

Sujet, économie, psychothérapie

Thierry Simonelli

(Paris, janvier 2016)

1. Agnosticisme métaphysique et histoire de la subjectivité

Avant d'aborder la question de la psychothérapie en rapport avec la subjectivité et l'économie, j'aimerais donc d'abord brièvement m'arrêter sur quelques assomptions préliminaires qui guideront ma perspective.

Pour avancer très vite, et pour donner un nom à cette perspective, je la désignerais d'agnosticisme métaphysique.

« Agnosticisme » parce que je ne suis pas sûr s'il est possible, ou même souhaitable, de penser en se défaisant complètement de toute métaphysique. Et l'on sait de l'histoire du néopositivisme, par exemple comment l'un des projets antimétaphysiques les plus radicaux a fini par se rendre compte du caractère foncièrement métaphysique de son projet. (Je fais référence au débat sur les « énoncés protocolaires ».)

Par « métaphysique » j'entends, dans ce contexte précis, l'idée qu'il existerait une subjectivité à essence invariable ; quelle que soit cette essence, nature ou « structure ».

Au contraire, je supposerai (assomption sans doute tout aussi métaphysique) que le sujet, que la subjectivité ne représente pas une donnée, un fait, une entité, une nature ou une structure à essence invariable. Ou du moins : pas exclusivement. Je supposerai qu'il y a une histoire de la subjectivité et que la psychanalyse représente une étape, historiquement datée et culturellement circonscrite, de cette histoire. J'admettrai aussi qu'il y a une sociologie et une anthropologie de la subjectivité. Ce qui revient à dire aussi que je ne pense pas qu'il existe une voie royale, exclusive, de la pensée du sujet qui, par principe, pourrait se désintéresser de toutes les autres, qui pourrait ou devrait fonder toutes les autres approches comme pensée ou comme science première – revoilà la définition aristotélicienne classique de la métaphysique.

L'idée de l'histoire de la subjectivité est d'ailleurs plus radicale, et plus vertigineuse qu'il n'y paraît. Elle implique que la notion de sujet n'est pas seulement historique – l'histoire du sujet a un début, et pourquoi pas, comme le pensait Foucault (Foucault, 2010) une fin – mais qui n'est même pas universelle.

Si vous me permettez cette formulation un peu maladroite, à prendre avec un grain de sel : le « sujet » représente une manière, ou plutôt un ensemble de manières de penser l'être humain ; un ensemble historiquement daté et géographiquement situé. Soit : celui de ce phénomène complexe dit de la « modernité », confiné au monde européen d'abord, et à l'ensemble du monde occidental par la suite.

Au passage, j'aimerais juste à titre d'exemple citer l'un de ces extraordinaires articles de Marcel Mauss intitulé « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de « moi » » (Mauss, 2014, pp. 333–362), où Mauss part des « faits plus sommaires, plus primitifs », de l'usage et de la fonction sociale des masques et des noms dans les tribus mexicaines et australiennes, pour aboutir par un très long détour historique et anthropologique à la personne comme être psychologique, à la catégorie du « moi » ou à ce que plus généralement, nous pourrions désigner de « sujet ».

Mais ce n'est pas parce que le mot « je » ou « moi » existe probablement dans toutes les langues, et ce n'est pas parce que tout être humain a le sens, la perception d'un moi ou d'un soi, que l'on puisse conclure à une même subjectivité « une », naturelle à tout être humain.

L'un des aspects qui s'oppose le plus vivement à ce type de naturalisme psychologique, c'est que l'homme, le sujet ou le « parlêtre », disait Lacan, n'est pas une lune. Autrement dit : ces conceptions de la subjectivité n'y sont pas pour rien dans l'organisation sociale, dans l'éducation et l'enseignement, soit dans la socialisation de ce « parlêtre » et donc dans la conception qu'il a de lui-même.

Plus proche, aux racines mêmes de notre culture occidentale, quelque chose d'aussi évident que le corps et l'esprit, ou le corps dans sa différence à l'esprit n'existait pas encore dans le monde de Homère. C'est Bruno Snell qui a définitivement dissipé cette erreur rétrospective qui permettrait de voir l'homme de Homère avec les yeux des philosophes grecs du cinquième siècle avant notre ère. (Snell, 1975)

Du point de vue de la psychanalyse, cela revient à dire que la pensée freudienne, que les écrits freudiens n'ont pas seulement décrit, expliqué ou commenté certains conflits et certaines contradictions du sujet moderne tardif. Elles ont surtout aussi induit une profonde transformation dans la manière dont le sujet a été conçu, a agi, a vécu, a été abordé, expliqué, géré, éduqué, traité et donc altéré.

Il existe, du moins dans nos cultures, un être psychologique, un sujet avant et après la psychanalyse. La psychanalyse a aussi été un phénomène culturel et relevait même, pendant de longues décennies, d'une hégémonie culturelle en occident.

Je rappellerai dans ce contexte que la psychanalyse a également, dès l'entre-deux guerres, massivement contribué à l'une des industries les plus porteuses du XXe siècle. Samuel Goldwyn, en tous les cas, ne s'y est pas trompé quand il voyageait

à Vienne en 1925 pour proposer 100'000\$ à Freud pour son aide à « conquérir les cœurs de la nation ».

Et ne parlons même pas de l'histoire bien plus intéressante encore d'Edward Bernays, le neveu de Freud, qui grâce aux découvertes de son oncle n'a pas seulement inauguré les techniques de manipulation dites des « relations publiques », mais a encore inventé une politique de la propagande d'un niveau de subtilité jamais connu. (Bernays, 2014; Bernays & Miller, 2004)

La psychanalyse, donc, a largement contribué, pour le meilleur et pour le pire – et il y a bien pire que Bernays quand on regarde du côté de l'histoire des techniques de torture aux Etats-Unis, qui se sont également servies de la psychanalyse (voir Lemov, 2005, chapitre 4¹) – à l'histoire du XXe siècle, du moins jusque dans les années 70. La psychanalyse a contribué à cette histoire par le biais d'un impact culturel extraordinaire mais, ce que nous avons compris entre-temps, elle a perdu cette place prééminente.

Et j'aimerais déjà anticiper le point de mon argument à cet endroit : c'est dans une large partie pour ces deux raisons, parce qu'elle ne s'intègre plus de la même manière à la culture – plus précisément à l'industrie culturelle – et à l'économie, qu'elle a été plus ou moins supplantée par d'autres approches, plus pertinentes pour ce qui va avoir lieu dès les années 1980. Mon hypothèse, inquiète, consistera aussi à penser, que ces changements historiques, économiques, politiques et sociaux, de même que les thérapies qui s'en nourrissent, sont aussi porteurs de changements de la subjectivité elle-même. Ce qui n'est pas plus rassurant pour la psychanalyse, ou pour une certaine psychanalyse. Car, nous le savons aussi, beaucoup d'analystes s'en accommodent et proposent des thérapies psychanalytiquement inspirées par le modèle des nouvelles thérapies de l'optimisation et de la maximisation.

J'aimerais terminer cette introduction par une citation de Maurice Godelier qui, à mon sens, rend bien la nature non-destinale, non-téléologique de cette histoire :

« Les rapports sociaux, écrit Godelier, ne sont pas des choses. Ils n'existent pas sans l'intervention et l'action des hommes pour les produire et les reproduire chaque jour [...]. Tous les rapports sont des réalités en flux, en mouvement, et dans ce mouvement ils se déforment plus ou moins, s'altèrent, s'érodent quotidiennement, disparaissent ou se métamorphosent à un rythme imperceptible ou brutal selon le type de société auquel ils appartiennent. » (Godelier, 2010, p. 30)

¹ Il s'agit, plus concrètement de la question de l'hypothèse de Dollard-Miller, de l'hypothèse frustration-agression. L'idée en est bien connue : une personne qui est frustrée va tôt ou tard piquer une crise de colère. Exemple : des rats placés sur une grille mise sous tension électrique vont finir par s'attaquer entre eux. Transposé aux être humains : des garçons américains blancs, placés dans un camp où ils sont soumis à des situations frustrantes, vont finir par attaquer les garçons mexicains et les japonais. Cette hypothèse permettait d'élargir l'approche stimulus-réponse en y incluant une économie des pulsions. (*Op. cit.* . p. 162) Pulsion – signal (stimulus symbolique) – réponse – récompense devenait alors la clé de voute d'une nouvelle ingénierie du comportement humain (individuel et social).

2. L'homme économique

Je n'essayerai évidemment pas de retracer, ni même de résumer la longue et compliquée histoire de la naissance du sujet moderne, de ce sujet que Freud a repris et transformé pour penser son expérience clinique.

Les histoires et archéologies philosophiques (je pense par exemple à l'analyse de Charles Taylor (1989)), sociologiques (l'histoire du processus de civilisation de Norbert Elias (2010)) ou anthropologiques ne manquent pas. Elles montrent l'époustouflante complexité de certains aspects de ce sujet moderne qui reste au départ des diverses approches psychanalytiques, même quand elles le critiquent. Ce que j'aimerais esquisser, ce n'est qu'une minuscule parcelle de cet univers ; une parcelle de la subjectivité dont je crains, à tort ou à raison, qu'elle a une importance majeure pour les difficultés auxquelles se confronte la psychanalyse aujourd'hui.

L'idée dont j'aimerais partir, elle n'est sans doute pas si originale, c'est que l'histoire du sujet moderne, l'histoire donc dans laquelle s'inscrit la psychanalyse, est aussi et en même temps l'histoire de *l'homo oeconomicus*, de l'homme économique. Et quand je dis : l'histoire dans laquelle s'inscrit la psychanalyse, je ne veux pas dire que la psychanalyse s'y inscrit seulement comme critique, elle s'y inscrit aussi comme partie prenante, dès Freud, et ce jusque dans ses fondements théoriques et éthiques.

Cette histoire prend son véritable envol à la fin du Moyen Âge et au début de la renaissance, avec l'essor de la classe marchande. C'est ici qu'apparaît, dans la pratique, dans la vie quotidienne, avant le concept de sujet des philosophes, cet homme nouveau, « calculateur de sa vie » (Laval, 2007, p. 50).

C'est ici que commence aussi, sur le plan social et politique ce long mouvement que Max Weber désignait de désenchantement du monde, c'est-à-dire « le savoir ou la croyance que si simplement on le voulait, on pourrait l'apprendre à tout moment, de sorte qu'en principe il n'y a pas de pouvoirs mystérieux incalculables qui entrent en jeu, mais au contraire, que l'on peut – en principe – maîtriser toutes les choses par le calcul. » (Weber, 1988, p. 594) C'est d'ailleurs, contrairement à une croyance courante, par le biais du marché et du marchandage que le nombre est entré dans la science : « Le nombre est instrument d'action au service des intérêts avant de devenir moyen de compréhension pour la science. » (Jeannin, 1957, p. 136)

Le monde passe donc de la « *caritas sola non peccat* » de Saint Augustin à « L'intérêt seul ne peut jamais manquer »² du Duc de Rohan. Cette dernière phase, sans coïncidence, est écrite à une année près de la date de parution du célèbre *Discours de la Méthode*, le grand manifeste et du sujet et de la science modernes. Ce passage entérine en même temps un échec politique : la religion ne suffit pas pour faire un État, et elle ne permet même pas d'assurer le comportement moral des hommes. « À défaut d'une société de saints, écrit Christian Laval, il faut bien s'accommoder d'une société de marchands. » (Laval, 2007, p. 126)

² « Le Prince peut se tromper, son conseil peut être corrompu ; mais l'intérêt seul ne peut jamais manquer ; selon qu'il est bien ou mal entendu, il fait vivre ou mourir les Etats » (*De l'Intérêt des Princes et Etats de la Chrétienté*, 1638)

En découle aussi une nouvelle technique du pouvoir qui va progressivement, très progressivement se généraliser : si on n'arrive pas à guider les hommes par leur foi ou par leur conscience, on peut du moins les contrôler par leur intérêt, par leur désir.

La clé de cette nouvelle politique et de cette nouvelle **éthique** du désir prendra sa forme la plus classique au XVIIIe siècle, dans les écrits de Jeremy Bentham. L'importance de ce penseur est aisément négligée quand on s'en tient à une critique un peu sommaire de son panoptique mal compris. Je n'en citerai que deux phrases dans l'espoir de vous faire sentir l'important **et** la modernité de ce penseur. Ces phrases datent de la fin du XVIIIe (de 1789) et elles figurent au tout début de son *Introduction aux principes de la morale et de la législation* :

« La nature a placé l'humanité sous la domination de deux maîtres souverains : la peine et le plaisir. Ce sont eux seuls qui montrent ce que nous devons faire, comme ils déterminent ce que nous ferons. » (Bentham, 2007, p. 1)³

Nous voilà donc aux origines de l'utilitarisme classique, qui avant d'être devenu un principe économique, ne l'oublions pas, se concevait d'abord comme une éthique et comme une éthique du désir : le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. On trouvera même – ce qui ne manque pas d'intérêt – une première tentative d'une mathématique du désir chez Bentham (le *felicific calculus*) ; un projet qu'il abandonne néanmoins en raison de la trop grande complexité de sa conception du désir réparti en 7 variables ou vecteurs - l'intensité, la durée, le certitude/incertitude, la proximité, le fécondité, la pureté et l'étendue - répartis sur 12 plaisirs et 14 peines.

Une interprétation intéressante de ce principe, très contemporain, trouve d'ailleurs son origine chez un économiste italien de la même époque. Du fait du désir, écrit l'économiste italien Frederico Galliani, en 1750, l'homme « est pris dans un mouvement perpétuel sans parvenir jamais à une satisfaction entière » (cité par Laval, 2007, p. 138). Mais il faudra attendre le vingtième siècle pour voir naître une économie politique du désir.

Il faudra également attendre le XXe siècle pour qu'une redéfinition égoïste – le plus grand bonheur pour **moi**, on s'en fout des autres - de l'utilitarisme se combine avec une économie du désir qui, durant les « trente glorieuses » a été à l'origine d'une croissance économique sans pareille et de changements sociaux profonds dans un laps de temps extrêmement réduit.

On pensera au fameux passage du *Manifeste du communisme* de Marx et de Engels :

« Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané ... »

³ « Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. »

Comme théorie économique, le néolibéralisme date de cette même époque, de l'après-guerre donc. Mais il n'atteindra son hégémonie politique, comme on le sait, que vers la fin des années soixante-dix. Or, étrange coïncidence historique – ou pas, justement – c'est vers la fin des années 70 et au début des années 80 que la psychanalyse est en perte de vitesse sur le plan de la reconnaissance sociale, pour finir par être menacée dans sa survie.

Partons du début de cette histoire : de celle de la psychanalyse et de celle d'une pensée économique qui finira par excéder de loin l'économie pour devenir une forme de vie et de pensée « *la forme de notre existence*, c'est-à-dire la façon dont nous sommes pressés de nous comporter, de nous rapporter aux autres et à nous-mêmes. » (Dardot & Laval, 2009, p. 5)

Vers la fin du XIXe siècle et au début du vingtième, quelques économistes anglais, suisses et surtout viennois entreprennent d'opérationnaliser le programme de Bentham. Ces économistes, connus sous le nom générique d'école de l'utilité marginale, s'efforcent de créer une première véritable mathématique du désir. Et ils le font, justement, en introduisant la psychologie dans l'économie.

Le principe de base de l'utilité marginale est que la valeur d'un objet, d'une marchandise ou d'un service, n'a rien d'intrinsèque. Elle ne dépend pas non plus du travail, comme le pensaient Smith et Marx, mais qu'elle dépend uniquement du désir de l'individu qui s'y rapporte. Plus précisément, ils proposent de calculer l'utilité du bien ou du service par la « pure différence » du supplément de plaisir apporté par un bien ou service supplémentaire du même type. Nous sommes ici à l'origine de ce qu'on a nommé la « révolution néo-classique » en économie, c'est-à-dire d'une économie fondée sur le rapport entre la maximisation de l'utilité et la maximisation du profit.

Vous aurez remarqué, au passage, ce renversement, ou ce déplacement de l'objet du désir, traditionnellement conçu comme lieu de la valeur, vers le désir lui-même. Pour reprendre une célèbre formule : nous passons de l'objet du désir à l'objet pour un désir ; le désir attribuant sa valeur à l'objet et non l'inverse.

À la même époque, à Vienne, un neurologue travaille à une autre révolution qui consistera, en partie, à introduire l'économie en psychologie. Il en résultera un homme déterminé par une interprétation très contemporaine de l'utilitarisme : l'utilitarisme égoïste. L'homme du principe de plaisir est déterminé par la recherche du plaisir et l'évitement du déplaisir. Et il ne l'est plus du fait d'une réflexion éthique ou même d'un calcul rationnel, c'est-à-dire d'un effort de pensée et de comportement. L'homme freudien est utilitariste de par sa *nature* même. Là où était le surmoi des utilitaristes, le ça vient d'advenir.

Dans cette mesure, Eli Zaretski me semble avoir visé tout à fait juste, quand il rappelle que le nouvel homme avec lequel la psychanalyse entre au monde, c'est un dormeur. C'est l'individu qui s'est retiré du monde et de son affairerment et qui ne se rapporte plus qu'à soi, à la satisfaction ses désirs. Le monde extérieur intervient tout au plus comme source de conflits. Pour reprendre une formule chère à Adorno : le réel, le monde réel, c'est ce qui fait mal. Durkheim écrivait en effet en 1895 dans ses *Règles de la méthode sociologique* que le fait social « se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus ; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour [...] à l'existence de quelque sanction déterminée ». (Durkheim, 2002, p. 11)

L'idée nous semble tellement évidente aujourd'hui, aussi du fait de l'opposition freudienne entre désir et morale, qu'on en oublie la nouveauté et l'originalité. Par contraste, pensez à Marx : le conflit du sujet pour Marx était de part en part conflit social ; il naissait au sein même de la production capitaliste de la lutte des classes. Le conflit du sujet freudien se conçoit de manière tout à fait différente : c'est le conflit entre l'individu et le monde social ; c'est le conflit du malaise de l'individu désirant dans la « culture ».

L'économie ne tardera pas d'en prendre de la graine, d'abord au grand bénéfice de la psychanalyse – les trente glorieuses économiques seront aussi les trente glorieuses psychanalytiques – pour ensuite, ironie de l'histoire, se retourner contre la psychanalyse.

3. Le capital humain

Dans les années 60, Théodore Schultz et surtout Gary Becker, deux économistes prix Nobel, enseignant à l'université de Chicago, pensent que la conception classique du travail, défini comme productivité abstraite et substituable, manque de pertinence. Car « on ne peut parler de productivité du facteur travail sans tenir compte des compétences et qualifications dont il dispose.⁴ » Grâce à une définition très large du capital — est considéré comme capital tout fonds, toute richesse qui génère un revenu — ils mettent en œuvre l'idée du « capital humain ».⁵

L'idée du « capital humain » correspond à la reconnaissance du fait que la force de travail ne représente pas un facteur économique indépendant, qui existerait détaché d'un ensemble complexe de facteurs tels que la santé, l'éducation, telles que les diverses « compétences » professionnelles (formation, expérience, créativité, flexibilité, autonomie), sociales (parole et écoute, empathie, coopération, aisance relationnelle) et émotionnelles (la fameuse 'intelligence émotionnelle' qui devrait permettre de comprendre et de manipuler correctement ses émotions et celles des autres).

Le capital humain requiert aussi un nouveau type de gestion : gestion du travail certes, mais gestion de la vie dans son ensemble surtout. Les penseurs du capital humain trouveront ce modèle de gestion chez l'école des relations humaines.

Bien plus ancienne que le concept de capital humain, l'école des relations humaines se fonde sur une découverte inespérée, qui fournira la direction d'une organisation pratique de la vie professionnelle et personnelle.

Lors d'une recherche sur les effets de l'éclairage d'une fabrique, le psychologue australien Elton Mayo, découvrait que les ouvriers s'avéraient d'autant plus productifs que les chercheurs s'intéressaient à eux. Mayo en déduisit justement qu'un ouvrier travaille mieux et d'avantage quand il se sent entendu, compris et quand il a le sentiment de contribuer aux conditions du travail qui sont les siennes. Combinée au concept de capital humain, l'approche des relations humaines permet d'appliquer une attention particulière visant à transformer les salariés en

⁴ Riboud, M., & Hernandez Iglesias, F. (1977). « La théorie du capital humain. Un retour aux classiques. » In J. J. Rosa & F. Aftalion, *L'Économique retrouvée: vieilles critiques et nouvelles analyses* (pp. 226–249). Paris: Économica, p. 228.

⁵ Schultz, T. W. (1961). « Investment in human capital. » *The American Economic Review*, p. 1-17. Becker, G. S. (1962). « Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis. » *Journal of Political Economy*, 70(5), p. 9-49.

gestionnaires de capital ; c'est-à-dire gestionnaires de ce capital qu'ils représentent eux-mêmes. Cette autogestion du travailleur n'en reste pas évidemment moins finalisée par la visée de la maximisation du bénéfice de l'entreprise.

En parallèle avec le travailleur, l'entreprise change aussi : elle cesse d'être le lieu où l'on passe sa vie active, d'être le lieu où l'on fait carrière, pour ne plus proposer qu'un cadre temporaire de réalisation des projets personnels. (Ce que les critiques nommeront « précarisation » du travail.)

À l'époque du capital humain le travailleur ne vend plus sa force de travail, mais se place, s'investit et se manage intégralement comme capital. Désormais, c'est la donc personne dans son ensemble, corps et âme, qui contribue à la productivité. Et dans ce nouvel existentialisme économique, chaque individu devient gestionnaire rationnel de soi, de sa carrière, de sa vie, libre et responsable de réussir ou d'échouer.

4. L'entrepreneur

Il en naît une nouvelle forme de subjectivité, calquée sur le concept de l'entrepreneur. Autrement dit : l'entrepreneur représente donc le tournant anthropologique propre au néolibéralisme.

Arrêtons-nous un instant sur les termes.

Le néolibéralisme, tout d'abord, n'est pas simplement le retour du capitalisme classique avec une vengeance. Ce qui devrait être clair rien qu'en mesurant la différence entre le sujet, disons du travailleur de Manchester décrit par Engels en 1845, et du salarié courtisé, choyé, formé, encouragé et investi des banques d'investissement ou des firmes de consulting.

Le néolibéralisme n'est pas de l'ordre du libertarianisme de Robert Nozick avec son état « veilleur de nuit » (Nozick, 2013), et c'est encore moins l'anarcho-capitalisme de Murray Rothbard, avec sa radicalisation du laissez-faire (Rothbard, 2009). Bien au contraire : si le libertarianisme et l'anarcho-capitalisme maintiennent et soutiennent du moins certain lien avec l'idéal de la démocratie, le néolibéralisme, quant à lui, ne manifeste aucune préférence pour la démocratie. (Cf. les réformes économiques de Pinochet au Chili à partir des années 1975, → Chicago Boys de Friedman)

Pour la définition de ce phénomène économique, politique et éthique, je m'en remettrai à l'un de ses experts : David Harvey. Dans sa *Brève histoire du néolibéralisme*, Harvey décrit trois niveaux du néolibéralisme :

- 1) Sur le plan économique, le néolibéralisme se nourrit de la conviction que le bien-être humain ne peut être réalisé que par le moyen de la liberté entrepreneuriale de l'individu, encouragé à développer son expertise et ses talents au maximum.
- 2) Sur le plan politique, l'État néolibéral doit veiller à mettre en place les conditions de ce développement économique et personnel en assurant des marchés et des échanges libres et, en cas de non-existence de ces marchés,

de les créer partout où ils n'existent pas encore : dans l'éducation, dans la politique familiale, dans la santé publique, dans la sécurité sociale, dans la politique environnementale. (Harvey, 2007, p. 2)

- 3) Le néolibéralisme propage enfin une éthique qui prône la logique et la valeur du marché comme étant « capable d'agir comme guide de toute action humaine, et de substituer à toutes les croyances éthiques précédentes. » (Harvey, 2007, p. 3)

À ce propos, Harvey rappelle l'importante notion du « sens commun », tel que définie par Antonio Gramsci. Le sens commun, c'est l'ensemble des croyances et des assomptions spontanées adoptées et défendues par la grande part des personnes d'un ordre social. Ce sens commun ne naît évidemment pas du seul discours, mais de pratiques durables de socialisation et d'éducation, d'organisation du travail et de la vie personnelle. Il s'incorpore dans les institutions et les pratiques politiques et sociales pour façonner l'arrière-fond des évidences d'une culture.

Allons un plus loin dans ce sens.

Dans son article « le sens commun comme système culturel », l'anthropologue américain Clifford Geertz, décrit le sens commun comme ce sentiment d'évidence (« *of-courseness* ») qui recouvre les choses. Le sens commun donne l'impression de présenter les choses telles qu'elles sont. Le développement de la science a bien pu avoir des effets profonds sur la culture occidentale, mais elle ne les a eues que sur le plan du sens commun ; comme le montre la moindre publicité télévisée. Ce ne sont pas les théories scientifiques articulées avancées qui convainquent, mais ce que le sens commun en a retenu. On pourra dire la même chose des discours et des décisions politiques. « La sagesse du sens commun, écrit Geertz, est effrontément et sans aucune honte *ad hoc*. Elle se présente en épigrammes, proverbes, *obiter dicta* [ce qui est dit « en passant »], blagues, anecdotes, contes moraux – un fracas d'énoncés gnomiques – pas en des doctrines formelles, en des théories axiomatisées ou des dogmes architectoniques. » (Geertz, 1993, p. 90)

Ce qui plus est : il n'y a pas de spécialistes du sens commun. Plutôt : chacun peut avoir pour soi la conviction d'être expert en sens commun. (« *Everyone thinks he's an expert.* » (Geertz, 1993, p. 91)). Le ton du sens commun est celui de l'« anti-expert », même de l'anti-intellectualisme. Le sens commun, précise Geertz encore, présente le monde dans une lumière familière, le monde tel qu'il devrait être pour tout un chacun qui a les pieds sur terre.

Gramsci lui-même avait déjà remarqué les fâcheuses conséquences de ce fait culturel. Quand ces évidences déterminent les orientations et des décisions politiques qui, elles-mêmes, façonnent une culture, elles ont tendance à devenir inextricables. (voir Harvey, 2007, p. 39)

Pour revenir au néolibéralisme et pour résumer : depuis les années 1980, tout a été mis en place, autant sur le plan politique que médiatique qu'éducatif pour que les articles de foi du néolibéralisme deviennent sens commun. Et personne ne le disait plus clairement que l'une des championnes de ce mouvement culturel – Margaret Thatcher – quand dans une interview du 1988 elle disait : « *Economics are the method. The object is to change the soul.* »

L'entrepreneur, le sujet du monde néolibéral, quant à lui, se définit d'abord par un ensemble de qualités, ou de traits de personnalité qui correspondent à la gestion rationnelle du capital humain. L'entrepreneur doit avoir des « visions », mettre en place des projets, savoir communiquer, médier, négocier, se motiver et motiver les autres avec qui il collabore, suivre religieusement la direction de la demande et rester créatif en même temps. Il doit savoir gérer sa carrière, sa formation, sa santé, sa vie personnelle et gérer le temps requis à tous ces niveaux d'évolution personnelle et professionnelle où la maximisation du rendement reste le seul objectif valorisé, la seule visée « normale ».

Evidemment, comme le formule si bien Alain Ehrenberg, cette aventure entrepreneuriale est poursuivie sous la menace de l'épuisement et de la dépression. (Ehrenberg, 1998, p. 118) L'individu conquérant est un fardeau pour lui-même.

5. Les thérapies de la maximisation

Une fois que le « changement d'âme » été mis en place – c'est ici qu'une discussion sur le très étrange rapport du néolibéralisme à la démocratie pourrait prendre son départ – une fois qu'un certain nombre d'évidences, de vérités, d'attitudes ont été réalisées, que cet effet de « lettre volée », cachée en pleine vue, a été institutionnalisée, on pourrait recommencer, à l'instar de Marx, qui déchiffrait la marchandise comme une hiéroglyphe des rapports sociaux, à déchiffrer l'hiéroglyphe du « sens commun ».

« La manipulation, dit Bourdieu encore, ne porte pas simplement sur de l'idéologie, c'est-à-dire sur des « idées », du « discours », du « verbe », elle s'inscrit dans la chose même qui se présente préparée pour la perception. » (Bourdieu, 2015, p. 57)

Si l'on omet ce déchiffrement, la boucle est bouclée et le tour est joué. Il paraît évident alors qu'un Ministère, qu'une administration, qu'une école ou une université, par exemple, doivent être gérées comme une entreprise. On prendrait pour un fou ou un farceur, celui qui proposerait de gérer une banque comme une école, ou un fonds d'investissement comme un service public. Mais celui qui propose d'aborder une psychothérapie par le truchement d'une analyse coût-bénéfice, par l'instauration d'un « contrôle qualité », par la mise en place d'une évaluation statistique des résultats, celui-là paraît raisonnable et même progressiste.

Évidemment comme il s'agit de changer les âmes le monde du néolibéralisme – notre monde – voit sinon naître, du moins proliférer un nouveau métier dont la visée unique consiste dans la gestion individualisée du capital humain. Ce métier, c'est celui du coach.

Qu'il s'agisse de la gestion du capital humain dans le cadre d'une société, ou de celle d'un projet individuel, le coach interviendra soit comme manager, soit comme psychothérapeute. La visée des deux activités reste la même de toute manière : c'est celle de la maximisation du potentiel. Pourquoi dépenser son argent, sinon ? Car il est clair qu'une vie aussi, ça se gère comme une entreprise.

Jetons donc un rapide coup d'œil sur ces entreprises, les institutions modèles de l'éthique néolibérale, en retraçant quelques traits de la subjectivité qui y est censée prospérer :

1. La personne y doit manifester « initiative, autonomie, responsabilité [et] implication » (Brunel, 2008, p. 29). L'entreprise n'étant plus qu'un lieu de développement personnel, le travailleur doit surtout veiller à développer son « employabilité ». On l'aura compris : la « carrière » et le développement personnel sont censés se correspondre parfaitement.
2. Le travail, loin d'être cette réalisation de soi dont rêvait encore Marx, s'organise en projets et avec des équipes changeantes de projet en projet. La raison en est que l'entreprise elle-même, évoluant dans un contexte économique rapidement changeant, doit être à même de s'adapter le plus rapidement possible aux demandes du marché. Il n'y a donc plus de « métier » à proprement parler, trop long à mettre en place, trop lent à changer, mais des regroupements occasionnels d'individus se caractérisant par leur flexibilité, leur souplesse et leur ouverture au changement.
3. La flexibilité requiert également qu'aucune connaissance, qu'aucun savoir ou savoir-faire ne doit être assimilé par-delà les nécessités du projet en cours, et que chacune doit être balancée dès le prochain projet qui ne la requiert plus. Le travailleur doit donc s'investir dans un apprentissage permanent, et rester disponible pour toute connaissance ou information utile dans le contexte du projet présent. Ceci implique le paradoxe que l'individualisation poussée de ce type de travail s'accompagne d'une mise en réseau radicale : il n'existe pas d'information, de connaissance ou de savoir-faire qui ne doive à tout moment circuler.
4. Pour ces raisons, mais aussi en raison d'un mode de production qui se conçoit exclusivement comme réaction à une demande variable et changeante, l'individu doit disposer de « compétences relationnelles » ou sociales avancées. C'est-à-dire il doit être aimable, ne pas avoir des avis trop tranchés, ne pas trop insister, savoir se taire et écouter, savoir entendre et comprendre le client. Ces compétences impliquent, comme l'un de leurs éléments clé un savoir-faire de la présentation de soi. En somme : « l'efficacité de l'individu ou sa performance au travail sont déterminées avant tout par la qualité de ses relations à lui-même et à son environnement. » (Brunel, 2008, p. 33)
5. Dernier point fondamental : tout ceci, l'individu doit être à même de le mettre en œuvre en mode d'auto-organisation et d'autogestion. Il doit lui-même savoir anticiper, prévoir, calculer les risques qui sont liés à ses actions et décisions, et le coût de l'organisation de son projet.

Cet individu – si vous me permettez cette formule un peu provocatrice – n'a pas d'inconscient, il ne s'inscrit dans aucun passé biographique d'intérêt et il ne souffre pas de conflits. Quand ça ne tourne pas rond pour lui, c'est-à-dire quant il

n'arrive pas à maximiser, il se heurte à des obstacles ici et maintenant. Il ne souffre pas de symptômes dotés de sens, mais de troubles, c'est-à-dire de dysfonctions de son plein potentiel. Il ne demandera pas alors d'y comprendre quelque chose, mais de surmonter les obstacles et de fonctionner « normalement », c'est-à-dire à plein régime. En résumé : l'individu du néolibéralisme pense, travaille et vit dans un monde qui ne permet plus de « fonctionnement hétérogène du sujet ». (Dardot & Laval, 2009, p. 404) Les démocraties libérales où cette hétérogénéité restait possible se sont développées dans le sens « d'une logique générale des rapports humains soumis à la règle du profit maximal. »

On ne s'étonnera que le « coaching » est né comme métaphore sportive. Le « coach », en bon anglais, c'est évidemment l'entraîneur. Comme métaphore, il a été introduit par John Whitmore, un ancien pilote automobile professionnel devenu consultant. Dans un ouvrage désormais classique du management et du coaching, Whitmore décrit la fonction du coach de la manière suivante :

« Si un entraîneur parvient à amener son élève à lever ou à contrôler les obstacles intérieurs qui l'empêchent d'atteindre son niveau de performance optimal, le potentiel naturel de cet élève se manifestera sans qu'il ait besoin d'apport technique massif de l'extérieur. Il s'agit de lui apprendre à apprendre lui-même. » (cité par Brunel, 2008, p. 43)

En résumé : le coaching vise à lever les obstacles intérieurs, et les symptômes, s'il y en a, sont interprétés comme des obstacles à supprimer. Allant plus loin, il vise à apprendre à lever ces obstacles par soi-même, en autarcie – l'individu est un capital humain en autogestion - et il le fait dans la visée de la performance optimale ou dans la visée de la maximisation du potentiel.

C'est dans ce contexte que naissent des thérapies nouvelles telles que l'analyse transactionnelle et la programmation neurolinguistique. Et c'est encore dans ce contexte que naîtra toute la mode de l'intelligence émotionnelle, ouvrant sur cette gestion des émotions si importante pour les compétences relationnelles, c'est-à-dire l'adaptation à des clients, des collaborateurs, souvent même des lieux de travail et des projets passagers.

Même les thérapies cognitivo-comportementales ont fini par se résoudre à l'évidence. Dans le très sérieux *Traité de psychothérapie comparée* de Nicolas Duruz et de Michèle Gemart, on lira, dans le chapitre sur les TCC :

Sans être tout à fait approprié, le terme de *coach* reste celui qui décrit le mieux le rôle du psychothérapeute cognitivo-comportementaliste. Le thérapeute [...] emploie aussi ses compétences relationnelles pour motiver : il ne cesse d'encourager l'entraînement et la pratique de toutes les activités nécessaires au changement. (Dumuz, 2002, p. 296)

Il semble assez clair que dans un tel contexte, la psychanalyse trouve difficilement sa place. À moins de se transformer en psychothérapie psychanalytique, à moins

de se ranger parmi les techniques de la productivité et de la maximisation, la psychanalyse pourrait tout au plus adopter la position d'une pensée et d'une pratique critiques de la 'pensée unique' qui risque de sceller son destin. Mais à cet effet, il serait nécessaire qu'elle mette en œuvre une réflexion sur son propre 'inconscient' social, politique et éthique plutôt que de ressasser les convictions pétrifiées du fondement biologique ou langagier d'un sujet en risque de devenir réellement abstrait.

Bibliographie

- Bentham, J. (2007). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola, N.Y: Dover Publications Inc.
- Bernays, E. L. (2014). *Public Relations*. Www.Snowballpublishing.Com.
- Bernays, E. L., & Miller, M. C. (2004). *Propaganda* (Auflage: New Ed). Brooklyn, N.Y: Ig Pub.
- Bourdieu, P. (2015). *Sociologie générale*. Paris: Raisons d'agir : Seuil.
- Brunel, V. (2008). *Les managers de l'âme: le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?* Paris: La Découverte.
- Dardot, P., & Laval, C. (2009). *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris: Éd. La Découverte.
- Durkheim, E. (2002). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- Duruz, N. (2002). *Traité de psychothérapie comparée*. Genève: Médecine et hygiène.
- Ehrenberg, A. (1998). *L'individu incertain*. Paris: Odile Jacob.
- Elias, N. (2010). *Über den Prozeß der Zivilisation* (1. Aufl., text- und seitenidentisch mit der Neuausg. 1997). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2010). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Geertz, C. (1993). *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. London: Fontana Press.
- Godelier, M. (2010). *L'idéal et le matériel : Pensée, économies, sociétés*. Paris: Flammarion.
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Also available as: eBook.
- Jeannin, P. (1957). *Les Marchands au XVIe siècle*. Paris: Le Seuil.
- Laval, C. (2007). *L'homme économique: essai sur les racines du néolibéralisme*. Paris: Gallimard.
- Lemov, R. M. (2005). *World as laboratory: experiments with mice, mazes, and men* (1st ed). New York: Hill and Wang.
- Mauss, M. (2014). *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf.
- Nozick, R. (2013). *Anarchy, State, and Utopia* (2nd edition.). New York: Basic Books.

Rothbard, M. N. (2009). *Man, Economy, and State with Power and Market: The Scholar's Edition* (2nd ed.). Ludwig von Mises Institute.

Snell, B. (1975). *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (4., neubearb. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.