance et de transformation collective à l'égard de l'ordre établi qui est absente du néolibéralisme.

¹⁶² M-H. BACQUÉ, C. BIEWENER, *L'empowerment, une pratique émancipatrice?* Paris, édit. La Découverte, 2015, p. 54.

Pour cause, Bacqué et Biewener situent les premières revendications féministes du terme « empowerment » dans un contexte de critique à l'égard des modes de développement dans les pays du sud¹⁶³. Plus exactement, la notion va se diffuser à travers la publication du livre *Women's role in Economic Development* de l'économiste Ester Boserup qui y dénonce les effets négatifs des politiques de développement sur la condition des femmes en Afrique et en Asie. La modernisation des systèmes agricoles eut, en effet, pour conséquences un accroissement de la marginalisation des femmes ainsi qu'une aggravation de leur pauvreté et de leur situation d'infériorité¹⁶⁴. En utilisant le vocabulaire de l'empowerment, Boserup défend alors la nécessité que les institutions internationales de développement intègrent les questions de genre dans leurs politiques. Ceci implique donc d'étudier quelle division sexuée des rôles est à l'œuvre dans les régions soumises aux politiques de développement ainsi que de mettre en lumière les structures normatives et institutionnalisées de la domination patriarcale. De plus, elle revendique la nécessité de rendre visible le rôle des femmes dans le développement économique et de les inclure dans tous les projets qui s'y rattachent.

Ces thèses vont ensuite être réappropriées par divers mouvements sociaux en Afrique, dont « Gender and Development » et en Asie du Sud. Dans cette dernière région, ce sont des féministes indiennes qui ont recours à la notion d'empowerment pour désigner une démarche qui vise à délivrer toutes les femmes de leurs entraves mentales afin de leur donner un pouvoir d'action et de transformation de l'ordre social. Cela incombe aux femmes de s'engager dans un processus de conscientisation qui leur permet de développer un sens de l'identité et de leur capacité d'agir¹⁶⁵. Les féministes rejoignent ainsi les affirmations de l'économiste Nabila Kabeer sur l'empowerment lorsqu'elle désigne celui-ci comme :

« Un processus qui permet d'acquérir le sens d'une identité reposant sur la conscience de sa propre valeur et sur l'égalité [...] Tant que les femmes n'auront pas conscience qu'elles méritent des droits, elles ne seront pas *empowered* »¹⁶⁶.

¹⁶³ *Ibid.* p.55.

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ *Ibid.* p.59.

¹⁶⁶ *Ibid.*

Mais ce que remarquent Bacqué et Biewener, c'est que cette promotion d'un pouvoir intérieur ne doit pas être seulement comprise à l'échelle individuelle. L'empowerment, dans sa version féministe, est considéré comme « une véritable force politique, c'est-à-dire comme un mouvement de masse mobilisé qui conteste et transforme les structures de pouvoir existantes »¹⁶⁷. L'empowerment doit donc passer, à la suite de son développement individuel, à un développement collectif au sein des organisations de femmes et à travers l'acquisition de capacités interpersonnelles qui leur confèrera un « pouvoir de »¹⁶⁸. Ce faisant, dans sa compréhension féministe, le concept d'empowerment mène pour les deux autrices au :

« renforcement des subjectivités radicales ou des « identités de résistance » à même de porter une perspective de transformation des conditions sociales, c'est-à-dire des structures, des systèmes et des formes institutionnalisées de domination »¹⁶⁹.

A l'inverse du néolibéralisme, pour qui l'empowerment vise le renforcement du pouvoir intérieur du néosujet afin qu'il développe un *éthos* entrepreneurial qui coïncide avec les besoins du système, l'empowerment féministe permet quant à lui la consolidation d'un pouvoir de résistance à l'égard des structures de domination.

Si les objectifs de ces deux interprétations sont différents, il n'est néanmoins pas impensable que le néosujet puisse s'appuyer sur celle avec qui il est déjà familier pour rejoindre la suivante. En effet, le sujet-entreprise est déjà poussé par le néolibéralisme à développer une conscience de lui-même comme entité qui dispose de droits individuels et d'une certaine valeur à faire valoir. Ayant appris à développer une connaissance supposée adéquate de lui-même, de ses forces et faiblesses, de ses capacités, le néosujet est censé disposer d'une haute conscience de lui-même ainsi que d'une confiance en soi inégalable. Cette estime de soi le pousse ainsi à veiller à ce que son intégrité et ses droits individuels soient toujours protégés et respectés par les institutions. De plus, ayant l'illusion qu'il est parfaitement libre, autonome et maître de ses choix, le néosujet possède un véritable pouvoir d'action sur lui-même et sur le cours des choses.

Le problème ne réside donc pas tellement dans la capacité d'empowerment en elle-même, mais dans la manière dont elle coïncide avec la raison néolibérale. En

¹⁶⁷ *Ibid.* p.68.

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ *Ibid.* p.71.

effet, le néosujet ne développe actuellement cette capacité qu'à une échelle individuelle et ce, afin de renforcer une identité d' « *Homo Economicus* qui contribue à reproduire et à faire fonctionner le système néolibéral plus qu'à le questionner ou le transformer »¹⁷⁰. Ainsi, comme nous l'avions démontré avec l'analyse de la « Tyrannie des modes de vie », l'attention portée par le néosujet à la protection de ses droits individuels se limitera au respect de quelques principes portés par une éthique résolument acritique à l'égard du monde. De même, son pouvoir d'action sera uniquement orienté vers la maximisation de son capital individuel, ce qui passe par la recherche d'une jouissance illimitée ainsi que par des relations de concurrence à l'égard des autres.

Si le néosujet peut prendre appui sur son empowerment, il est néanmoins impératif, pour qu'il soit à même de prendre ses distances avec l'éthique néolibérale, qu'il fasse usage d'une telle capacité dans une perspective de résistance. Il peut, pour ce faire, nourrir son empowerment des formes d'accomplissement, de souci et de connaissance de soi que nous avons défendues au cours de cette partie. Par toutes ces techniques de soi, il est en effet possible pour le néosujet, de questionner les normes à partir desquelles il se gouverne ainsi que de prendre conscience de la façon dont sa puissance d'agir est déterminée par les nécessités du néolibéralisme. A l'image des féministes qui développent leur empowerment en vue de casser leurs entraves mentales et rendre visible la structure des rapports de pouvoir dans lesquelles elles sont prises, le néosujet peut donc tout à fait se réapproprier son empowerment en vue de s'émanciper vis-à-vis de l'ordre néolibéral et de le transformer. Néanmoins, s'il veut faire de l'empowerment une pratique d'émancipation, il lui faudra également dépasser l'échelle individuelle afin de parvenir à la dimension collective recouverte par la définition initiale de l'empowerment. Cela implique que le néosujet renonce à entrevoir son rapport à autrui sur le mode de la concurrence, pour construire des relations de solidarité à l'égard des autres. Cela nécessite également qu'il se réengage dans le monde en se rendant responsable de lui.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 143.

B. La responsabilité absolue comme façon d'assumer le monde :

La promotion de l'autonomie individuelle par le néolibéralisme a eu pour effet de percevoir les individus comme des êtres isolés, pleinement responsables d'eux-mêmes et ne devant rien à personne. De plus, la figure du sujet-entreprise tend à considérer les relations humaines sous le prisme de la concurrence. Autrui, dans le néolibéralisme, n'est qu'un moyen par lequel je peux accroître mon capital individuel ou bien, un concurrent que je dois vaincre. Or, nous venons de voir à quel point il est nécessaire, pour pouvoir résister au néolibéralisme, que le néosujet mette à distance les normes à partir desquelles il se gouverne de cette logique. Pour ce faire, il doit non seulement faire un travail sur soi afin de se rapporter autrement à lui-même, mais il doit également renouveler ses manières d'entrer en relation avec les autres et de s'engager dans le monde.

Nous proposons, à nouveau, d'étudier ici la notion de responsabilité comme condition de possibilité pour le néosujet d'entrevoir un nouveau rapport à lui, aux autres et au monde. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur la définition sartrienne de la responsabilité et sur la façon dont celle-ci provoque notre engagement envers le monde. Contrairement à Spinoza dont la pensée donne une primauté au déterminisme passionnel, la philosophie de Sartre fait de la liberté son principe premier. Ceci aura des conséquences sur la compréhension de la responsabilité qui ne prend chez Sartre ni une dimension limitée, ni illimitée mais bien, absolue. A la fin de de *l'Être et le Néant*, le philosophe existentialiste décrit en effet la responsabilité comme ceci :

« L'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être [...]. En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est aussi celui par qui il se fait qu'*il y ait* un monde et, puisqu'il est aussi celui qui se *fait être*, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable ; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur [...] Tout ce qui m'arrive est mien »¹⁷¹.

A la lecture de cette citation, il pourrait être tout à fait tentant d'accorder à Jean-Paul Sartre des tendances néolibérales. En effet, le philosophe lie la liberté à la responsabilité d'une telle façon que cette dernière devient une charge incommensurable pour l'individu. Celui-ci étant considéré comme libre de se choisir dans le monde, il en résulte une responsabilité de soi à laquelle on ne peut se soustraire.

¹⁷¹ J-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.*, Paris, édit. Gallimard, 1943, p.598.

Ceci peut sembler s'apparenter à la responsabilité néolibérale qui incombe au néosujet une pleine auto-détermination de lui-même par le calcul constant de ses choix et activités. Mais à l'inverse de la compréhension néolibérale de la responsabilité, celle esquissée par Sartre ne fait pas des individus des êtres parfaitement indépendants, désincarnés du tissu social et mondain et seulement préoccupés par la protection de leurs préférences individuelles.

Au contraire, une telle conception absolue de la responsabilité concède une contrainte bien plus épaisse à l'individu : celle de la prise en charge totale du monde et de son évolution. En effet, puisque l'humain est « celui par qui il se fait qu'il y ait monde »¹⁷², c'est à lui qu'il revient de le configurer selon le sens que nous voulons lui fixer. Plutôt que de se rendre responsable de sa capacité à sans cesse s'adapter à un monde qui le dépasse, le sujet sartrien est celui qui donne forme au monde et qui doit donc s'y engager pleinement. De cette façon, cette compréhension sartrienne de la responsabilité peut être d'une grande inspiration lorsqu'il s'agira de penser une éthique pleinement investie dans le monde et non plus restreinte à la défense de quelques libertés individuelles.

Par ailleurs, l'écrivain et spécialiste de Sartre, Ronald Aronson, démontre dans son article *Surviving the Neoliberal Maelstrom. A Sartrean Phenomenology of Social Hope*, la façon dont la pensée sartrienne peut aider à opposer une résistance face au néolibéralisme. Il note que, si la rationalité néolibérale est parvenue à produire des sujets séparés et passifs, ceux-ci sont néanmoins toujours à même de surmonter cet état et de former des groupes capables d'actions collectives¹⁷³. Ceci est rendu possible à travers le phénomène du nous – aussi appelé *sérialité* – que Sartre décrit dans la *Critique de la Raison Dialectique*. Selon Aronson qui reprend l'explication sartrienne, un tel phénomène recouvre des contextes imposés par la société dans lesquels nous agissons au côté des autres mais tout en étant isolés d'eux¹⁷⁴. Il donne notamment l'exemple d'une file pour monter dans un autobus ou également les moments où nous effectuons des transactions commerciales.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ R. ARONSON, « Surviving the Neoliberal Maelstrom: A Sartrean Phenomenology of Social Hope ». *Sartre Studies International* 21, n° 1, 2015, p. 26.

¹⁷⁴ *Ibidem.*

Mais ce que Sartre souligne dans ce phénomène de sérialité, c'est que cette condition passive et séparée pourra toujours être rompue par un contexte de menace ou de besoin – si l'autobus n'arrive pas par exemple. La menace permet, en effet, à un nous de se constituer et de s'organiser collectivement pour y faire face. Aronson, perçoit alors dans ce phénomène décrit par Sartre, une véritable phénoménologie de l'espoir puisque, dit-il :

« Séparés et isolés au départ, nous nous faisons membres d'une entité plus grande, nous en tirons du pouvoir, nous avons des responsabilités à son égard et nous nous vivons en son sein. Nous accomplissons des tâches pour le groupe. Notre position active, collective, génère le sentiment qu'il est possible de modifier la réalité sociale et de reconfigurer ainsi des situations et des relations qui semblaient auparavant figées et bloquées »¹⁷⁵.

Concernant le néolibéralisme, nous constatons bien quels types de menaces pourraient permettre à ce *nous* d'émerger et de s'engager collectivement pour une reconfiguration du cours du monde. Que ce soit des menaces psychologiques comme l'augmentation du nombre de burn-out, de dépression ou encore des menaces écologiques comme l'épuisement des ressources, le réchauffement climatique, etc., celles-ci offriront toujours la possibilité aux néosujets de prendre conscience de la déficience du néolibéralisme et de s'unir collectivement pour choisir une nouvelle orientation à donner au monde. Compte tenu de nos analyses précédentes, nous ne pouvons partir du même postulat que Sartre sur la liberté. Néanmoins, sa pensée nous est utile pour percevoir la façon dont le néosujet peut repenser la responsabilité que lui confère la raison néolibérale et ce, afin de faire de celle-ci une manière de se réengager dans le monde. Il faut pour cela, que le néosujet se sente autant responsable du monde, qu'il ne l'est de lui-même. La responsabilité sartrienne, si elle est tout aussi accablante que la responsabilité néolibérale, permet de se sentir responsable à la fois seul et collectivement du monde. Dès lors, une telle responsabilité peut être une source de motivation pour les néosujets, à s'organiser collectivement afin de délibérer sur le sens qu'ils veulent effectivement donner à leur univers.

¹⁷⁵ (Traduction de l'Anglais vers le Français), *Ibid.* p.27.

Deuxième discussion intermédiaire :

Au cours de cette seconde partie, nous avons esquissé plusieurs méthodes par lesquelles le néosujet peut engager, par lui-même, une subversion des normes à partir desquelles il se gouverne. L'objectif était de démontrer que pour chacune de ces normes – dépassement de soi, attention accordée à soi, connaissance de soi, responsabilité de soi – nous pouvions mettre en évidence leur rattachement à d'autres logiques que le néolibéralisme. De cette façon, nous voulions faire valoir l'idée que ces normes ne coïncident pas nécessairement avec la raison néolibérale, de même que, lorsqu'on les relie à d'autres formes de pensée, il est alors possible de faire advenir des subjectivités qui opèrent un décalage vis-à-vis de la figure du sujet-entreprise.

Ainsi, en nous intéressant aux formes antiques du dépassement de soi et de l'attention portée à soi, dès lors appelées accomplissement et souci de soi, nous avons pu mettre en lumière une opposition fondamentale qui doit être investie par tout néosujet qui s'engage dans la résistance, à savoir : la limite contre l'excès. Alors que la subjectivité néolibérale est tournée vers l'au-delà de soi, les subjectivités à l'époque de l'antiquité se définissaient à travers la préoccupation fondamentale de trouver la juste mesure et de ne pas excéder les limites de sa nature. En cela, une telle considération de la limite devra être prise au sérieux par toutes tentatives de résister au néolibéralisme. En aucun cas, il ne doit être demandé au néosujet de refuser de se perfectionner, de se réaliser, de se préoccuper de lui-même ; mais s'il veut se libérer de la raison néolibérale il doit pouvoir défaire ces préceptes de la recherche de l'excès. Plutôt que de chercher à sans cesse se dépasser, le néosujet peut alors choisir de se fixer des fins limitées par lesquelles il sera en mesure de réaliser ses potentialités et donc, de s'accomplir. Et la recherche des fins qu'il veut atteindre devra évidemment s'accompagner d'une préoccupation à l'égard de soi qui lui permet de se mettre toujours à distance des injonctions néolibérales à la performance. En se souciant de lui-même et en cherchant à comprendre quelles sont les véritables valeurs auxquelles il souhaite se conformer, le néosujet aura alors la possibilité de se défaire du mode de vie néolibéral et de se réapproprier l'esthétique de sa propre existence.

Aussi, par l'examen de la connaissance de soi, nous avons dans un premier temps, pu mettre en évidence l'importance de questionner et de comprendre les ressorts de la nature humaine. D'abord, les sagesses antiques nous ont permis de

considérer son appartenance à une totalité qui lui impose ses limites. Notre condition mortelle est déjà une première manière de nous rendre compte que la quête de l'infini est inadéquate par rapport à notre nature et est donc vaine. Mais qui plus est, l'étude spinozienne de la nature humaine nous a permis de mettre en lumière un certain déterminisme passif que nous ne pouvons maîtriser que grâce à la connaissance bien comprise de ce déterminisme et à la poursuite d'un des désirs humains les plus puissants : la recherche du bonheur. Si l'individu chez Spinoza n'est jamais totalement libre mais déterminé par son affection, une connaissance adéquate de lui-même peut néanmoins lui permettre de faire de sa puissance d'agir, une énergie active.

Pour le néosujet, cette connaissance devra se faire en deux temps. D'abord, il devra comprendre la manière dont le néolibéralisme fonctionne et comment celui-ci est parvenu à capturer sa puissance d'agir en faisant coïncider son désir individuel avec les besoins et attentes du marché économique. Ensuite, il devra s'attacher à connaître le fonctionnement de son déterminisme affectif et ce, afin de percevoir quels sont les objets de son désir qui lui permettent réellement d'augmenter sa puissance d'agir. Ainsi, il sera peut-être possible pour le néosujet d'entrevoir d'autres formes d'épanouissement et de jouissance que cette réalisation de soi par le travail accompagné d'une quête infinie de la performance.

Enfin, dans notre dernier chapitre nous avons analysé la norme de responsabilité de soi à travers deux notions différentes : l'empowerment féministe et la responsabilité absolue. D'abord, concernant la lecture féministe de l'empowerment, nous avons démontré la manière dont ce concept recouvre une véritable force de résistance. Il s'agit en effet, d'une véritable pratique d'émancipation dont l'objectif est de prendre conscience de son pouvoir d'action pour ensuite consolider celui-ci en vue d'opérer un changement sur l'ordre social. Le néosujet n'est quant à lui pas dépourvu d'une telle énergie. Celui-ci est constamment animé par un élan entrepreneurial qui le pousse à se rendre maître de sa vie. Mais, à nouveau, une telle énergie sera problématique pour la résistance face au néolibéralisme tant qu'elle sera rattachée aux contraintes de performance, d'excès et de compétition. Le néosujet pourra ainsi tout à fait s'appuyer sur sa capacité d'empowerment pour résister au néolibéralisme mais à la condition qu'il délie celle-ci de telles contraintes concurrentielles.

Nous avons ensuite étudié la manière dont il est possible pour le néosujet de dépasser une conception individualiste de la responsabilité à travers la notion de responsabilité absolue telle que définie par Sartre. En se sentant autant responsable du monde qu'il ne l'est de lui-même, le néosujet peut alors se penser comme appartenant à une collectivité active et engagée. Par la prise de conscience que c'est à l'être humain de configurer le sens du monde, le néosujet résistant peut dès lors saisir la nécessité de s'unir collectivement pour transformer l'ordre néolibéral selon des fins auxquelles il aura activement consenties.

Si les différentes pensées que nous avons parcourues lors de notre étude des normes néolibérales sont relativement hétéroclites et parfois contradictoires, – le déterminisme spinoziste et l'existentialisme sartrien, par exemple – elles nous ont néanmoins permis de comprendre la façon dont certaines qualités que disposent le néosujet peuvent mener à une remise en question et à certain bousculement du néolibéralisme. Toutefois, nous n'avons fait ici que démontrer les potentialités de résistance que recouvrent de telles qualités. La tâche principal de notre dernière section sera alors de faire la synthèse de ces potentialités en montrant comment celles-ci peuvent prendre forme dans de nouveaux systèmes éthiques qui permettent au néosujet de véritablement se réapproprier ses modes de vie et d'ainsi, résister effectivement à la raison néolibérale.

Troisième partie

Vers une ouverture du champ des possibilités pour engager une résistance

Chapitre 7 :

Les stratégies conceptuelles de la résistance

A. Une politique de la décoïncidence

Au cours de ce chapitre, nous proposons d'examiner plusieurs stratégies conceptuelles par lesquelles il est possible pour le néosujet d'entrer en résistance. Nous poursuivrons l'étude de deux approches distinctes mais compatibles à savoir, la *politique de la décoïncidence* du philosophe François Jullien et la *contreactualité contextuelle* du philosophe Mark Hunyadi. Nous débuterons ici notre analyse avec les thèses de Jullien sur la décoïncidence afin d'observer la façon dont elles peuvent entrer en résonance avec nos objectifs de résistance.

Dans son essai « Politique de la décoïncidence », François Jullien esquisse une critique de nos manières de raisonner dont il met en avant la recherche permanente de la coïncidence. D'abord, retenons que *coïncider* signifie s'accorder en tout point avec quelque chose ; il s'agit de l'adéquation parfaite entre deux objets. Ensuite, comprenons bien le fait que pour Jullien, nos sociétés ont toujours produit des modèles qui tendent vers la coïncidence. Autrement dit, la raison occidentale qui puise son origine au sein de la philosophie grecque a toujours, selon lui, cherché à se modéliser en se projetant vers une fin, un *télos* auquel elle doit se conformer. Ce faisant, l'humain est alors toujours poussé à s'adapter au plus près de la fin à viser, de même qu'à faire coïncider son être au monde avec le modèle qui lui est donné pour atteindre le terme fixé. Ceci n'est pas sans rappeler la manière dont la raison néolibérale a opéré une transformation profonde de l'humain afin de rendre celui-ci continuellement adaptable au télos d'un marché économique de nature hyperbolique. Mais là où François Jullien attire le plus notre attention, c'est dans la considération que la coïncidence mène finalement à la mort des possibles puisque : « tout s'adaptant, coïncidant, il n'y a plus rien à bouger [...] Plus rien ne peut arriver »¹⁷⁶.

Ce faisant, la coïncidence nous rend profondément impuissant à l'égard de toutes tentatives cherchant à renverser le système. En effet, selon le philosophe, même les méthodes critiques usuelles telles que la dénonciation et la protestation, participent

¹⁷⁶ F. JULLIEN, *Politique de la décoïncidence*, Paris, Ed. de l'Herne, 2020, p.43.

en vérité à ce modèle de coïncidence et sont, de ce fait, inefficaces. Concernant la dénonciation, par exemple, Jullien reconnaît bien sa légitimité et sa spontanéité mais il révèle néanmoins son insuffisance puisque : « en étant réactive, s'insurgeant dans l'après-coup, [elle] est toujours dépendante de ce contre quoi elle s'est dressée »¹⁷⁷. Toute critique visant à dénoncer le modèle dominant, étant donné son émergence dans la configuration de ce dernier, sera alors toujours subordonnée à celui-ci et ne fera donc que prolonger sa logique.

Quant à la protestation, l'auteur met en évidence le fait que, dans nos sociétés de plus en plus apathiques, elle semble avoir perdu sa force d'engagement et de mobilisation. En effet, tous les discours opposant un nouveau modèle à celui déjà existant apparaissent souvent comme peu réalistes et ce, pour deux raisons. La première raison résulte, selon François Jullien, de la complexité de nos systèmes à l'intérieur desquels, du fait de la mondialisation, tout est interdépendant. De cette façon, il n'est plus possible de penser des modèles protestataires puisqu'« il n'est de modélisable que ce qui est isolable »¹⁷⁸. Ensuite, la seconde raison invoquée est tout simplement que nous peinons à croire encore en l'avenir. En effet, « trop de mutations sont à l'œuvre, et si rapidement, qu'on ne peut donc plus rêver des lendemains qui chantent »¹⁷⁹. Puisque le futur est devenu inconsistent, puisqu'on ne sait plus sur quoi s'appuyer pour opérer un renversement, nous nous réfugions désormais dans un *présentisme* presque défaitiste.

Face à la coïncidence qui, même lorsqu'elle contient des forces dénonciatrices et protestatrices, provoque une mort des possibles, François Jullien oppose alors la *dé-coïncidence*. Plus qu'un concept, il en fait une véritable politique qu'il définit comme ceci :

« Dé-coïncider, ce n'est pas invoquer le grand Soir, crier à la Rupture, sacrifier aux grands mythes de l'Innovation. Mais c'est tenter de défaire modestement, du dedans même de la situation engagée, les formes d'adaptation et d'adhérence qui s'enlisent et l'immobilisent. Car c'est en se décalant, en se dégageant de l'obédience d'où vient leur emprise, qu'on pourra rouvrir des possibles »¹⁸⁰.

La décoïncidence consisterait ainsi à percevoir la négativité au sein même de la positivité d'une situation, et non plus comme absolument extérieure à elle. C'est

¹⁷⁷ *Ibid.* p.29.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 34 ;

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 34.

¹⁸⁰ *Ibid.* p.10

détecter à l'intérieur même d'une logique, au sein même du « devenir déjà engagé »¹⁸¹, une négativité qui, partant des ressources mêmes des situations installées, « permet de les fissurer bénéfiquement de l'intérieur, d'où se dégagent, par écart, des possibles non envisagés »¹⁸². Autrement dit, la décoïncidence naît d'une insatisfaction concernant la positivité issue de la coïncidence et entreprend alors de défaire les adéquations en présence.

Cette invitation à la décoïncidence constitue une sérieuse source d'inspiration pour notre tentative de mise en résistance du néosujet. S'agissant du néolibéralisme, il est frappant de constater cet état de mort, de réification provoquée par la coïncidence entre les objectifs néolibéraux et la raison humaine. Le néolibéralisme, s'étant imposé comme régime de vérité, est aujourd'hui parvenu à cet alignement parfaitement adéquat de toutes les sphères de l'activité humaine sur sa propre rationalité. Puisque tout coïncide désormais vers la raison néolibérale, celle-ci s'ordonne désormais comme étant la seule et unique vérité sur le monde et provoque ainsi une mort de tous les possibles, qui se manifeste par un scepticisme face aux contre-discours. De même, aucune autre raison ne paraît pouvoir s'opposer efficacement face à un néolibéralisme mondialisé dans lequel tout est imbriqué et se déploie de manière complexe. Dans un tel contexte, toute résistance se proposant d'opérer une révolution radicale, une rupture nette avec ce système nous apparaît comme vaine ou illusoire. Et pour cause, une telle révolution nous imposerait de renoncer radicalement à nos manières d'agir, de penser, de se rapporter aux autres et au monde. Chaque individu, en tant qu'il est néosujet, devrait alors refuser de se comporter comme tel alors même que les contraintes du néolibéralisme continueraient de forger son cadre de vie. Si l'on souhaite que chaque néosujet s'insère par lui-même dans une posture de résistance face au néolibéralisme, il conviendrait plutôt de partir de ses propres ressources, de sa propre situation déjà engagée afin de percevoir la manière dont il peut les dégager de l'obédience néolibérale.

Rétrospectivement, nous assumons le travail mené au cours de notre deuxième section comme une tentative de décoïncidence. En effet, nous avons tenté de démontrer la façon dont les normes par lesquelles se gouverne le néosujet –

¹⁸¹ *Ibid.* p.40.

¹⁸² *Ibidem*

dépassement de soi, attention accordée à soi, connaissance de soi, responsabilité de soi – ne coïncident pas nécessairement avec la raison néolibérale. En analysant la manière dont ces normes étaient autrement définies au sein de logiques profondément distinctes du néolibéralisme, il nous a été permis d’opérer déjà quelques décoïncidences à l’intérieur même de cette rationalité dominante. Lorsque nous avons examiné, par exemple, le « dépassement de soi », nous avons observé la façon dont cette attitude prenait une tout autre forme dans la pensée antique. Etant donné leur conception limitée et achevée de l’univers, les anciens prônaient le perfectionnement de l’humain à travers la valorisation, non pas du dépassement, mais de l’accomplissement de soi. S’accomplir impliquait, dès lors, de réaliser sa nature, dans la prise en considération de ses limites. Mais nous avons également attiré l’attention du lecteur sur la prudence qu’il convient d’adopter face à toute tentation de vouloir opérer un retour à cette norme de l’antiquité. En effet, s’accomplir signifie aussi à cette époque, renoncer à toute forme d’émancipation de sa condition de naissance.

Alors, une telle réflexion sur l’historicité du concept de dépassement de soi doit à tout prix se prémunir de la recherche de sa coïncidence avec une logique qui était auparavant envisagée différemment de celle de la raison néolibérale. Au contraire, en s’appuyant sur cette méthode de la décoïncidence, il s’agit plutôt d’opérer un décalage de la norme vis-à-vis de son emprise néolibérale. Saisir que la compréhension du perfectionnement humain tantôt comme accomplissement, tantôt comme dépassement, dépend de notre rapport au monde et au régime de vérité qui nous est donné, cela nous pousse à nous tenir hors de nous de même et à prendre conscience, que ce qui semble figé ne l’est pas. Car la pratique de la décoïncidence est aussi, une éthique qui vise à « décoïncider d’avec soi, à se tenir hors de soi, au lieu de s’étioler en ce soi qui se ferme et se fige »¹⁸³.

Ceci n’est d’ailleurs pas sans rappeler l’analyse foucauldienne du souci de soi. Foucault avait, en effet, fait de cette pratique une véritable esthétique de l’existence par laquelle le sujet s’inventait lui-même et se donnait ainsi les moyens de bâtir autrement l’éthique. François Jullien définit, quant à lui la pratique de la décoïncidence comme une *éthique de l’existence* qui se veut double :

« Dans le rapport à soi et dans le rapport à l’Autre. Non seulement elle permet, en défaisant l’adéquation-adaptation dans laquelle se clôt le soi, de déployer la vie dans sa capacité

¹⁸³ *Ibid.* p.64.

d'existence débordant ce qui s'en fige. Mais c'est aussi en décoïncidant d'avec soi qu'on peut accéder à l'Autre : le *rencontrer* effectivement, au lieu seulement de le côtoyer, dans le semblant de la vie en société, ou bien de l'assimiler à soi-même »¹⁸⁴.

D'une même façon que la pratique du souci de soi, la décoïncidence permet également de se rapporter autrement à soi et aux autres. Elle rend ainsi possible l'ouverture à de nouvelles formes d'existence.

Qui plus est, nous avons précédemment mis en évidence quelques ascèses par lesquelles le sujet de l'antiquité travaillait sur lui-même et ce, afin de se mettre à distance de l'éthique dominante et de la distordre. Par le simple fait de la pensée – par exemple, écrite comme c'est le cas à travers les *hupomnêmata* – et de l'analyse, les individus peuvent ainsi décoïncider de ce qu'ils ont déjà eux-mêmes pensé et de ce qui est pensé par l'idéologie dominante. En cherchant à comprendre pourquoi ils se rattachent à une valeur plutôt qu'à une autre, ils réalisent quelques écarts par rapport à la rationalité dominante. Mais le plus important, c'est qu'ils produisent cette mise à distance à partir du dedans même de cette logique, autrement dit, à partir de leurs propres façons de se conduire. Et c'est en partant des ressources produites par l'idéologie dominante elle-même, qu'il est alors possible de la fissurer et d'ouvrir, par-delà même ce qui a été fissuré, le champ des possibilités. Enfin, de même que les ascèses du souci de soi doivent être constamment exercées, la pratique de la décoïncidence, selon Jullien, ne peut également atteindre son terme au risque de retomber à nouveau dans la coïncidence et donc, à une nouvelle mort des possibles. De cette façon, la résistance du néosujet face au néolibéralisme incombe de maintenir constamment un écart à l'égard des normes dominantes et ce, pour toujours laisser ouvert le champ des possibles.

B. La contrefactualité contextuelle

Intéressons-nous désormais au concept de *contrefactualité contextuelle* développé par le philosophe Mark Hunyadi. Afin de comprendre l'intérêt d'une telle notion pour notre démarche de mise en résistance, il nous faut d'abord revenir sur nos analyses au sujet de ce que le philosophe nomme la « tyrannie des modes de vie ».

¹⁸⁴ *Ibid.* p.65.

Nous avons en effet, déjà esquissé une étude de sa thèse principale selon laquelle « c'est au moment où les principes éthiques disciplinent comme jamais auparavant tous les actes de notre quotidien que nous subissons l'emprise de modes de vie qui, eux échappent à tout contrôle éthique ou démocratique »¹⁸⁵. A travers la mise en évidence d'un tel paradoxe, Mark Hunyadi entendait dénoncer ce qu'il appelle la « neutralisation éthique ». L'éthique d'aujourd'hui se concentrerait selon lui, uniquement sur la défense de quelques principes liés au respect des droits individuels alors même qu'elle reste muette lorsqu'il s'agit de s'interroger sur les modes de vie et, de façon plus générale, sur le monde qui se déploie sous nos yeux. A cette « Petite éthique », le philosophe oppose alors une « Grande éthique applicable à tout état existant et collectivement disponible »¹⁸⁶. Cette éthique devra donc réinvestir le monde pour en questionner le sens et faire ainsi advenir un agir collectif qui nous fera sortir de notre impuissance face aux modes de vie imposés et à l'égard des principes de la « Petite éthique ».

En outre, Mark Hunyadi attire notre attention sur le fait que l'émergence de la « Grande éthique » ne pourra advenir qu'à partir d'une puissance humaine bien particulière, celle de la *contrefactualité*. Il définit cette faculté comme ceci :

« La puissance de contrefactualité n'est pas quelque chose que l'on a, mais une faculté que l'on exerce ; de plus, on l'exerce au sein de quelque chose qui existe, de quelque chose qui est déjà là – à savoir la factualité du contexte dans lequel nous sommes immergés –, là où la liberté donne l'impression de flotter abstraitement indépendamment de tout ancrage contextuel »¹⁸⁷.

Il faut bien saisir ici toute l'originalité de cette définition, en ce qu'elle donne au contexte une teneur indispensable. L'approche du philosophe se veut donc radicalement distincte des théories morales qui visent à faire abstraction des contextes dans lesquels les individus sont immergés et ce, afin de parvenir à des principes universels – comme c'est le cas dans la théorie de la justice de John Rawls, par exemple. Au contraire, pour Mark Hunyadi, aucune approche morale ne peut se passer du contexte puisqu'il est « la zone de contact de l'acteur avec le monde »¹⁸⁸ ou plutôt,

¹⁸⁵ M. HUNYADI, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps.*, op.cit., p.7.

¹⁸⁶ *Ibid.* p.60.

¹⁸⁷ *Ibid.* p.88. (voir la note de bas de page)

¹⁸⁸ M. HUNYADI, « L'approche contextualiste en morale: Mise au point en dix points ». *Revue d'éthique et de théologie morale* 284, n° 2 (2015): 39, p. 45.

« la face du monde qui se donne à l'expérience, et qui suppose l'ensemble du monde passé et présent qui le sous-tend et vers lequel il plonge »¹⁸⁹.

De plus, il affirme que le contexte n'est pas seulement factuel mais qu'il est aussi « *tissé de contrefactualité*, c'est-à-dire d'indications de ce qui est attendu de l'acteur »¹⁹⁰. De par toutes les attentes de comportement auxquelles sont soumis les acteurs dans une situation donnée, ceux-ci font alors l'épreuve, en première personne, de ce qui *doit* être¹⁹¹. De cette façon, le contexte constitue, pour le philosophe, le domaine principal sur lequel l'individu doit s'appuyer pour exercer sa *puissance de contrefactualité*, laquelle lui permet d'adopter un point de vue critique et réflexif sur le monde dans lequel il est plongé. Il énonce ainsi l'idée majeure selon laquelle :

« Le contexte n'a pas à être transcendé pour offrir aux acteurs toutes les ressources de la critique et de la réflexion [...] Il leur offre ainsi toutes les ressources pour effectuer, chacun en première personne (ce qui ne veut pas dire individuellement !), tout ce que les théoriciens moraux ont à ce jour toujours effectué dans leur dos, ou indépendamment d'eux »¹⁹².

De ce point de vue, on comprend mieux la raison pour laquelle l'instauration d'une « Grande éthique » ne peut être effective qu'à travers l'activation de la puissance de contrefactualité contextuelle des acteurs. Puisqu'une telle éthique se donne pour exigence de réinvestir le monde et d'en questionner le sens, celle-ci doit s'appréhender à partir du vécu propre des individus, à partir du contexte qui est le leur et par lequel ils font eux-mêmes l'expérience du monde. En ce sens, si l'objectif est de provoquer un bouleversement de la logique dominante, l'exercice de cette puissance consistera, pour les acteurs, à s'appuyer sur les ressources qui leur sont directement accessibles au sein de leur contexte et, à les subvertir afin de pouvoir ainsi réouvrir le champ des possibles.

Toutefois, Mark Hunyadi nous met en garde sur le fait que le capitalisme (néo)libéral est aujourd'hui parvenu à l'asservissement de notre puissance de contrefactualité. Celle-ci est, en effet, actuellement mise au service de la reproduction du factuel, c'est-à-dire de ce qui est et non pas de ce qui pourrait être. Cela donne alors lieu à ce que le philosophe nomme une « contradiction dans les facultés » dont il décrit les effets de la manière suivante :

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.* p.43.

¹⁹¹ *Ibid.* p.44.

¹⁹² *Ibid.* p.47.

« Cette « contradiction dans les facultés », lorsqu'il y va de notre puissance humaine de contrefactualité, a donc une portée anthropologique : en modelant, à travers les modes de vie qui lui sont imposés, un humain entièrement dédié au fonctionnement et à la reproduction du système, en asservissant sa puissance de contrefactualité à la simple amélioration de ce qui existe, le monde d'aujourd'hui façonne en réalité un être humain aplati, domestique dévoué d'un mode de vie qu'il n'a pas choisi, mouche n'ayant d'autre ambition que d'aider servilement l'araignée à tisser la toile qui l'enserme »¹⁹³.

On comprend que, dès lors que la configuration de nos modes de vie est sous l'emprise du système, il est particulièrement complexe de moralement lutter contre celui-ci.

Nous examinerons, dans notre tout dernier chapitre la proposition que nous offre Mark Hunyadi et qui consiste à réactiver notre puissance de contrefactualité en vue d'instituer une stratégie de réappropriation de nos modes de vie. Mais d'abord, revenons sur la démarche que nous avons menée au cours de notre deuxième section. Dans le premier temps de ce chapitre, nous avons décrit notre précédente approche comme une tentative d'opérer quelques décoïncidences au sein même de la logique néolibérale, mais aussi surtout, à partir du dedans même de cette dernière. Une telle méthode conceptuelle permet non seulement de bousculer ce qui semblait figé mais également d'entrevoir un renouvellement des possibles. Le concept de *contrefactualité contextuelle*, proposé par Mark Hunyadi nous permet maintenant de mettre en avant un autre point essentiel de notre réflexion sur la mise en résistance du néosujet, à savoir la prévalence à accorder à son contexte.

En effet, tout comme le professeur Hunyadi, nous sommes sceptique quant à l'effectivité de grandes théories morales venant contrecarrer la logique néolibérale à partir de principes abstraits et supposés universels. Par exemple, Pierre Dardot et Christian Laval, à la suite de leur généalogie de la raison néolibérale, ont publié un essai sur le *Commun*, dans lequel ils entendent opposer au capitalisme néolibéral, une logique de résistance centrée sur l'activité du commun¹⁹⁴. Une telle démarche invite les acteurs à garantir l'usage exclusivement commun de certaines choses au sein de la société, mais aussi à instituer un certain nombre de règles qui obligent les individus à agir en commun. Or, si cette proposition semble tout à fait initier une perspective de résistance radicale, nous craignons que celle-ci reste de l'ordre du spéculatif. En effet, cette approche prend le risque de ne jamais véritablement rencontrer l'agentivité des

¹⁹³ *Ibid.* p.89.

¹⁹⁴ P. DARDOT, C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, édit. La Découverte, 2015.

individus dont le contexte est celui de la propriété privée. Quand bien même on peut être d'accord avec l'idée de dissoudre partiellement ce droit, le poids historique et actuel de celui-ci rend les individus peu enclins à appréhender le monde autrement que par ce prisme. Qu'on juge le droit à la propriété privée comme fondamental ou non, il est, en effet, indéniable que ce dernier est ce par quoi l'individu occidental contemporain expérimente le monde et ce, depuis son entrée dans celui-ci. Ce faisant, la logique proposée par Dardot et Laval, demanderait au sujet de rompre immédiatement et radicalement avec son contexte. Elle prendrait alors le risque de ne jamais se voir être réappropriée sérieusement par le sujet.

A l'inverse, la démarche que nous avons adoptée au cours de notre travail, tend à s'appuyer sur le vécu même du néosujet. Si l'on veut poser les jalons d'une résistance effective, nous pensons qu'il est vain de le pousser à renoncer radicalement à ses modes de conduite. De cette façon, nous avons souhaité partir des propres normes à partir desquelles le néosujet se gouverne et ce, afin d'étudier les façons dont elles peuvent déterminer autrement les individus lorsqu'elles coïncident avec d'autres logiques. Lorsque nous avons par exemple, étudié la connaissance de soi, nous avons démontré la manière dont celle-ci ne pousse pas nécessairement le sujet à l'exploitation de son potentiel en vue de se rendre plus performant et de dépasser ainsi ses limites. Grâce à l'étude de la sagesse antique et du spinozisme, nous avons au contraire, mis en évidence la façon dont la connaissance de soi peut mener le sujet à la prise en considération de ses limites et à la recherche de son utile propre. Mais, à nouveau, la mobilisation de ces théories philosophiques ne doit pas être considérée comme un appel à leur faire retour. Notre objectif n'est certainement pas d'inciter le néosujet à devenir spinoziste pour pouvoir résister au néolibéralisme. Cette analyse doit, au contraire, nous permettre d'entrevoir la façon dont le néosujet peut se décoïncider de la logique néolibérale et ce, en maintenant toujours ouvert le champ des possibles.

Mais pour ce faire, et pour donc éviter à tout prix de retomber dans la coïncidence, il est nécessaire qu'il s'appuie sur sa puissance de contrefactualité. En tant qu'elle nous invite à tenir compte de notre contexte et à en mobiliser les ressources pour les utiliser contre la logique dominante, la contrefactualité contextuelle est une faculté indispensable à la pratique de décoïncidence. Lorsque nous avons, par exemple, proposé d'utiliser les *bullet carnets* – un outil par lequel le néolibéralisme se manifeste

dans toute sa nature – pour y introduire des rubriques qui invitent le néosujet à critiquer les normes néolibérales, nous avons d’une certaine manière, pratiqué une décoïncidence. Mais cela n’a été possible qu’en exerçant notre capacité de contrefactualité, c’est-à-dire en mobilisant une ressource de notre contexte pour ensuite imaginer comment il serait possible de l’utiliser autrement que comme mode de reproduction du néolibéralisme.

Finalement, nous comprenons la décoïncidence et la contrefactualité contextuelle comme deux outils indispensables et complémentaires au sein de notre perspective de mise en résistance du néosujet. En tant qu’il s’agit de méthodes qui partent de la situation même de ce dernier et qui le poussent à une subversion de par lui-même, elles ne lui confisquent jamais sa puissance d’agir. Effectivement, en faisant lui-même, c’est-à-dire en première personne, l’expérience de la subversion et du renouvellement des possibles, le néosujet sera alors à même de se rendre pleinement acteur de son mode de résistance. Et ce n’est d’ailleurs qu’à partir de cette expérience préalable qu’il sera ensuite possible d’envisager un agir collectif.

Chapitre 8 :

Activer sa puissance d'agir

A. La défixation des désirs

Au cours de notre deuxième chapitre, nous avons analysé les réflexions de Frédéric Lordon sur le rapport entre capitalisme néolibéral et la servitude passionnelle. S'appuyant sur les pensées spinozienne et marxienne, Lordon défend la thèse selon laquelle le système capitaliste serait parvenu à la capture des puissances d'agir de ses sujets. La réalisation d'un tel phénomène s'est effectuée, d'après lui, à partir d'une colinéarisation des désirs des individus sur un désir-maître et ce, au moyen de la sollicitation des affects de joie. En construisant tout un imaginaire autour du travail comme mode d'épanouissement individuel, l'univers capitaliste est ainsi parvenu à mobiliser joyeusement les travailleurs, de sorte qu'ils aient l'illusion de pouvoir s'auto-déterminer librement à partir de leur activité professionnelle. De cette façon, c'est toute la puissance d'agir des néosujets qui est orientée vers les besoins du néolibéralisme. Or, nous avons également saisi, de par les analyses de Misrahi à propos de la philosophie de Spinoza, l'état de passivité dans laquelle se trouve le sujet qui poursuit des actions qui ne découlent pas réellement de lui-même, de sa nature propre. Puisque le désir-maître du capitalisme agit comme une cause extérieure à l'individu venant fixer le désir de ce dernier sur ses propres fins, toute action entreprise par le néosujet sera considérée comme passionnelle et non comme libre. Souvenons-nous, en effet, des deux types d'action identifiés par Misrahi dans la philosophie de Spinoza :

« Toutes les actions s'intègrent dans une causalité, l'action adéquate (c'est-à-dire conforme à l'essence même de l'agent et produite principalement par une causalité interne) étant l'action libre, tandis que l'action inadéquate (c'est-à-dire principalement produite par une cause externe) est l'action dépendante et passionnelle"¹⁹⁵.

Puisque l'action menée sous l'impulsion du capitalisme néolibéral est donc inadéquate, celle-ci ne produira finalement qu'une joie provisoire qui n'augmente pas durablement la puissance d'agir des individus. Et pour cause, nous avons également

¹⁹⁵ R. MISRAHI, « 12. Déterminisme et liberté dans la philosophie de Spinoza », op.cit., p.220.

pointé la persistance des affects de tristesse qui menacent toujours la mobilisation joyeuse des enrôlés au service du désir-maître. L'anxiété provoquée par les injonctions de performance et d'entreprise de soi constitue un exemple d'affect triste qui, en plus de diminuer la puissance d'agir de l'individu, peut aller jusqu'à le pousser à rejeter le système. Si les affects liés à la tristesse peuvent conduire le néosujet à faire un pas vers la résistance, ceux-ci ne sont néanmoins pas suffisants puisqu'ils seront toujours compensés par d'autres affects de joie émanant du système capitaliste. L'anxiété peut, par exemple, être compensée par la possibilité de s'offrir, grâce à son salaire, deux semaines de vacances à l'étranger pour décompresser. Si l'on veut permettre au néosujet d'engager une résistance durable face au capitalisme néolibéral, il s'agit alors de lui donner les moyens de se libérer des passions néolibérales et de faire de son conatus, une puissance réellement active. A ce sujet, nous examinerons, dans ce chapitre, deux perspectives distinctes qui peuvent néanmoins toutes deux répondre à cette nécessité : la *défixation* des désirs, une posture suggérée par Lordon et le *postutilitarisme*, une forme éthique théorisée par Alexandre Lacroix.

Pour comprendre, d'abord, toute la signification que Lordon confère à la *défixation*, il convient de revenir sur une considération importante du philosophe au sujet de l'aliénation. Selon Lordon, cette dernière est inévitable lorsqu'on a admis l'anthropologie spinozienne. Puisque l'humain n'est pas libre de s'auto-déterminer mais est déterminé par son affectivité, il se trouve donc toujours déjà aliéné. Ce faisant, la défixation se présente selon Lordon comme une critique de la désaliénation puisqu'il ne s'agira pas d'une posture qui a pour objectif de faire retrouver son autonomie à l'individu. Il explicite cette considération de la manière suivante :

« Il n'est question, là-dedans, d'aucune restauration ni d'aucun recouvrement, et surtout pas d'une liberté libéral originaire ou bien d'une autonomie pure qui n'existe que dans les thèses de l'individualisme. [...] Aliéné, l'individu le serait quand il est « coupé de sa puissance d'agir », et la « rejoindre », y recoïncider, serait le sens ultime de la désaliénation. [...] Pas même quand ils vivent sous le règne du plus tyrannique des désirs-maîtres, les individus ne sont « séparés » de leur puissance. Ils sont juste déterminés à l'effectuer dans une certaine direction. Il n'y a rien à « retrouver » qui ne soit déjà là, elle est leur être même »¹⁹⁶.

De cette façon, nous comprenons que le processus de défixation des désirs ne consistera, en aucun cas, à restaurer la puissance d'agir de l'individu. Celui-ci ne l'a, en effet, jamais perdue mais l'a seulement vue être orientée vers des fins qui n'étaient

¹⁹⁶ F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude*, op.cit. pp.182-183.

pas les siennes. En outre, Lordon propose alors de donner une autre signification au concept d'alinéation. Puisque celle-ci ne peut rejoindre une compréhension marxienne au sein d'une perspective spinoziste, il la redéfinit en ces termes :

« L'aliénation, c'est la fixation : indigentes sollicitations du corps, spectres étriés des choses offertes au désir, répertoire de joie à peine ouvert, obsessions et monomanies qui retiennent la puissance en un seul lieu et empêche ses déploiements. [...] C'est cela l'aliénation, non pas la perte, mais la fermeture et le rétrécissement. Et le devenir orthogonal est ré-élargissement par commencement de la défixation ».

La défixation consistera alors à une sorte de décoïncidence des désirs du néosujet vis-à-vis du désir-maître et ce, en vue d'orienter sa puissance d'agir vers une autre direction. Alors que la colinéarisation prend la forme, selon Lordon, de deux lignes droites dont la seconde n'est que le prolongement de la première, la défixation consiste, au contraire, à faire dévier cette deuxième ligne de la première pour engager ce qu'il nomme *un devenir orthogonal*. Un tel devenir revient, selon lui à

« résister au *hijacking* par l'invention et l'affirmation de nouveaux objets de désir, de nouvelles directions dans lesquelles s'efforcer, des directions autres que celle obstinément indiquée par [le capitalisme néolibéral] et qui ne seront plus dictées par lui »¹⁹⁷.

Autrement dit, la défixation, telle que Lordon la conçoit, consiste, elle aussi, à fissurer le système néolibéral pour provoquer une ouverture du champ des possibles. En défixant les désirs du néosujet de la raison néolibérale, on permet alors à sa puissance d'agir de se mouvoir au sein d'un spectre de possibilités élargi et non plus contingenté par le néolibéralisme. Toutefois, la défixation n'est pas une pure ouverture puisqu'elle demande également d'inventer et d'affirmer de nouveaux objets de désir.

A ce propos, l'approche de Lordon reste relativement floue puisqu'il appelle uniquement à la réorientation des puissances d'agir vers le « vrai bien », à savoir ce qu'il nomme, « une vie humaine »¹⁹⁸. On comprend néanmoins qu'il défend une sortie du capitalisme qui rompt définitivement avec l'idée du Grand soir de l'émancipation et qui aura donc intégré le déterminisme passionnel comme condition humaine fondamentale¹⁹⁹. Ce faisant, plutôt que de faire l'éloge de l'émancipation individuelle, Lordon préférera prôner un système dans lequel les êtres humains sont capables d'inventer et de diriger leurs désirs communs. De cette façon, le « vrai bien » doit se

¹⁹⁷ *Ibid.* p.181 ;

¹⁹⁸ *Ibid.* p.203.

¹⁹⁹ *Ibid.* p.202 ;

comprendre, selon le philosophe, comme « celui dont il faut souhaiter que les autres le possèdent en même temps que soi »²⁰⁰.

B. Vers un postutilitarisme

Frédéric Lordon appelle ainsi à défixer notre désir, de la rationalité capitaliste et néolibérale pour le réorienter vers ce qu'il nomme un « vrai bien ». Il nous apprend également que ce dernier ne peut faire l'objet d'une appropriation monopolistique mais qu'il doit, au contraire, prendre la forme d'un commun. Si nous en revenons à notre exposé précédent sur l'interprétation du philosophe Robert Misrahi à propos des thèses de Spinoza, il nous est alors possible d'éclaircir quelque peu la forme que peut prendre un « vrai bien ». Misrahi rappelle en effet, dans son article « Déterminisme et liberté dans la philosophie de Spinoza », le fait que la libération à l'égard de la servitude passionnelle ne peut se faire que moyennant l'exercice d'une connaissance des causes qui nous déterminent ainsi que par la poursuite d'un désir plus puissant, celui de « bien vivre » et « d'être heureux »²⁰¹.

Si nous en revenons aux analyses de Lordon, le néosujet devrait alors chercher à connaître les causes qui déterminent son désir d'investissement intégral au sein de son activité professionnelle. En comprenant que ce désir est, en vérité, animé par des causes extérieures qui ne servent nullement ses fins propres mais bien celles du capitalisme, le néosujet effectuerait, dès lors, une première étape de défixation, laquelle autorise sa libération à l'égard de sa passivité. Toutefois, une telle connaissance de son déterminisme n'est pas suffisante pour activer sa puissance d'agir. Il lui faut également réorienter son conatus vers la poursuite d'un désir plus puissant, autrement dit vers un vrai bien qui n'est autre que le bonheur. Cette traduction du vrai bien vers le bonheur ne contredit aucunement la compréhension qu'en donne Lordon puisque le bonheur peut tout à fait se concevoir comme un bien dont on peut souhaiter que les autres le possède en même temps que soi. Par ailleurs, le bonheur ne peut faire l'objet d'un monopole puisque le fait que quelqu'un soit pleinement heureux n'empêche, en aucun cas, quelqu'un d'autre de l'être tout autant.

²⁰⁰ *Ibid.* p.196.

²⁰¹ R. MISRAHI, « 12. Déterminisme et liberté dans la philosophie de Spinoza » : In *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique*, op.cit., p. 221.

Toutefois, l'assimilation du vrai bien au bonheur nous apparaît encore comme étant trop floue que pour pouvoir mobiliser effectivement le néosujet vers une résistance. En effet, le bonheur est une notion beaucoup trop large qui ne trouve aucune définition véritablement commune au sein d'une société dans laquelle règne la pluralité des préférences individuelles. Par ailleurs, le philosophe Robert Misrahi interprète quant à lui la nature avec laquelle doit s'accorder une puissance d'agir active comme étant propre à chaque individu. Il explicite cela de la façon suivante :

« Être libre, ce n'est pas avoir le pouvoir de faire n'importe quoi, c'est avoir le pouvoir d'être soi-même et d'agir selon ses propres motivations et non selon les motivations d'autrui ou du monde externe, imaginaire ou réel. [...] C'est pourquoi la « vertu » de l'homme libre consiste à persévérer dans l'être, et donc à poursuivre le bonheur et la félicité, c'est-à-dire à rechercher d'abord l'accomplissement de son désir par la recherche de son « utile propre » : seul l'utile spécifique de chaque individu constituera son « vrai bien » et sa liberté, c'est-à-dire son accomplissement et sa félicité »²⁰².

De cette façon, nous comprenons que si le néosujet veut pouvoir effectivement se libérer des passions néolibérales lesquelles ne permettent pas à son conatus de se réaliser en tant que puissance active, il doit non seulement pouvoir prendre connaissance d'un tel déterminisme mais il doit également chercher à identifier son « utile propre » et ce, en vue d'orienter tout son désir vers la réalisation de celui-ci. En ce sens, le bonheur et la recherche de celui-ci dépendra des spécificités de chacun et de la façon dont chaque personne identifie son utile propre. Une telle définition du bonheur peut, dès lors, contenir une véritable force de mobilisation pour le néosujet qui souhaite opérer une résistance à l'égard du néolibéralisme. En identifiant un « utile propre » qui décoïncide radicalement de la raison néolibérale, le néosujet peut ainsi orienter toute sa puissance d'agir vers un objet qui correspond à ses finalités internes et non plus à celles d'un système dont l'objectif est la capture de son conatus.

L'identification par chacun de son utile propre comme tremplin vers une résistance à l'égard du système nous fait, par ailleurs, écho avec les thèses du philosophe français Alexandre Lacroix dans un ouvrage qu'il a intitulé « Comment ne pas être esclave du système ». Dans ce court essai, Lacroix adopte une démarche très pragmatique dont l'objectif est de donner aux individus des outils théoriques concrets leur permettant d'agir en marge du système et ce, sans pour autant rompre radicalement

²⁰² *Ibid.* p.220.

avec leur mode de vie. Pour ce faire, il propose d'abord de décoder notre société comme une modernité connective dans laquelle ce qui était autrefois présenté comme dichotomique se trouve aujourd'hui entremêlé. Par exemple, alors qu'autrefois la frontière entre temps de travail et temps de loisir était relativement limpide, elle semble aujourd'hui beaucoup plus poreuse²⁰³. La dissolution des divisions externes a néanmoins conduit, selon Lacroix, à un déplacement de ces dichotomies à l'intérieur même de la subjectivité des individus. Il déclare en effet la chose suivante :

« La morale de l'histoire serait donc : *les oppositions abolies à l'extérieur par l'ère de la connexion ont tendance à renaître à l'intérieur*. La lutte entre dominants et dominés, dont le théâtre était autrefois le grand dehors de la société, et qui prenait la forme d'un conflit permanent entre deux groupes sociaux aux contours nettement délimités, a été, avec l'arrivée de la modernité connective, largement introjectée – elle n'a pas disparu, mais sévit à l'intérieur de chacun de nous. Ainsi, chacun tend de plus en plus à abriter en lui-même un dominant et un dominé, un capitaliste et un travailleur, un maître et un esclave »²⁰⁴.

Il défend ainsi l'idée que la subjectivité serait divisée entre, d'une part, un dominant animé par les normes capitalistes qui le poussent à l'autoperfectionnement, au dépassement de soi et d'autre part, un dominé plus prompt à l'oisiveté et qui est attaché à des valeurs morales inquantifiables²⁰⁵. Il rejoint ainsi quelque peu les thèses de Dardot et Laval sur le fait que le sujet contemporain se gouverne à partir des normes néolibérales qui le poussent à se rapporter à lui-même selon le modèle de l'entreprise. A la différence néanmoins que pour Lacroix, cette figure du sujet-entreprise ne constituerait qu'une part de notre subjectivité. Si celle-ci prend toutefois le pas sur la partie en nous qui est plus attirée par un modèle d'existence plus lent, centré sur l'instant présent et construit autour de valeurs plus humaines, il est toutefois possible, pour le philosophe Lacroix, de prendre appui sur cette subjectivité divisée pour résister face au système.

Pour qu'une telle posture de résistance soit possible, il est néanmoins nécessaire selon Alexandre Lacroix de réviser l'éthique dominante. Il identifie cette dernière à l'utilitarisme, une doctrine éthique fondée par le philosophe Jeremy Bentham et dont on aurait retenu la formulation rudimentaire suivante : « il s'agit de l'éthique qui propose de maximiser le bien-être du plus grand nombre »²⁰⁶. Plus

²⁰³ A. LACROIX, *Comment ne pas être esclave du système ?*, Paris, édit. Allary,, 2021, p. 36.

²⁰⁴ *Ibid.* p.53.

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ *Ibid.* p.67.

précisément, Lacroix décrit l'utilitarisme comme l' *exorationalité* de notre temps et qu'il décrit de la façon suivante :

« Cette doctrine a fourni le schéma d'action rationnel dominant dans notre monde globalisé. Par endorationalité, j'entends la rationalité individuelle, celle qui se trouve en chacun de nous. L'exorationalité renvoie au contraire aux procédures de raisonnement partagées, qui permettent à un certain consensus de se dégager, aux comportements de converger ou, tout au moins, aux humains de se comprendre et d'anticiper mutuellement leurs décisions. Le maître d'école essaye de maximiser l'accès à la connaissance de ses élèves. L'activiste écologiste engagé pour la reforestation est de maximiser le nombre d'arbres qu'il plante ou de parcelles qu'il sécurise. Le chef d'entreprise essaye de maximiser son profit. Le chef d'État de maximiser le produit intérieur brut, la sécurité et le confort de ses citoyens.[...] Sous ce commun effort de maximisation, il y a bien sûr de nombreuses divergences ; de plus, tout le monde n'a pas la manie de l'efficacité ni du résultat ; certains préfèrent rêver ou se détourner des buts affichés par l'organisation qui les emploient, c'est certain. Cependant, ces traits individuels ne changent pas grand-chose au tableau d'ensemble : l'exorationalité des sociétés contemporaines n'en n'est pas moins utilitariste »²⁰⁷.

La maximisation des résultats de nos actions serait ainsi le principe fondamental par lequel les sujets orientent leur conduite. De la même manière que Dardot et Laval décrivaient les facultés propres au néosujet, Alexandre Lacroix identifie plusieurs compétences développées par les individus pour parvenir à la maximisation, telles que : l'interconnexion, le calcul, l'adaptabilité de nos habitudes de production, de consommation mais également au niveau de nos relations sociales, etc²⁰⁸. Toutes ces capacités sont évidemment bien plus du ressort de la part capitaliste en nous, du dominant. Mais pour Lacroix, il est possible d'instrumentaliser de telles compétences et ce, afin de restaurer la part du dominé en nous et ainsi engager une action militante.

Dès lors, son objectif est de formuler une théorie de l'action qui sera susceptible d'être réappropriée par chacun dans une perspective de résistance sans que cela ne leur incombe pour autant de rompre radicalement avec leur mode d'existence. Il suggère alors de partir de l'éthique utilitariste et de la réviser sous une forme nouvelle qu'il nomme le *postutilitarisme* dont la proposition serait la suivante : « il s'agit de maximiser son profit sous contrainte d'idéal »²⁰⁹. Il construit cette doctrine à partir d'une des critiques principales adressée à l'utilitarisme, à savoir le fait que cette éthique ne propose aucune définition commune de l'utilité. La forme de cette dernière a, en effet, fait l'objet de vifs débats entre la perspective de Bentham qui définissait celle-ci comme une certaine quantité de bien-être alors que John Stuart Mill la

²⁰⁷ *Ibid.* p.68.

²⁰⁸ *Ibid.* pp.79-80.

²⁰⁹ *Ibid.* p.82.

concevait comme une certaine qualité d'être relevant, par exemple, de certaines activités et facultés intellectuelles²¹⁰. En revanche, dans l'éthique postutilitariste suggérée par Lacroix, il n'y aurait aucun débat à avoir sur le type d'utilité à maximiser. Il énonce en fait l'idée suivante :

« Ma recommandation serait de ne pas trancher, de ne pas choisir l'une ou l'autre de ces utilités, mais de les hiérarchiser et de faire passer l'une avant l'autre. *Post* signifie en latin "après" et l'idée est bien de faire passer l'utilité prosaïque après une utilité immatérielle. Cette méthode, qui consiste à se donner en premier lieu un objectif idéal et en second lieu un objectif matériel est ce que j'appellerai le *postutilitarisme* »²¹¹.

De cette façon, la thèse d'Alexandre Lacroix serait que chaque individu se fixe un « utile propre » qui correspond à un idéal à maximiser de par ses actions. Il peut s'agir par exemple de chercher à maximiser la justice, l'égalité, la qualité des relations humaines, l'équilibre d'une communauté, d'une forêt, etc²¹².

Dans une traduction spinozienne, on pourrait ainsi expliciter la démarche de Lacroix comme une invitation à identifier un objet de désir qui correspond à notre nature, à nos valeurs et à investir toute notre puissance d'agir en vue de la réalisation de ce désir. Cette proposition a donc pour avantage de mobiliser l'action de l'individu, non pas selon une finalité extérieure qui échoue à augmenter durablement son *conatus*, mais bien en vertu d'une fin qu'il aura lui-même identifiée comme répondant à sa nature et dont la satisfaction permet un accroissement de sa puissance d'agir. Par ailleurs, l'éthique postutilitariste autorise à l'individu d'échapper autant que possible aux affects de tristesse comme la faim et le chômage. En effet, cette démarche ne l'invite, en aucun cas à renoncer radicalement à son bien-être au profit de la poursuite de son idéal. Car ce que Alexandre Lacroix propose, c'est bien de faire co-exister la partie dominante en nous, capitaliste, qui cherche à sans cesse maximiser son bien-être et confort matériel, avec notre part dominée, attachée à la réalisation d'un idéal moral. Il met donc en évidence la proposition suivante :

« Mon intuition est que le pôle dominant et le pôle dominé en nous sont susceptibles de faire la paix, et même de coopérer de façon fructueuse, pour peu que la répartition des rôles soit établie de manière adéquate. Au marginal, au flâneur, au dominé, il revient d'énoncer l'utilité idéale. Au calculateur, à l'optimisateur, aux capitalistes, de faire en sorte que les choses ne se passent pas trop mal par la suite, que le confort et le bien-être reste accessible »²¹³.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibid.* p.92.

²¹³ *Ibid.* p.91.

De cette façon, l'éthique postutilitariste d'Alexandre Lacroix présente un vif intérêt pour la démarche que nous avons esquissée au cours de notre travail de recherche. D'abord, une telle posture éthique peut permettre au néosujet d'identifier distinctement et par lui-même, un « utile propre » lequel l'incitera à défixer son désir de la configuration restreinte que lui propose la raison néolibérale. Mais qui plus est, il s'agit également d'une éthique contextuelle qui part du dedans même du vécu propre et concret des individus et qui, depuis celui-ci, propose d'émettre une brèche qui élargira le champ des possibles. Cette posture éthique n'exige nullement du néosujet qu'il rompe radicalement avec son contexte, mais plutôt qu'il parte de celui-ci pour penser des mécanismes de subversion, lesquels lui permettront d'entrer en résistance. Enfin, le postutilitarisme de Lacroix est loin d'être une éthique individualiste dans laquelle les néosujets agiraient uniquement en vertu d'un idéal et d'un bien-être individuels. C'est une éthique qui, au contraire, leur permet de trouver des ressources pour faire l'épreuve, en première personne, d'un engagement qui investisse pleinement le monde et qui, autorise une reconfiguration collective de ce dernier. Alexandre Lacroix termine, en effet, son essai par la conclusion suivante :

« Si nous l'abandonnons à la compétition des intérêts égoïstes, le monde a tôt fait de se déliter. Au contraire, si chacun de nous entend sauver non pas le monde dans son exorbitante globalité, comme seuls sont capables de le faire les héros des blockbusters américains, mais seulement une parcelle de ce monde, par le simple effet du nombre, les choses pourraient aller de l'avant, dans le bon sens. Bien sûr, j'esquisse là un rêve. Mais là où les philosophes forment souvent une critique et de recommandations qui n'auront de portée que si elles inspirent des réformes au plus haut niveau, j'ai préféré suivre le chemin inverse et placer mes espérances dans l'existence ordinaire »²¹⁴.

²¹⁴ *Ibid.* p.93.

Chapitre 9 :

S'engager pleinement dans le monde.

A. L'éthique du care et la responsabilité envers autrui

Nous allons désormais nous intéresser à une autre forme d'éthique contextuelle, à savoir *l'éthique du care*. Par rapport au Postutilitarisme, dont la préoccupation est de fournir une théorie de l'action d'abord individuelle, l'éthique du care a pour avantage de se positionner comme une « pratique ou encore une théorie morale contextuelle (et non un ensemble de règles) qui s'articule autour des concepts de responsabilité et de liens humains où les situations seraient définies [...] par la recherche d'un équilibre entre le souci de soi et le souci des autres »²¹⁵. Dès lors, l'éthique du care permet non seulement de repenser autrement l'agir individuel mais aussi, d'esquisser un nouveau modèle par lequel le néosujet peut se connecter pleinement aux autres ainsi qu'au monde qui l'entoure. L'objectif de cette section sera ainsi de présenter cette éthique contextuelle comme une pratique de résistance à partir de laquelle le néosujet peut modifier son rapport à lui-même, à autrui et au monde. Plus justement, il s'agira d'établir la manière dont l'éthique du care configure autrement la responsabilité individuelle et se positionne ainsi comme une pratique qui peut permettre au néosujet de réinvestir pleinement le monde.

De manière générale, l'éthique du care se positionne comme une pratique à partir de laquelle les individus tissent des relations interpersonnelles où ils reconnaissent leur dépendance les uns à l'égard des autres et par lesquelles ils assument la responsabilité de prendre soin les uns des autres. Mais au-delà de cette façon spécifique de se rapporter à autrui, l'éthique du care se constitue également comme une théorie critique qui nous permet de rouvrir le champ des possibles. Car, comme le rappelle la philosophe Fabienne Brugère dans un ouvrage consacré à cette éthique, il s'agit aussi d'une perspective qui remet en cause les dichotomies entre sphère politique et morale, publique et privée. Elle met alors en évidence le fait que

²¹⁵ C. BOSSELUT, « Patricia Paperman, Sandra Laugier, eds., *Le souci des autres. Éthique et politique du care*: Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005, 349 p. » *Archives de sciences sociales des religions*, n° 136 (1 décembre 2006), p.1.

« fournir une théorie générale du *care* suppose de porter la perspective d'un changement politique et social » ²¹⁶. Ceci demande donc de porter également un autre regard sur notre rapport à nous-même afin de se considérer, non plus comme un agent devant constamment s'adapter à l'ordre social en vue de préserver ses intérêts, mais bien comme un acteur de changement.

Nous avons longuement mis en évidence au cours de nos analyses les différentes manières dont le sujet du néolibéralisme se rapporte à lui-même, à autrui et au monde. Etant baigné dans l'illusion de son autonomie et de sa capacité d'auto-détermination, le néosujet se rapporte à lui-même comme un individu pleinement responsable de soi et maître de ses actions. Etant également poussé à gérer et à maximiser son capital humain, le néosujet est également pourvu d'une haute estime de lui-même qui le pousse à veiller rigoureusement à la protection de ses droits individuels. Ce faisant, le néosujet a appris à se considérer comme un individu totalement indépendant. Il doit ses réussites et ses échecs ni aux autres ni au monde, mais uniquement à lui-même. De même, ceci l'amène à considérer autrui seulement comme un instrument de la maximisation de son capital ou, au contraire, comme un concurrent. Quant au monde, le néosujet se rapporte à celui-ci sous le mode de l'adaptation et du calcul et ce, en vue du maintien de ses intérêts individuels. A l'inverse, l'éthique du *care* contraste en tout point avec l'éthique néolibérale. Comme l'indique la sociologue Patricia Paperman :

« Dans la perspective du *care*, la vulnérabilité est constitutive des vies humaines. De toutes les vies humaines et pas seulement de celles qui seraient spécialement marquées par le sceau de la faiblesse. En ce sens l'éthique du *care* propose de réfléchir sur la vulnérabilité en ce qu'elle n'est pas réservée à certaines catégories de personnes ni à des groupes particuliers » ²¹⁷.

Préférer définir la condition fondamentale de tout être humain par la vulnérabilité plutôt qu'à travers l'autonomie a, dès lors, des conséquences très fortes sur la façon dont le sujet conçoit son rapport à lui-même, aux autres et au monde. Ceci implique que nous soyons tous à la fois des sujets dépendants qui nécessitent de recevoir un soin, mais aussi des individus dotés de la responsabilité de prendre soin

²¹⁶ F. BRUGERE, « Chapitre II. Prendre soin contre l'individu libéral ». Que sais-je? 4 (5 mars 2021), p.73.

²¹⁷ P. PAPERMAN, « Éthique du *care* : Un changement de regard sur la vulnérabilité », in *Gérontologie et société*, vol.33, n° 133, no 2 (20 septembre 2010), p.52.

des autres, du monde et de nous-mêmes. Comme le remarque la politologue Joan Tronto, les théories du care nous demandent ainsi de :

« reconnaître que chacun de nous est non seulement celui qui accorde des soins d'une manière courageuse et appropriée, mais aussi que nous sommes tous, à des degrés divers au cours de notre vie, tout comme au quotidien, destinataires de soins. Chacun de nous commence sa vie dans un état de complète dépendance et beaucoup d'entre nous feront à nouveau, d'une manière ou d'une autre, l'expérience de la dépendance au cours de leur vie ; et nous ne cessons de prendre soin de nous-mêmes. Le care correspond ainsi à la fois à une capacité d'agir et à une passivité; il implique que l'on soit acteur, mais aussi objet des actes des autres »²¹⁸.

Par ailleurs, Joan Tronto attire l'attention de tous sur le fait que même les individus qui peuvent aujourd'hui se considérer comme autonomes, le sont car leurs besoins sont en réalité comblés par d'autres personnes qui prennent à leur charge le travail du care²¹⁹. Il est donc nécessaire de constater qu'un homme ou une femme dont le sentiment est d'être maître de sa vie et de ne rien devoir à personne, est toutefois dépendant et relié à d'autres individus qui, par leur travail, lui offre les moyens d'une telle subsistance. Elle met aussi en évidence le fait que ce travail du care est d'ailleurs la plupart du temps assumé par les personnes les plus vulnérables de la société, à savoir les femmes, les personnes issues de l'immigration et les démunis. A ceci, s'ajoute également un phénomène de marginalisation du travail du care qui se voit donc dévalorisé et précarisé²²⁰. Ceci mène à un paradoxe puisque ce sont les individus les plus fragiles qui, par un travail non-reconnu, rendent possible l'autonomisation de ceux qui sont le moins enclins à la précarité. Il ne s'agit toutefois pas, pour Tronto, de faire de l'éthique du care un moyen de renverser la tendance, en suggérant, par exemple, d'obliger les personnes autonomes à prendre soin de ceux qui ont été identifiés comme vulnérables. Il s'agit plutôt, selon elle, de faire du care une valeur publique en démontrant le fait que nous soyons tous concernés par le care et ce, à la fois comme pourvoyeur et receveur.

Mais pour pouvoir faire du care une valeur publique, encore faut-il distinguer le mauvais du bon care. Toujours selon Tronto, le premier correspondrait à ce care marginalisé et dévalorisé qui, faute de moyens institutionnels, ne rencontre pas

²¹⁸J. TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (préface inédite de l'auteure), Paris, La Découverte, 2009, p.15.

²¹⁹ J. WHITE, J. TRONTO, et J. ROUSSIN. « Les pratiques politiques du care : les besoins et les droits ». *Cahiers philosophiques* n° 136, n° 1 (2014), p.86.

²²⁰ F. BRUGERE, « Chapitre II. Prendre soin contre l'individu libéral »., op.cit., p.73.

toujours les réels besoins des vulnérables²²¹. Fabienne Brugère, en interprétant la pensée de Joan Tronto, définit ce care comme étant :

« converti aux exigences du marché et de la rentabilité économique ; s'occuper singulièrement d'un être vulnérable devient une charge presque impossible, tant elle est rendue impraticable par des relations qui ne laissent pas le temps nécessaire pour une disponibilité psychique ou personnelle »²²².

Au contraire, le bon care se définit à la fois comme une disposition à se soucier des autres et comme une activité par laquelle on prend soin d'eux en répondant effectivement à leurs besoins. Plus précisément, le bon care se divise selon Tronto en quatre phases : caring about, taking care of, care giving et care receiving²²³. Ce processus demande, dès lors, de s'immerger pleinement dans les contextes et les vécus de chacun afin d'en saisir pleinement les enjeux et les manières particulières d'y répondre. Il s'agit, en effet, de saisir le fait que chaque individu s'inscrit dans des situations contextuelles différentes, ce qui demande de considérer à chaque fois les besoins propres de chacun et les réponses à apporter à ceux-ci. Par ailleurs, ces étapes correspondent respectivement à quatre aptitudes que sont : l'attention, la responsabilité, la compétence et la capacité de réponse de celui qui a reçu le soin, attestant ainsi que le besoin a bien été rencontré²²⁴.

On perçoit ainsi que, si l'éthique du care part du postulat que tous les individus partagent une même condition de vulnérabilité, elle n'enlève néanmoins rien à l'agentivité des personnes. Au contraire, il s'agit bien d'une éthique qui, partant des situations concrètes et des positions particulières, amène chaque individu à stimuler sa capacité d'agir et ce, en vue de se soucier activement de tout ce qui l'entoure. Mais c'est aussi une éthique qui, en reconnaissant la vulnérabilité comme condition humaine, nous pousse à prendre conscience de notre interdépendance et du fait que nous ne soyons jamais totalement autonomes. Par ailleurs, il s'agit aussi d'une éthique qui prend en compte les différences de contextes et de positions particulières et qui assume leurs inégalités. Ceci permet donc de relativiser les capacités de chaque

²²¹ *Ibid.* p. 75.

²²² *Ibidem.*

²²³ J. TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (préface inédite de l'auteure), op.cit., p.147.

²²⁴ F. BRUGERE, « Chapitre II. Prendre soin contre l'individu libéral ».), op.cit., p.78.

personne à faire preuve d'autonomie. Tout ceci entraîne alors de nombreux changements dans la manière de concevoir la responsabilité individuelle.

Alors que l'éthique néolibérale définit un sujet totalement indépendant dont la seule responsabilité est portée à l'égard de lui-même, l'éthique du care reconfigure le concept de responsabilité d'une manière qui se veut double. D'abord, elle nuance la responsabilité individuelle en démontrant la façon dont la vulnérabilité propre à tout individu nous rend fondamentalement dépendant du soin des autres. En tant qu'individu vulnérable, le néosujet ne peut alors être considéré comme étant en possession de tous les moyens nécessaires à son maintien. De plus, l'éthique du care tend aussi à démontrer que l'intensité de la responsabilité individuelle dépend aussi du contexte de chacun. Certains individus, étant inscrits dans des situations plus précaires que d'autres, ne peuvent en effet pas être considérés autant responsables d'eux-mêmes que ceux qui occupent des positions privilégiées.

Mais qui plus est, l'éthique du care configure la responsabilité d'une façon qui ne concerne pas seulement l'individu à sa propre rencontre. Elle redéfinit aussi la responsabilité qu'il doit tenir à l'égard des autres. Puisque la vulnérabilité est une condition partagée et que notre autonomie dépend, avant toute chose, du care qui nous est prodigué, chaque être humain porte alors en lui la responsabilité de prendre réciproquement soin des autres. Cette reconfiguration de la responsabilité de soi et des autres peut alors tout à fait rejoindre la notion féministe d'*empowerment*. Nous avons, en effet, démontré précédemment la façon dont le néosujet peut user de son sentiment de responsabilité à l'égard de lui-même afin d'œuvrer en faveur de son émancipation. Il devait, pour ce faire, s'appuyer sur la conscience de sa propre valeur – une attitude valorisée par le néolibéralisme – pour ainsi activer son pouvoir d'action. Mais nous avons néanmoins mis en évidence le fait que, tant que l'*empowerment* se restreint au plan strictement individuel et qu'il coïncide avec les nécessités du néolibéralisme, il fera du néosujet un agent qui reproduit l'ordre socio-économique plutôt que de le transformer.

Or si nous décoïncidons l'*empowerment* de la rationalité néolibérale, il nous est alors possible de percevoir la manière dont cette norme détermine autrement le sujet lorsqu'elle est partie prenante d'une autre forme d'éthique. Dans l'éthique du care, l'*empowerment* rejoint un type de responsabilité qui demande de se soucier de

soi, certes, mais qui démontre surtout la façon dont l'attention à soi passe avant tout par le souci des autres. Puisque notre autonomisation et l'activation de notre pouvoir d'action dépendent du care que nous dispense autrui, il est indispensable de se soucier réciproquement de lui pour lui conférer les mêmes conditions d'empowerment. De cette façon, l'éthique du care offre les moyens au néosujet de faire passer sa responsabilité du plan individuel à l'échelle collective. Il lui faudra ainsi se sentir autant responsable des autres qu'il ne l'est pour lui-même. Par ailleurs, il s'avèrera indispensable que le néosujet se rapporte à autrui via des rapports de dépendance et de solidarité plutôt qu'à travers des relations instrumentales et concurrentielles.

En outre, cette responsabilité propre à l'éthique du care comprend une étendue bien plus large que la responsabilité néolibérale d'un sujet maître de lui-même. En effet, le care est défini par Joan Tronto et Bérénice Fisher non pas comme une simple manière de prendre soin de soi et de se soucier des autres, mais bien, comme :

« Une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre “monde” de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie »²²⁵.

En ce sens, le care pour Tronto et Fisher constitue une activité continue qui embrasse une perspective politique mais qui, par sa visée, est aussi morale²²⁶. Le care est politique puisqu'il articule toutes les activités qui sont habituellement séparées – comme celles liées à la famille, à la sphère professionnelle, à la citoyenneté, à l'environnement – et ce autour d'une commune ambition de maintenir le monde, voire de transformer l'ordre social²²⁷. Mais le care est aussi en même temps moral puisque, dans sa définition même, se retrouve la nécessité de prendre soin les uns des autres ainsi que du monde qui nous entoure.

D'une certaine façon, l'éthique du care permet aussi de repenser la responsabilité individuelle comme une responsabilité absolue, au sens où Sartre l'entendait. D'abord, en faisant du souci – que ce soit de soi, des autres ou du monde – un devoir moral, l'éthique du care offre ainsi au néosujet les moyens de se réengager pleinement dans le monde et ce, en se rendant responsable de son maintien. Ensuite,

²²⁵ B. FISCHER, J. TRONTO. (1991) « Towards a Feminist Theory of Care », dans Abel E. Nelson M. (dir.) *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, Albany, New York : State University of New York Press, p. 40 ; cité dans Tronto J. (2009), p. 143.

²²⁶ P. PAPERMAN, « Éthique du care : Un changement de regard sur la vulnérabilité », op.cit., p.55.

²²⁷ *Ibidem*.

en faisant du care une activité proprement politique, cette éthique peut permettre au néosujet de se réengager dans le tissu social afin de faire émerger un « nous » qui initiera un engagement collectif en faveur d'une reconfiguration du monde. A travers le care comme disposition morale et activité politique, le néosujet pourra alors parvenir à cette responsabilité absolue par laquelle il assume qu'il est celui par lequel il se fait qu'il y ait monde, ce qui lui incombe de ne jamais se tenir en retrait par rapport à lui mais de toujours s'y engager pleinement. C'est de cette façon qu'il nous apparaît que le care peut être mobilisé comme outil de résistance qui permet de transfigurer le système néolibéral et ainsi, ouvrir le champ des possibles. Reste à déterminer cependant par quels moyens il est possible de délibérer sur les manières dont chacun peut faire du care une norme prépondérante au sein de nos modes de vie.

B. Un parlement des modes de vie :

L'Éthique du care semble finalement assez proche de ce que le philosophe Mark Hunyadi appelle la « Grande Éthique » dans *La tyrannie des modes de vie*. D'abord, il s'agit d'une éthique contextuelle qui tend à se déployer à partir du vécu propre des acteurs. L'éthique du care se revendique ainsi comme une critique à l'égard des théories morales qui défendent des principes abstraits supposés universels et rationnels. Dès lors, son objectif est d'amener chaque acteur à expérimenter, en première personne, les ressources à partir desquelles il est possible d'œuvrer en faveur d'une société plus juste qui fait du care son axe principal. Ensuite, il s'agit d'une éthique qui remet en cause les frontières entre privé et public, morale et politique. Le care concerne en effet l'ensemble des activités par lesquelles nous nous efforçons de nous maintenir nous-mêmes mais aussi nos corps et notre environnement. Ce faisant, le care se positionne comme une norme politique par laquelle il est possible de penser l'organisation de notre société ; mais aussi comme une valeur morale capable de guider nos intentions et nos actions. De cette même manière, le care concerne autant la sphère privée que publique, démontrant ainsi la porosité entre ces deux domaines. Enfin, l'éthique du care a pour finalité de se réinvestir pleinement dans le monde. Ainsi, la signification que l'on attribue au care dépasse largement le domaine du soin et de la sollicitude à l'égard de soi, des autres et de notre environnement. C'est aussi une

activité transformatrice par laquelle il nous est permis de réorganiser et de reconfigurer notre monde.

Toutefois, les moyens par lesquels les individus peuvent mesurer la prépondérance du care au sein de leurs modes de vie ne nous paraissent toujours pas très évidents. De même, l'éthique du care donne peu d'indices sur la manière dont ses principes peuvent faire l'objet d'une réappropriation éthique par tout un chacun. En effet, les principes valorisés par l'éthique du care contrastent fortement avec ceux de l'éthique néolibérale. La concurrence doit laisser place à la solidarité, l'autonomie à la vulnérabilité, l'auto-détermination à la dépendance, la maximisation de l'intérêt à la satisfaction des besoins, etc. Pour des individus dont le contexte dominant est celui du néolibéralisme et dont le rapport réflexif est celui de l'entreprise, les principes de l'éthique du care semblent peu réappropriables de façon immédiate et spontanée.

Dès lors, pour qu'elle soit vectrice de changement, sans doute faudrait-il qu'elle soit institutionnalisée d'une manière qui rompt radicalement avec l'éthique néolibérale. Or cette solution nous paraît peu probable étant donné le cours actuel du monde. Il en va d'ailleurs de même, pour le postutilitarisme dont nous avons précédemment esquissé les principes. Alors même que nous défendons son potentiel de résistance, nous nous permettons néanmoins de douter de sa mise en œuvre effective par tout un chacun. Car si certains d'entre nous bénéficient d'une force de conviction, mais aussi d'opportunités matérielles qui leur permettent d'agir sous contrainte d'idéal, il ne s'agit certainement pas d'une position majoritairement partagée. Pour que de telles éthiques puissent effectivement œuvrer en faveur d'une résistance à l'égard du néolibéralisme, il faut les accompagner de moyens qui leur permettront de s'ancrer activement dans l'expérience du néosujet et d'en subvertir ainsi la subjectivité.

A cet égard, la thèse du philosophe Mark Hunyadi dans *La tyrannie des modes de vie*, nous apparaît comme plus que pertinente pour initier un tel mouvement d'acculturation. Il argue, en effet, que le déploiement de la « Grande Ethique » ne peut avoir lieu que par l'intermédiaire d'une institution novatrice. Cette institution doit elle-même bousculer les frontières entre privé et public, morale et politique, en faisant de la question des modes de vie une question politique. Car, rappelons-le, la problématique centrale devant laquelle nous place le philosophe est la suivante : « c'est au moment où les principes éthiques disciplinent comme jamais auparavant

tous les actes de notre quotidien que nous subissons l'emprise de modes de vie qui, eux, échappent à tout contrôle éthique ou démocratique »²²⁸. Là se trouve donc tout l'enjeu : tant que nos modes de vie seront sous l'emprise des principes néolibéraux, il est vain d'espérer un bouleversement spontané vers des formes d'éthique qui, en théorie semblent pourtant capables de réinvestir le monde. Nous avons pourtant déjà démontré la façon dont nous pouvions nous décaler de ces principes en les faisant décoïncider de la raison néolibérale. En faisant usage de notre puissance de contrefactualité, il nous est même possible de s'appuyer directement sur les ressources de notre contexte pour opérer une telle décoïncidence. Nous avons également mis en avant deux nouvelles formes d'éthiques à partir desquelles il est possible de résister individuellement aux principes néolibéraux et de se réengager collectivement dans le monde. Il est désormais temps d'établir quels sont les moyens institutionnels à notre portée pour déployer concrètement les dispositifs défendus jusqu'alors.

Le procédé institutionnel en faveur duquel plaide Mark Hunyadi est celui d'un « Parlement (virtuel) des modes de vie, c'est-à-dire un lieu où s'élabore un agir commun capable de se réapproprier les modes de vie qui nous échappent et nous enserrent »²²⁹. Examinons alors plus amplement cette proposition afin d'observer sa cohérence pour notre démarche. D'abord, notons que toute l'originalité de ce parlement est qu'il s'organiserait via les réseaux sociaux, à savoir précisément le lieu où une organisation citoyenne à si grande échelle ne trouve plus de limite mais également, l'endroit où les acteurs sociaux se trouvent dépossédés du choix de leur mode de vie. Le choix d'organiser un tel parlement sur les réseaux sociaux recouvre également une dimension pratique puisque ces outils offrent une diffusion d'informations rapide et fluide. De plus, selon Mark Hunyadi, les réseaux sociaux ont déjà démontré une force de mobilisation politique et transnationale méconnue jusqu'à présent²³⁰. Dès lors, un tel parlement virtuel serait déjà, selon les mots de l'auteur, hautement contrefactuel puisque cela revient à investir ce qui existe déjà pour l'articuler avec « ce qui n'est pas encore non pas en supprimant le premier au profit du second, mais en développant le second à partir du premier »²³¹.

²²⁸ M. HUNYADI, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps.*, op.cit. , p.7.

²²⁹ *Ibid.* p.92.

²³⁰ *Ibid.* p.85.

²³¹ *Ibid.* p.93.

Par ailleurs, l'intentionnalité première de ce parlement serait de faire progresser la démocratie vers un état ultérieur qui la rendra capable de réorienter la logique des systèmes dominants et de guider autrement nos modes de vie. Mais sur ce point, le philosophe Mark Hunyadi pointe trois défis majeurs. Voici le premier qu'un tel parlement aurait à relever :

« Premièrement, un tel parlement requerrait de rendre visibles des évolutions qui sont par nature invisibles ou insensibles, puisqu'elles pénètrent le marché pour ainsi dire par capillarité, et de pouvoir évaluer de manière raisonnable leur impact sur les modes de vie ; il devrait y avoir là un important travail de diffusion et de restitution de l'information, rendu d'autant plus difficile que les savoirs sont fragmentés et que les innovations sont d'un haut degré de technicité (qu'il s'agisse de réglementations financières, d'avancées techniques ou de modifications juridiques, dont le caractère hautement technique peut être inversement proportionnel à leur impact social) »²³².

Cette question de la visibilité des évolutions en cours et de la diffusion d'un savoir qui rend compte de la rationalité dominante nous paraît également cruciale pour pouvoir opposer une résistance au néolibéralisme.

En effet, nous avons longuement mis en avant au cours de notre travail de recherche la façon dont le néolibéralisme était parvenu à s'imposer comme discours de vérité sur le monde. Non seulement, cette doctrine s'est positionnée comme un savoir légitime sur le fonctionnement de nos sociétés mais elle s'est aussi instituée comme un pouvoir qui, diffusant ses normes, oriente nos conduites. Et puisqu'en tant que néosujet nous sommes immergés dans cette rationalité néolibérale, il est impératif de rendre son mouvement et son mode de reproduction visibles aux yeux de chacun. Dans le cas où un parlement des modes de vie relèverait un tel défi de visibilité, celui-ci nous paraîtrait alors comme l'institution la plus appropriée pour résister au néolibéralisme.

En faisant voir aux néosujets que certains de leurs comportements ne sont finalement que les résultats de la gouvernamentalité néolibérale, il serait alors possible d'engager un débat autour d'une réappropriation des normes diffusées par le néolibéralisme. De même, c'est en rendant visibles les dispositifs par lesquels le néolibéralisme prétend imposer sa vérité sur le monde, qu'il serait alors permis d'inciter auprès des néosujets, une remise en question de leurs préconceptions. Enfin, en tenant un rôle de diffusion des informations, ce parlement des modes de vie pourrait être le lieu où seraient présentées et débattues des éthiques capables de nous faire entrer

²³² *Ibid.* p.84.

en résistance, voire de transformer l'ordre social. Nous pensons en premier lieu aux éthiques que nous avons défendues dans les sections précédentes, à savoir le postutilitarisme et l'éthique du care, mais nous croyons également que ce parlement serait l'occasion d'inventer d'autres formes d'éthique. D'ailleurs, en tant qu'institution démocratique faisant vivre le débat, un tel parlement se devra de toujours maintenir ouvert le champ des possibles. Seulement, tout ceci n'est envisageable que si les néosujets disposent préalablement de toutes les informations nécessaires au dévoilement, à la critique et enfin, à l'innovation.

En outre, le deuxième défi que devra relever un parlement des modes de vie est le suivant :

« Deuxièmement, il faudrait réussir, pour qu'un tel parlement ait un sens, à politiser ces impacts, au sens d'en faire un enjeu commun digne d'être étudié et débattu aux yeux des acteurs sociaux eux-mêmes. Ce n'est pas là tâche facile, puisque tout concourt au contraire à dépolitiser ces enjeux, à la fois en les fragmentant et en les traitant prioritairement comme des questions techniques pouvant être résolues isolément »²³³.

Ce point-là nous apparaît également comme décisif pour pouvoir opérer une résistance face au néolibéralisme. En effet, les normes que nous avons étudiées au cours de notre travail – dépassement de soi, connaissance de soi, responsabilité de soi – nous apparaissent la plupart du temps comme étant complètement dépolitisées. Le fait, par exemple, de vouloir constamment améliorer ses performances personnelles, est souvent présenté comme un trait de caractère, voire comme une qualité. De même, le stress et l'anxiété générés par le besoin de constamment se dépasser sont, quant à eux, présentés comme des états psychologiques qui vont de la simple émotion à la pathologie. Or, un parlement des modes de vie pourrait être l'occasion de démontrer le caractère politique de ce que nous prenons pour de simples traits de personnalité. En mettant en lumière le fait que ceux-ci agissent, en réalité, comme des normes par lesquelles le néolibéralisme se reproduit, il sera alors possible de voir que nos conduites sont loin d'être isolées.

Mais plus important encore, nous pourrions alors mettre à nu la figure du néosujet et ainsi entamer un vrai débat sur la façon dont nous pouvons subvertir et nous réapproprier nos conduites afin qu'elles décoïncident de la rationalité néolibérale. De même, si nous parvenons à faire de ce parlement des modes de vie un outil de

²³³ *Ibid.* pp.84-85.

politisation des enjeux, il sera alors envisageable d'entrevoir la puissance politique de principes comme le care et l'idéal propre mais peut-être également d'autres concepts ignorés jusqu'à présent.

Et finalement, le dernier défi auquel aura à répondre un parlement des modes de vie est le suivant :

« Et troisièmement, il s'agit de concevoir des dispositifs institutionnels capables non seulement d'enregistrer et de répercuter ces débats mais de les traduire en décisions durables – tel serait l'enjeu, précisément, d'un Parlement des modes de vie »²³⁴.

Ce dernier enjeu est probablement le plus important. En effet, si nous souhaitons sortir définitivement du néolibéralisme, il est nécessaire de prendre des mesures politiques qui permettront une réelle transformation du monde. Nous avons mis en lumière plusieurs façons dont le néosujet pouvait se décoïncider de la raison néolibérale et activer ainsi sa puissance d'agir : la considération de sa position limitée dans le monde, la prise de connaissance de son déterminisme et de ce qui répond à son utile propre et enfin, une reconfiguration de notre responsabilité à l'égard de nous-mêmes, des autres et du monde. De telles méthodes ne pourront toutefois être opérantes que si elles font l'objet de débats aboutissant à des décisions politiques concrètes et capables de les illustrer. De notre point de vue, des théoriciennes du care comme Joan Tronto proposent des décisions intéressantes comme par exemple : faire du care une valeur publique en commençant par revaloriser les métiers du care mais aussi en démarchandisant ce secteur. Toutefois, pour Mark Hunyadi, il est nécessaire que le parlement des modes de vie se positionne comme une institution au sein de laquelle les individus peuvent exercer leur puissance de contrefactualité. Il doit être le lieu au sein duquel les individus se rassemblent en vue de débattre de leurs expériences concrètes pour pouvoir ensuite partir de celles-ci afin d'imaginer collectivement d'autres formes de possibles.

De cette façon, il paraît peu enviable de préconiser des décisions politiques avant même d'avoir permis aux individus de pouvoir profiter de l'intelligence collective pour exercer leur puissance de contrefactualité. Seules les décisions émanant d'un tel processus seront donc véritablement à même d'aboutir à une réappropriation de nos modes de vie et à ouvrir à nouveau le champ des possibles.

²³⁴ *Ibid.* p.85.

Dès lors, plutôt que d'appeler directement à une résistance du néosujet face au néolibéralisme par l'intermédiaire de nouvelles formes d'éthique, comme le postutilitarisme et l'éthique du care, nous préférons d'abord défendre toute la pertinence d'un parlement des modes de vie qui seul, sera capable de juger du potentiel de résistance de ces éthiques et éventuellement, de se les réapproprier. De la même manière, tous les mécanismes de subversion que nous avons mis en avant, au sein de notre travail de recherche, n'auront de sens pour la résistance que, si ils sont discutés collectivement au sein d'une institution. Pour que les néosujets puissent effectivement dépasser cette subjectivité entrepreneuriale, ils doivent, certes, subvertir les normes par lesquelles ils se gouvernent, mais ils doivent avant tout s'approprier les méthodes et les moyens d'une telle subversion afin de déterminer, par eux-mêmes, la manière dont ils vont réorienter leurs modes de vie. C'est précisément l'objectif du parlement qui est défendu par le philosophe Mark Hunyadi. Et si pour l'heure, il n'est pas nécessaire, selon lui, de discuter du mode d'organisation et des compétences de ce parlement virtuel, il est en revanche, urgent d'activer les aptitudes créatrices de l'être humain en vue de faire d'une telle institution, un moyen de lutte et de reprise démocratique qui nous permet d'échapper à la tyrannie du néolibéralisme.

Conclusion

Il est désormais temps de répondre à notre question de recherche : « La figure du *néosujet* entrave-t-elle toutes possibilités de dépasser le néolibéralisme ? ». Nous défendons ici la thèse selon laquelle malgré le caractère problématique de cette figure, il est néanmoins indispensable de s'appuyer sur elle et sur quelques-unes de ses ressources pour penser et initier d'autres formes de possibles.

Tout au long de notre travail de recherche, nous avons démontré en quoi cette figure était problématique. Notre subjectivité, façonnée par le néolibéralisme, se trouve être une sphère privilégiée de la reproduction de cette rationalité. Le néosujet se conçoit, en effet, comme une entreprise dont le capital doit être continuellement maximisé. Il est alors amené à ne jamais se contenter de ce qu'il acquière, mais à toujours améliorer ses performances pour se dépasser constamment. En outre, il se reconnaît à travers un désir qui est sans limite. Son bonheur ne peut se vivre qu'à travers l'accumulation, pas seulement d'objets matériels, mais aussi d'expériences, de sensations fortes. Il s'épanouit en relevant constamment des challenges et considère que la vie ne vaut la peine d'être vécue que si l'on accepte de prendre des risques. Il ne cesse alors de s'examiner pour pouvoir user stratégiquement de ses forces et ses faiblesses. Calculateur dans l'âme, tous les aspects de sa vie sont sous contrôle : son temps, ses activités, ses relations, tout doit être rentabilisé et lui être profitable. Ceci le pousse également à se considérer comme un individu parfaitement autonome et hautement responsable de lui-même. Toutes les difficultés et les échecs auxquels il est confronté lui imposent une remise en question de sa personne toute entière. En revanche, il ne doit ses succès qu'à lui-même et ceux-ci lui permettent, temporairement, d'augmenter son estime de soi. Nous soulignons, toutefois, bien le caractère temporaire de cette reconnaissance puisque le néosujet doit toujours viser plus haut que ce qu'il a déjà atteint.

Mais cette description du néosujet ne nous dit pas encore réellement en quoi cette figure est problématique. Certes, il s'agit d'une subjectivité néolibérale qui entretient cette *nouvelle raison du monde*, mais cela n'induit pas nécessairement que les caractéristiques décrites plus haut sont à considérer comme indésirables ou

néfastes. Et pourtant, nous pensons avoir identifié deux raisons majeures qui nous poussent à devoir interroger le caractère problématique de ce mode de fonctionnement.

La première raison est que cette subjectivité est tournée vers l'excès. Elle participe à un rapport au monde qui est sans limites. Le néosujet se positionne ainsi comme étant le maître et le possesseur d'une nature qu'il pourrait exploiter à l'infini. Ceci, on l'a vu, est lié à la norme néolibérale de dépassement de soi. Toujours en quête de « mieux », de « plus », le néosujet cherche à conquérir chaque espace, chaque ressource naturelle et ce, afin de se créer une plus-value. Le meilleur exemple de cette exploitation illimitée s'illustre dans la compétition pour le tourisme spatial par des multimilliardaires comme Jeff Bezos et Elon Musk. Alors que le GIEC alerte le monde entier sur l'urgence climatique, les plus grosses fortunes mondiales investissent, quant à elles, dans des voyages aller-retour dans l'espace dont l'émission en CO₂ par trajet est équivalente à celle de trente français en un an²³⁵. Et pourtant, ces entrepreneurs peuvent se vanter de compter parmi les hommes les plus puissants et influents de notre société. Alors qu'ont-ils à prouver en cherchant à faire de l'espace leur propre terrain de jeu ? Pourquoi ne pas investir leur fortune au service de moyens pour résorber la crise climatique ?

La réponse semble évidente maintenant que nous avons appris à décrypter la subjectivité néolibérale. D'abord, ces individus ne se considèrent pas comme des parties prenantes d'un ordre naturel limité. Ils sont dans un rapport de maîtrise et de supériorité à l'égard de la nature dont ils croient en l'infinité de ses potentialités. Cela nourrit, par exemple, l'idée selon laquelle l'être humain peut prendre le pouvoir sur les phénomènes de dérèglement climatique à travers l'innovation. Mais surtout, il faut bien saisir que ces individus ne pourront jamais se satisfaire de ce qu'ils ont déjà accompli. Ils se tournent aujourd'hui vers l'espace car ceci constitue, sans doute, la représentation la plus adéquate de leur ambition qui se veut infinie. Limiter cette dernière reviendrait alors à stopper l'accroissement de son capital individuel. Cela reviendrait à accepter de perdre le jeu de la concurrence au sein duquel il y aura

²³⁵ SAINT-ANDRE, E. DE LA ROCHE. « Quelle est l'empreinte environnementale des vols touristiques dans l'espace ? » Libération. Consulté le 8 mai 2022. https://www.liberation.fr/checknews/quelle-est-lempreinte-environnementale-des-vols-touristiques-dans-lespace-20210729_PGWF4BQMGN5GG4NQJ7C2XMG4/.

toujours quelqu'un pour réussir là où nous avons abandonné ou échoué. On voit donc bien l'incompatibilité de cette ultra-subjectivation avec les impératifs liés à la crise climatique. La néo-subjectivité pousse à la toute-puissance et à la démesure, là où la conscience écologique nous demande plus de sobriété et d'harmonie à l'égard de la nature.

Cette recherche de l'excès n'est toutefois pas seulement problématique pour la lutte écologique. Elle remet également en question notre inclination au bonheur. Etant dans un rapport à la jouissance qui est illimité, le néosujet ne peut s'épanouir au travers de ce qu'il a déjà accompli et acquis précisément, car tout est toujours à améliorer, à perfectionner. Cette recherche de toujours plus de performance amène alors le néosujet à déprécier ce qu'il fait ou ce qu'il a, puisqu'il pense pouvoir toujours faire mieux. La joie issue de l'atteinte d'un objectif ou de l'acquisition d'une nouvelle compétence ne sera ainsi toujours que temporaire et s'accompagnera presque automatiquement d'un sentiment de pression à l'idée qu'il faut désormais viser plus haut. Pour reprendre les mots de Spinoza et Lordon, on comprend alors que la puissance d'agir du néosujet ne peut s'activer durablement au sein du néolibéralisme. Etant tournée vers un désir-maître qui, étant illimité, ne sera jamais satisfait, elle se heurtera toujours à des affects de tristesse qui menaceront de l'amoindrir.

Nous avons plusieurs fois mis en avant les risques de burn-out et de dépression liés au culte de la performance. Si nous les avons, tant de fois, évoqués au cours de notre travail, c'est parce que nous sommes convaincus qu'ils ne doivent pas être pris à la légère. Ils sont symptomatiques, selon nous, de l'incompatibilité du néolibéralisme avec le bien-être. Il suffit d'observer les personnes, en grand nombre, qui, pendant les confinements liés à la pandémie, ont retrouvé la joie de ne pas devoir être toujours plus productives et performantes. Cette période a été, pour certains, l'occasion de laisser plus de place à l'oisiveté et à la contemplation. Ces occupations sont peu valorisées, pour elles-mêmes, par le néolibéralisme puisqu'elles ne sont pas de nature productive, ou, quand elles le sont, c'est pour forcer les sujets à se ressourcer afin que, sur le long terme, ils retrouvent ou augmentent leur productivité. Et pourtant, il s'agit là de deux activités essentielles pour éveiller sa curiosité, son esprit critique, son imagination. Elles rendent possible un souci de soi, au sens de l'antiquité, qui nous permet de saisir vers quelles valeurs, vers quelles fins il convient d'orienter notre

puissance d'agir pour l'activer durablement. Le néolibéralisme, au contraire, maintient notre puissance d'agir dans un état d'asservissement et de passivité. Par cette colinéarisation de notre désir sur le sien, il ne nous laisse aucune temporalité, aucun espace pour la critique. Nous sommes finalement pris dans son mouvement, occupés à chercher notre bonheur auprès des objets qu'il nous met à disposition, sans même pouvoir s'apercevoir de leur incompatibilité à notre égard. L'excès vers lequel le néolibéralisme détourne notre puissance d'agir ne sera, en effet, jamais conforme à notre nature propre qui est profondément limitée. En tant que nous sommes des êtres finis, nous ne pourrons jamais satisfaire aux exigences illimitées du néolibéralisme, tout comme nous ne pourrons jamais nous y épanouir durablement.

La deuxième raison pour laquelle la néo-subjectivité est problématique, est qu'elle est tournée vers la concurrence. Rappelons-nous d'ailleurs que cette généralisation de la concurrence à toutes les dimensions de la vie humaine constitue l'élément de définition principal du néolibéralisme. Cette prédominance de la concurrence implique, elle-aussi, un rapport au monde comme lieu d'une compétition perpétuelle. Elle accentue également notre rapport illimité à la jouissance qui nous condamne à l'insatisfaction permanente. Ceci pose problème pour les mêmes raisons que nous venons d'énoncer. Mais nous pouvons, à travers cette question de la concurrence, mettre en avant un autre rapport hautement problématique : la relation que nous avons à autrui. L'autre n'est plus perçu que comme un instrument sur lequel nous pouvons exercer notre pouvoir en vue de l'augmentation de notre capital. Ou alors, il est perçu comme un concurrent qui menace notre ascension vers la réussite. Ceci donne une image de l'ordre social comme étant régi par la lutte pour les intérêts individuels.

Et pour cause, nous avons observé, avec les thèses du philosophe Mark Hunyadi, la façon dont nos rapports sont régulés par une éthique principielle qui veille à la protection de l'intégrité des personnes et au respect des préférences individuelles. Dans nos sociétés individualistes, où l'autre constitue une opportunité ou une menace capable d'interférer sur nos choix et nos actes, il est en effet primordial de garantir à chacun le droit de jouir de sa liberté comme il le souhaite. Mais ce faisant, nous disloquons les liens sociaux capables d'unir les individus entre eux. Chacun est chargé d'agir pour soi-même, de se rendre le plus compétitif possible, sans se soucier du destin

d'autrui tant que ce dernier ne compromet pas notre liberté et n'est pas empêché de jouir de la sienne de la même manière. Puisque nous sommes tous, individuellement, responsables de l'accroissement de notre capital humain, la solidarité à l'égard de ceux qui échouent est alors peu valorisée. Par ailleurs, étant donné que le culte de la performance nous pousse à vouloir être toujours meilleurs que nos pairs, la coopération entre individus se fait rare. On assiste ainsi au repli de l'individu sur lui-même et sur ses intérêts. Celui-ci peine alors à saisir l'importance d'agir collectivement en faveur des intérêts communs. Or, la montée des inégalités liées aux crises successives que nous vivons actuellement nous presse d'abandonner la compétition des intérêts individuels pour retrouver le sens du collectif et du bien commun. Ceci est essentiel pour le renouvellement d'une société juste et soucieuse du bien-être collectif.

C'est donc ce rapport à la concurrence et à l'excès qui, selon nous, fait de la figure du néosujet, une subjectivité problématique. Mais toutes ses ressources ne méritent toutefois pas, pour autant, d'être contrecarrées. Nous avons, notamment, démontré la façon dont le dépassement de soi pouvait être subverti en une forme d'accomplissement qui vise le « bien », plutôt que le « mieux ». Nous avons également mis en évidence l'idée selon laquelle l'attention portée vers soi peut donner lieu à une prise de distance éthique par rapport aux valeurs qui nous gouvernent – rappelant ainsi la façon dont les sages de l'antiquité se souciaient d'eux-mêmes. De la même façon, la connaissance de soi qui est valorisée par le néolibéralisme peut être instrumentalisée pour prendre conscience de ce qui nous détermine, nous limite et aussi, définit notre nature. Quant à la responsabilité néolibérale, elle donne finalement la possibilité au sujet d'être conscient de lui-même et de son pouvoir d'action. Elle peut alors être réinvestie pour qu'il ne soit plus déterminé à agir sur le développement de son propre potentiel, mais plutôt sur la transformation de l'ordre social et du sens donné au monde. Ces ressources constituent de véritables richesses sur lesquelles il faut s'appuyer pour sortir du néolibéralisme.

Pour ces raisons, la figure du néosujet ne constitue nullement une entrave aux possibilités de dépasser le néolibéralisme. Au contraire, il faut partir des forces mêmes de cette subjectivité pour faire craqueler le système de l'intérieur et entrevoir ainsi d'autres formes de possibles. Mais pour cela, il est impératif de faire décoïncider les ressources du néosujet des principes d'excès et de concurrence valorisés par la

rationalité néolibérale. Il faut pouvoir démontrer que certaines qualités du néosujet ne coïncident pas nécessairement avec le néolibéralisme. C'est ce que nous avons fait lorsque nous avons cherché à les étudier au regard de logiques qui définissent autrement la subjectivité, comme le stoïcisme, le spinozisme, le féminisme et l'existentialisme sartrien. En démontrant le rapport non nécessaire des normes néolibérales avec la logique qu'elles reproduisent, nous avons alors pu secouer les formes d'adaptation et d'adhérence qui nous immobilisent. Ce faisant, il est alors à nouveau permis d'imaginer d'autres possibilités. Ces décoïncidences rendent ainsi notre puissance de contrefactualité capable de s'exercer à nouveau. Partant du contexte néolibéral et de ce qui s'y est mis en mouvement, nous pouvons alors subvertir ce qui nous apparaît d'abord comme factice. Et ce faisant, il est alors à nouveau envisageable de spéculer sur ce qui pourrait être autrement et d'imaginer d'autres possibilités.

La difficulté est alors de parvenir à trouver, parmi les autres formes de possibles, ce qui nous permettra de mobiliser autrement notre puissance d'agir et de nous engager autrement dans le monde. L'enjeu, on l'a vu avec Frédéric Lordon, est de pouvoir dévier notre conatus du désir-maître de la rationalité néolibérale. Mais pour ce faire, il faut trouver des objets de désir plus puissants encore que ceux vers quoi le néolibéralisme attire notre puissance d'agir. Nous ne pouvons pas prétendre disposer ici d'une connaissance sur les objets qu'il conviendrait d'identifier distinctement, mais nous pouvons néanmoins statuer sur le fait que, pour que ceux-ci puissent effectivement faire dévier le désir du néosujet, il faut qu'ils lui permettent d'atteindre une certaine forme de bonheur individuel, mais aussi collectif. Nous avons précédemment mis en avant l'incompatibilité de l'excès et de la concurrence avec le bien-être de la nature, de l'individu et du collectif. Il pourrait alors être pertinent de rechercher le bonheur à travers des logiques qui valorisent la limite et la solidarité. Nous en avons identifié deux : le postutilitarisme et l'éthique du care.

Le postutilitarisme d'abord, parce qu'il nous pousse à nous fixer un idéal propre vers lequel orienter nos actions. Cet idéal doit être atteignable et nous permet alors de borner notre pouvoir d'action à la réalisation de celui-ci. Mais il peut aussi être la source de rapports solidaires, puisqu'il est susceptible d'être partagé par plusieurs individus qui l'auront choisi comme objectif d'action. Ensuite l'éthique du care, car elle nous permet de définir la condition humaine à partir de la vulnérabilité

plutôt que l'autonomie. Ce faisant, on redéfinit aussi les limites de notre potentiel de performance, du fait que nous avons aussi des besoins impérieux auxquels il convient de répondre. Par ailleurs, l'éthique du care nous permet de prendre conscience de notre interdépendance à l'égard des autres et du monde. Elle nous invite alors à repenser nos relations sur base de la solidarité et du souci face aux besoins d'autrui, plutôt que par la concurrence. Ces logiques rendent ainsi possible une nouvelle forme d'épanouissement qui passe par la réalisation d'un idéal et l'ancrage au sein de relations interpersonnelles solidaires. Mais il ne faut pas non plus perdre de vue le fait que ces logiques investissent certaines ressources du néosujet. Elles mobilisent la volonté de s'accomplir, la nécessité de se soucier de soi, de se connaître et de se rendre responsable de soi, des autres et du monde. Le néosujet peut alors partir de ses propres qualités pour atteindre les objectifs fixés par le postutilitarisme et l'éthique du care.

Mais finalement, nous avons également mis l'accent sur la nécessité que le néosujet se réapproprie, par lui-même, les moyens de sa résistance. Le travail de décoïncidence que nous avons mené, de même que l'ouverture des possibilités vers des éthiques comme le postutilitarisme et le care, n'ont de sens que si le néosujet parvient de lui-même à percevoir leur potentiel de résistance. Pour ce faire, il est nécessaire de faire passer notre démocratie à un stade supérieur et de repenser les espaces communs qui lui sont dédiés.

C'est ainsi que nous avons terminé notre travail par la proposition du philosophe Mark Hunyadi sur la création d'un parlement des modes de vie. Celui-ci peut constituer une véritable opportunité de questionner et critiquer les principes, les valeurs, les normes qui régissent nos modes de vie. Il peut être un espace à travers lequel les individus dialoguent autour du sens qu'ils veulent donner à leurs actions et de façon plus générale, au monde. Ce parlement doit leur permettre de se réapproprier le choix du cap qui régit nos manières de gouverner, que ce soit le care, l'écologie, l'égalité, la santé, etc. Il doit être un espace au sein duquel ils peuvent exercer pleinement leur puissance de contrefactualité et qui maintienne toujours ouvert le champ des possibles. Car, il ne faut pas oublier que si le néolibéralisme nous paraît aujourd'hui indépassable, c'est parce que nous ne disposons d'aucun moyen pour le mettre véritablement en désordre. Tout se passe comme s'il s'agissait d'un ordre de vérité qui ne dépend pas de nous et auquel nous devons entièrement nous adapter. Mais

ceci est uniquement dû à la mort des possibles à laquelle nous a conduit une telle coïncidence. Le parlement des modes de vie nous donne, au contraire, l'opportunité de rendre toujours visibles les formes d'adhérence et d'adaptation, ainsi que de politiser les enjeux qui y sont liés. Ce faisant, il peut être un moyen pour le néosujet de critiquer ce régime de vérité imposé par le néolibéralisme et de prendre conscience que le changement dépend avant tout de lui et de la configuration qu'il estime nécessaire d'apporter au monde.

Bibliographie

Ouvrages et essais philosophiques :

- M-H. BACQUÉ, C. BIEWENER, *L'empowerment, une pratique émancipatrice?* Paris, édit. La Découverte, 2015.

- P. DARDOT, C. LAVAL , *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales », 2010.

Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle, Paris, édit. La Découverte, 2015.

- M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, In M. Foucault (Ed.). Œuvres II (pp. 261-613). Paris, Gallimard, 2015.

La culture de soi , Paris, édit. VRIN, 2015.

- S. GARNIEL, *Michel Foucault, un philosophe des attitudes*, Rennes, édit. Apogée, 2021.

- M. HUNYADI, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps.*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.

- F. JULLIEN, *Politique de la décroissance*, Paris, Ed. de l'Herne, 2020,

- A. KOYRÉ, *Du monde clos, à l'univers infini*, Paris, édit. Gallimard, 1972.

- A. LACROIX, *Comment ne pas être esclave du système ?* , Paris, édit. Allary,, 2021.

- C. LAVAL, « Anthropologie du sujet néolibéral », in *Séminaire « Penser avec l'anthropologie »*, Laboratoire Sophiapol, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2015, p.9. URL : <http://lalibertaddepluma.org/christian-laval-anthropologie/>

- F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, éd. La Fabrique, 2010.

- E. PEZET (dir.), *Management et conduite de soi, enquête sur les ascèses de la performance*, Vuibert, Paris, 2007.
- I. QUEVAL, « Axes de réflexion pour une lecture philosophique du dépassement de soi dans le sport de haut niveau ». *Science & Motricité*, n° 52, 2004.
- J-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.*, Paris, édit. Gallimard, 1943.
- B. SPINOZA, *Ethique*, Paris, édit. Du Seuil, coll. Essais, 2010
- B. STIEGLER, *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2019.
- J. TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (préface inédite de l'auteure), Paris, La Découverte, 2009.

Articles scientifiques :

- R. ARONSON. « Surviving the Neoliberal Maelstrom: A Sartrean Phenomenology of Social Hope ». *Sartre Studies International* 21, n° 1 (2015): 21-33.
- C. BOSSELUT, « Patricia Paperman, Sandra Laugier, eds., *Le souci des autres. Éthique et politique du care*: Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005, 349 p. » *Archives de sciences sociales des religions*, n° 136 (1 décembre 2006): 115-283. <https://doi.org/10.4000/assr.4012>.
- F. BRUGÈRE, « Chapitre II. Prendre soin contre l'individu libéral ». *Que sais-je?* 4 (5 mars 2021): 46-80.
- B. CARNOIS, « Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza ». *Dialogue* 19, n° 2 (juin 1980): 255-77. <https://doi.org/10.1017/S0012217300024872>.

- F. GROS, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault ». *Archives de Philosophie* 65, n° 2 (2002): 229-37.

- E. HACHE, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? » *Raisons politiques* n° 28, n° 4 (2007): 49-65.

- M. HUNYADI, « L'approche contextualiste en morale: Mise au point en dix points ». *Revue d'éthique et de théologie morale* 284, n° 2 (2015): 39.
<https://doi.org/10.3917/retm.284.0039>.

- R. MISRAHI, « 12. Déterminisme et liberté dans la philosophie de Spinoza »: In *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique*, 215-25. La Découverte, 2008. <https://doi.org/10.3917/dec.bourg.2008.01.0215>.

- J-P. POLLIN, « La pandémie de Covid-19 reflète et aggrave les failles du néolibéralisme ». *Revue d'economie financière* 139140, n° 3 (2020): 167-74.

- I. QUEVAL, « Axes de réflexion pour une lecture philosophique du dépassement de soi dans le sport de haut niveau ». *Science & Motricité*, n° 52 (2004): 45-82.
<https://doi.org/10.3917/sm.052.0045>.

- F. TEISSERENC, , M. ROUSSET, « Les avatars du « Connais-toi toi-même » ». *Sciences Humaines* 339, n° 8 (28 octobre 2021): 34-35.

- J. WHITE, J. TRONTO, J. ROUSSIN, « Les pratiques politiques du *care* : les besoins et les droits ». *Cahiers philosophiques* n° 136, n° 1 (2014): 69.
<https://doi.org/10.3917/caph.136.0069>.

Articles de presse :

- Le Monde.fr. « Inégalités : dix ans après la crise financière rien n'a changé », 3 juillet 2017. https://www.lemonde.fr/economie/article/2017/07/03/inegalites-dix-ans-apres-la-crise-financiere-rien-n-a-change_5154866_3234.html.

- F. JUGUET, « Écologie et néolibéralisme : une absolue incompatibilité ». Billet. *La cybernétique, science du contrôle et de l'information* (blog). Consulté le 2 mai 2022. <https://cybernetique.hypotheses.org/1585>.

- Le Temps. « L'action climatique, c'est vraiment maintenant », 4 avril 2022. <https://www.letemps.ch/opinions/laction-climatique-cest-vraiment>.

- SAINT-ANDRE, E. DE LA ROCHE. « Quelle est l'empreinte environnementale des vols touristiques dans l'espace ? » Libération. Consulté le 8 mai 2022. https://www.liberation.fr/checknews/quelle-est-lempreinte-environnementale-des-vols-touristiques-dans-lespace-20210729_PGWF4BQMGNGT5GG4NQJ7C2XMG4/.

Table des matières

Introduction.....	p.1.
i. Genèse du mémoire.....	p.1.
i.i. Questionnements et réflexions préalables.....	p.1.
i.ii. Premières compréhensions du Néolibéralisme.....	p.4.
ii. Objectifs du mémoire.....	p.7.
iii. Description du plan.....	p.8.
 <i>Première partie : La fabrique du néosujet comme outil stratégique de régénération du Néolibéralisme.....</i>	 p.15.
Chapitre 1 : Néolibéralisme et subjectivité : une entrave à la résistance.....	p.16.
A. Le néolibéralisme, un nouveau régime de vérité.....	p.16.
B. La fabrique du sujet néolibéral selon Pierre Dardot et Christian Laval.....	p.20.
Chapitre 2 : Comment le néolibéralisme parvient à capter les désirs du néosujet.....	p.25.
A. La servitude passionnelle, d'après les analyses de Frédéric Lordon.....	p.25.
B. Le dispositif jouissance/performance par Christian Laval et Pierre Dardot.....	p.31.
Chapitre 3 : La responsabilité ambiguë du néosujet, entre prise en charge de soi et irresponsabilité envers le monde.....	p.37.
A. Analyse du rapport entre responsabilité morale et protection des droits individuels.....	p.37.
B. Une éthique hors du monde.....	p.40.
<i>Première discussion intermédiaire.....</i>	<i>p.47.</i>
 <i>Deuxième Partie : Etude approfondie des caractéristiques du sujet néolibéral au regard de logiques différentes.....</i>	 p.50.
Chapitre 4 : Accomplissement et souci de soi. Une reprise néolibérale de deux concepts clefs de la philosophie ancienne.....	p.51.

A. Dépassement ou accomplissement de soi : quelles différences ?	p.51.
B. Le souci de soi comme ouverture vers les contre-conduites.....	p.55.
Chapitre 5 : La connaissance de soi comme manière de résister.....	p.64.
A. « Connais-toi, toi-même ».....	p.64.
B. La connaissance de son déterminisme comme voie vers l'action.....	p.69.
Chapitre 6 : La responsabilité comme manière de résister.....	p.77.
A. L'empowerment, une lecture féministe.....	p.77.
B. La responsabilité absolue comme façon d'assumer le monde.....	p.82.
<i>Deuxième discussion intermédiaire.....</i>	<i>p.85.</i>
<i>Troisième partie : Vers une ouverture du champ des possibilités pour engager une résistance.....</i>	<i>p.88.</i>
Chapitre 7 : Les stratégies conceptuelles de la résistance.....	p.89.
A. Une politique de la décoïncidence.....	p.89.
B. La contrefactualité contextuelle.....	p.93.
Chapitre 8 : Activer sa puissance d'agir.....	p.99.
A. La défixation des désirs.....	p.99.
B. Vers un postutilitarisme.....	p.102.
Chapitre 9 : S'engager pleinement dans le monde.....	p.108.
A. L'éthique du care et la responsabilité envers autrui.....	p.108.
B. Un parlement des modes de vie.....	p.114.
Conclusion.....	p.121.
Bibliographie.....	p.129.
Table des matières.....	p.133.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03. 11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial