

Université de Montréal

À contre-courant du progrès : une esquisse de la pensée de Christopher Lasch

Par : Kema Joseph

Département de Science politique, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M. Sc. en Science Politique

Avril, 2016

© Kema Joseph, 2016

RÉSUMÉ

En retraçant le parcours intellectuel de l'historien, moraliste et critique américain Christopher Lasch, ce mémoire vise à mettre en exergue la pertinence et les subtilités de sa pensée politique. Sur la base d'une analyse de ses principaux textes, nous démontrerons, qu'au-delà du pessimisme et du catastrophisme qui lui sont généralement attribués, Lasch porte un regard fécond sur la singularité de l'époque contemporaine. Nous soutiendrons que ses critiques acerbes sur la société et l'individu sont faites, avant tout, dans le but de remédier aux carences morales et sociétales qui auraient engendré un certain idéal libéral progressiste. Selon Lasch, le déploiement continu et illimité de cet idéal est en dissonance avec le caractère essentiellement contingent et conflictuel de la condition humaine. Parallèlement, nous présenterons les incidences psychiques qui se traduisent par une « culture du narcissisme » suscitée notamment par diverses composantes de la société contemporaine. À travers une relecture de la condition humaine, Lasch préconise un correctif idéologique qui est axé sur les notions de limites et d'espoir et qui se trouve au sein de la tradition agraire populiste américaine du 19^e siècle. Nous démontrerons ainsi comment ce retour en arrière est entamé dans le but de susciter un renouveau politique et identitaire au sein de la société. L'étude se conclura par une discussion sur la plausibilité de l'idéal populiste, tel que l'entend Lasch, à l'ère du 21^e siècle.

Mots-clés : Christopher Lasch, populisme, narcissisme, progrès, droite, gauche, libéralisme, individu, limite

SUMMARY

By retracing the intellectual journey of the historian, moralist, and American critic Christopher Lasch, this paper aims to highlight the relevance of his critical thought. Based on an analysis of his main texts, it is demonstrated that, rather than the pessimism and catastrophism that is often identified with him, Lasch has a fruitful perspective on the uniqueness of the modern era. His trenchant criticisms of contemporary society and of the individual in it address, first and foremost, the moral and social deficiencies that he believes has been caused by the progressive ideal of liberalism. According to Lasch, the assertion of this ideal is incompatible with the essentially contingent and conflicting nature of the human condition. In parallel, the psychological effects which result from what Lasch calls the “culture of narcissism” will be examined as will Lasch’s alternative, which is based on the notions of limits and hope found in the American agrarian populist tradition of the 19th century. Lasch believes that we must engage in this turn to the past in order to bring out a political renewal of society. The study concludes with a discussion of the plausibility of the populist ideal in the 21st century.

Keywords: Christopher Lasch, populism, narcissism, progress, right, left, liberalism, individual, limits.

REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à remercier mon directeur de recherche, le professeur Charles Blattberg, pour le temps continu qu'il m'a accordé, pour ses conseils avisés qui ont su m'aiguiller tout au long de l'élaboration de ce mémoire, sa patience et sa sympathie. Ce fut un réel plaisir et un grand honneur de travailler avec lui.

Mes remerciements vont également au professeur Augustin Simard, dont les discussions ont largement nourri ma réflexion. Ses conseils importants m'ont permis de mener à bien la rédaction de ce mémoire.

J'adresse de chaleureux remerciements à tous ceux et celles qui se sont partagé la tâche ardue de la révision et de la correction de ce mémoire : Didier Zuñiga, Anouck Alary, Anne-Thierry Tétreault, Laurie Pabion, Kim Beauregard Paradis, Kathrin Spiller et Salma Ketari. Leurs remarques et leurs questions ont grandement contribué à améliorer la qualité de ce mémoire, et pour cela, je leur suis très reconnaissante.

Je désire sincèrement remercier la révérende Margaret B. Hess qui m'a guidée tout au long de ma rédaction. Par son mentorat et sa sagesse, j'ai appris à composer avec mes exigences, souvent inatteignables et j'ai atteint mes objectifs avec succès. Ses mots d'encouragements furent une grande source de réconfort.

À mes chères amies qui m'ont fourni un support moral inestimable. Leur bienveillance, leur compassion et leur amitié ont été d'une aide précieuse et m'ont donné la force de persévérer.

Je tiens aussi à mentionner tous ceux et celles que j'ai eu le plaisir de rencontrer et de côtoyer durant mon parcours, notamment les membres du Bureau sans Fenêtres. Sans ces bons moments partagés avec eux, mon séjour à l'Université de Montréal n'aurait sûrement pas été aussi agréable et convivial.

Mes dernières pensées vont enfin à mes parents, Marie Maude et Cleveland, mes sœurs, Kahina et Kamille, ainsi qu'à ma famille élargie, pour leur soutien inconditionnel au cours de ces trois dernières années. Espérant qu'ils trouvent dans la réalisation de ce travail, l'expression de ma plus affectueuse gratitude.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Summary	ii
Remerciements	iii
Table des matières	iv
Introduction	1
À la défense du populisme	5
Son parcours intellectuel	6
Sur l'intellectuel	8
Une nouvelle vision pour les États-Unis	9
Le narcissisme	12
Lasch, intellectuel public	14
De retour vers le populisme	15
La religion	16
Chapitre Un : La culture du narcissisme	18
Chahut et tumulte de la contreculture	18
Le trouble de la personnalité narcissique	22
<i>Narcissisme primaire</i>	22
<i>Narcissisme secondaire</i>	24
L'assaut du capitalisme sur la famille	26
La marchandisation du monde commun et l'édification de Narcisse	31
La sensibilité thérapeutique : la nouvelle religion	33
Chapitre Deux : Distorsions, critiques et répliques	36
L'américanisation du narcissisme	38
<i>Abondance, affluence et hédonisme</i>	38
<i>Narcissisme : un idéal d'autonomie</i>	40
<i>Réhabilitation du narcissisme</i>	41
La réplique de Lasch	43
La rédemption de Narcisse	50
<i>La fin des distinctions</i>	50
<i>Le nouveau narcissisme : la perte d'un individualisme</i>	52
Déconstruction du sujet narratif	55
Entre esthétique et pratique	57
Récapitulatif	63
Chapitre Trois : À rebours, contre le progrès	66
Le populisme contre le progrès	72
Espoir versus l'optimisme	75
Démocratie	78
Religion et sécularisation	81
Conservateur malgré lui	85

Conclusion 93
Bibliographie 98

INTRODUCTION

Selon Suzy Hansen, en cette ère où l'égoportrait¹ est dite être la nouvelle manière de se révéler au monde², où nos relations les plus intimes sont manipulées plus qu'elles ne sont entretenues et où la technologie semble dicter nos moindres faits et gestes, le 21^e siècle se veut celui du narcissisme. Cette condition, qui relève initialement de la psychanalyse, serait la source des tendances alarmantes que connaissent actuellement les sociétés occidentales (Hansen 2014). Bien qu'il soit souvent utilisé de façon abusive, ce terme signale une mutation culturelle provoquée par l'arrivée des nouvelles technologies.

Sherry Turkle, professeur d'études sociales en sciences et technologie au Massachusetts Institute of Technology, note effectivement une détérioration des relations humaines engendrées par l'émergence des nouveaux modes de communication. Dans son ouvrage *Alone Together*, elle argumente que malgré les nombreux bienfaits des plateformes digitales, qui favorisent notamment l'accroissement de la connectivité entre individus, elles sont également la source d'un sentiment partagé de solitude. « We're getting used to a new way of being alone together. People want to be with each other, but also elsewhere – connected to all the different places they want to be », remarque Turkle. En effet, ces nouvelles technologies viennent troubler non seulement notre relation avec autrui, mais également notre relation avec soi (Turkle 2004).

Les réseaux sociaux agiraient en tant que zones tampons, permettant à l'individu de diminuer tout contact humain, soit de diluer sa nature et d'atténuer sa portée (Turkle 2011, 15). En outre, ils offrent à l'individu un semblant de contrôle, voire une mainmise sur la proximité qu'il désire entretenir avec autrui. Ces réseaux, créés pour contrecarrer notre solitude, facilitent la communication, mais au détriment d'interactions réelles (Turkle 2011, 13). Turkle renchérit en affirmant que les réseaux sociaux nous procurent ainsi un moment de répit des imprévus et

¹ Autoportrait photographique fait à bout de bras, la plupart du temps avec un téléphone intelligent, un appareil photo numérique ou une tablette, généralement dans le but de publier sur un réseau social (Office québécois de la langue française).

² L'acteur, directeur et auteur James Franco écrit dans un article du *New York Times* : « In our age of social networking, the selfie is the new way to look someone right in the eye and say, “ Hello, this is me “ 26 décembre 2013.

des inconforts des relations humaines immédiates. Cette angoisse vis-à-vis du contact réel est encore plus flagrante chez les jeunes. Ceux que l'on qualifie de natifs numériques³ perdurent dans la précarité et la superficialité du monde virtuel. Ils préfèrent le texto à la conversation, précisément pour la minutie et la souplesse qu'il leur accorde dans la sélection des mots et dans la création du soi qu'ils souhaitent dévoiler. L'identité devient ainsi un construit virtuel, que l'on peaufine et recrée à volonté, dans le seul but de plaire à autrui (Weisberg 2016). Dépendant de leurs appareils, ils se croient libres tout en étant habités par un certain malaise. Ayant été réduits aux avatars qu'ils présentent en ligne, selon certains, ces jeunes sont incapables de se forger une véritable individualité, c'est-à-dire une qui est distincte et complète (Weisberg 2016).

La technologie séduit, car elle répond aux vulnérabilités humaines (Turkle 2011, 1). Elle efface qui nous sommes pour faire place à qui nous désirions être. Elle dénature les relations humaines, ôtant leur qualité conflictuelle et contraignante (Turkle 2004). L'individu se tourne ainsi vers l'autre pour combler le vide qui l'habite, pour soutenir son « fragile sense of self » (Turkle 2004).

Le portrait fort défavorable que dresse Turkle de la société contemporaine coïncide énormément à celui que dresse Christopher Lasch en 1979. Ayant vécu lors des grandes agitations des années 60 aux États-Unis, Lasch note également le malaise culturel qui imprégna la nation et suscita conséquemment l'émergence d'un nouvel individualisme : le narcissisme. Tout comme Turkle, Lasch souligne ce repli sur soi collectif dans son célèbre ouvrage *The Culture of Narcissism*. Alors que Turkle cible notre incapacité à cultiver la solitude (Turkle 2004), Lasch cible, entre autres, le déclin de la famille traditionnelle, l'éthos thérapeutique et une dépendance accrue aux experts et professionnels. L'ouvrage de Lasch connaît toujours des réactions mitigées parmi les intellectuels, les théoriciens sociaux et les historiens. À la fois applaudi et condamné pour ses propos, étiqueté comme étant de gauche par la droite, et comme étant de droite par la gauche, accusé d'antiféministe, de nostalgique, de radicaliste, Lasch est mal compris de tous.

³ « Personne née après 1974, qui a grandi dans un monde numérique, qui est familier avec les ordinateurs, les jeux vidéos et Internet, et qui passe une grande partie de sa vie en ligne » (Office de la langue française du Québec 2004).

En effet, ses critiques acerbes sur l'état de la culture américaine contemporaine lui taillèrent non seulement une réputation solide dans le milieu de la philosophie sociale, mais firent également de lui un anticonformiste redoutable. C'est cette ambivalence, cette difficulté à bien le cerner, qui fascine et fruste le lecteur de Lasch. Découragé par l'impasse politique et culturelle américaine, Lasch tente tout au long de sa carrière d'esquiver l'échiquier politique. En effet, il considère que les idéologies politiques traditionnelles sont stagnantes, « having exhausted their capacity either to explain events or to inspire men and women to constructive actions » (Lasch 1991, 21). Toutefois, ce mouvement de dissidence à l'égard du statu quo mina énormément la réception de ses idées.

La présente étude tentera, en effet, d'éclaircir les arguments principaux de Lasch et fera ainsi valoir leur subtilité et leur pertinence. Il sera démontré que le caractère hétérodoxe de Lasch empêche ces nombreux commentateurs de saisir le but premier de ses propos, soit une remise en cause fondamentale, voire une redéfinition du cadre théorique dominant. Convaincu que l'emprise du progressisme sur la société contemporaine ne mène qu'au désespoir et à la misère, Lasch cherche à passer outre « the mood and measures of the moment to a place of political and spiritual renewal » (Miller 2010, xiv). Comme nous le verrons plus loin, ce renouveau politique et spirituel se veut également une relecture de la condition humaine et de l'histoire, tel que l'entend la tradition libérale. Lasch prône un certain rétablissement d'un héritage culturel commun : le populisme. Mais avant de poursuivre plus loin notre réflexion, quelques précisions doivent être apportées concernant la structure du présent travail.

La pensée de Lasch est grandement le produit du contexte historique sociohistorique des années 60, 70 et 80. Ayant fait ses débuts intellectuels en tant que gauchiste, Lasch s'approcha de la droite vers la fin de sa vie, tout en préservant néanmoins des tendances radicales. Pour bien saisir cette évolution intellectuelle chez Lasch, les chapitres suivront la progression chronologique de la publication de ses ouvrages. Au début de chaque chapitre, nous ferons également une brève présentation du contexte sociohistorique entourant la publication des ouvrages à l'étude, dans l'objectif de bien situer les intentions de l'argument de Lasch. Ainsi, *Heaven in a Heartless World : The Family Besieged* (1977) et *The Culture of*

Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations (1979) seront abordés dans le premier chapitre. Dans ces ouvrages, Lasch examine les événements historiques qui ont engendré ladite culture du narcissisme, suscitée par l'invasion de la logique capitaliste au sein de la sphère privée. La publication de ces ouvrages suscita de vives réactions et critiques, particulièrement de la part du mouvement féministe. Le second chapitre discutera de deux critiques féministes qui, d'après nous, illustrent bien les lectures erronées que l'on pourrait faire des arguments de Lasch. L'accusant principalement d'interpréter faussement la pensée freudienne dans le but de restituer un idéal désuet de la famille et de l'individu, celles-ci entament une réhabilitation positive du terme « narcissisme » au nom d'un individualisme plus ouvert à autrui. En s'appuyant sur son ouvrage *The Minimal Self : Psychic Survival in Troubled Times* (1984), nous répliquerons à ces critiques pour ainsi dégager la vraie visée de la critique narcissique de Lasch : le rétablissement de l'individualisme authentique. Le dernier chapitre abordera *The True and Only Heaven : Progress and Its Critics* (1991) et *Revolt of the Elites : And the Betrayal of Democracy* (1995), dans lequel Lasch concrétisa son opposition à la donne politique, affirmant l'obsolescence des idéologies dominantes et le besoin d'une nouvelle voie : le populisme. Nous concluons notre étude avec une brève discussion sur la plausibilité de cette alternative en tant qu'un idéal social et politique et, de la résurgence actuelle de ce mouvement aux États-Unis dont témoignent les campagnes présidentielles de Bernie Sanders et de Donald Trump.

Étant donné que Lasch est très souvent tourné en dérision et qu'il est peu connu hors des États-Unis, on se doit, dans un premier temps, de présenter la démarche historique qu'il entreprend dans ses écrits. Dans un second temps, nous explorerons son itinéraire intellectuel. Historien de renom, Lasch dévia toutefois du rôle traditionnellement endossé par les historiens, brouillant les limites entre les domaines de l'histoire et de la sociologie. En outre, le parcours qu'il entreprit fut également l'un des plus inhabituels. Grandement influencées par les soubresauts politiques, culturels et historiques qu'ont connus les États-Unis à la suite de la Guerre froide, ses convictions intellectuelles et par conséquent, ses postures politiques évoluèrent de façon profonde tout au long de sa carrière (Hartman 2009, 500).

À LA DÉFENSE DU POPULISME

Comme mentionné ci-dessus, Lasch, en quête d'une voie alternative, se tourna vers une tradition idéologique méprisée et oubliée de plusieurs : le populisme. Pour Lasch, cette tradition est fondée sur les valeurs et les notions nécessaires à une refonte culturelle: « [...] a sense of limits, a respect for the accomplishments and aspirations of ordinary people, a realistic appraisal of life's possibilities, genuine hope without utopianism which trusts life without denying its tragic character ». Ronald Beiner explique que le populisme, selon Lasch, se trouve à l'intersection du libéralisme et du socialisme et, contrecarre les excès du libéralisme et les tendances holistes du communautarisme, prônant à la fois « individual responsibility *and* communal norms, in both self-reliance *and* the notion of a common good – in a communitarian morality that is grounded locally, not at the remote level of the state » (Beiner 1997, 148). Lasch ne nie pas la réputation quelque peu douteuse de cette tradition qui a été historiquement liée à des courants ou tendances racistes et ultranationalistes (Lasch 1991, 17). Toutefois, il défend l'emploi de ce terme en affirmant que celui-ci lui permet « primarily to recapture a moral vision that has been largely lost in modern society » et surtout, de critiquer « the pretensions of progress » (Murchland 1991). En effet, c'est un cadre moral que Lasch veut instituer au sein des idéologies dominantes, notamment le libéralisme.

L'approche historique privilégiée par Lasch, soit une qui défend la contemporanéité du passé, de son empreinte ineffaçable sur le présent, est conçue par plusieurs comme étant exclusive parce qu'antilibérale. En fait, ce projet n'est pas mené contre l'idéologie libérale, mais bien en complémentarité avec elle. L'option populiste peut être comprise comme une refonte de grande envergure des idées libérales, ou encore un retour à ces vertus classiques (Mattson 2004, 414). Ce sont les lacunes et les déficiences libérales que Lasch cherche à dévoiler et à rectifier par le biais de l'histoire. Michael Kramer soutient que « Lasch's own quest to turn to the past not as a mirror on the present, but as a resource for confronting current crises » (2013).

Cette utilisation, voire politisation de l'histoire fait de Lasch un historien atypique. Il ne se contente pas de relater simplement un passé antérieur, ni encore de proposer des analyses romancées. Eric Miller, auteur de sa biographie *Hope in a Scattering Time*, précise: « [i]t was

not mere analysis he wanted. It was *effect* » (2010, xiv). En effet, ses écrits tentent non seulement de provoquer un changement, mais également de susciter un éveil au sein des citoyens américains. Encore une fois, Lasch s'oppose au statu quo, refusant de rester confiné aux frontières de sa discipline, pour ainsi s'engager concrètement au sein de la société et de la culture. Il fait part de l'histoire comme instrument critique d'analyse pour mieux saisir le présent. Son engagement se traduit notamment par sa volonté de conscientiser les Américains sur les conditions lamentables dans lesquelles ils vivent. Micheal J. Kramer appuie « [t]here was less a shrill romanticism in his work than a deep engagement with troubling issues, viewed from a lifelong commitment to speaking truth to power in the search for a radicalism that might not simply explode in paroxysms of rage but rather create the conditions to sustain a common good life for all » (2013). Il politise ainsi l'histoire pour frapper l'imaginaire et pour susciter une réaction, ce qui fait de lui un critique social.

Il est évident que Lasch ne constitue point une figure intellectuelle typique. Son rejet des idéologies dominantes, son moralisme populiste ainsi que la revendication qu'il fait de l'histoire font de lui un penseur complexe et ambigu. Il importe donc de pousser la réflexion plus loin lorsqu'il est question de Lasch. Dans la prochaine section, nous retracerons les grands traits du parcours intellectuel de Lasch pour d'une part, saisir la singularité de sa pensée et d'autre part, déceler les intentions et les aspirations réelles qui la sous-tendent.

SON PARCOURS INTELLECTUEL

La pensée de Lasch est grandement le produit du contexte tumultueux des années 60, 70 et 80. Durant la grande majorité de sa vie, Lasch s'est orienté vers la politique de gauche, définie comme une attitude en faveur de l'égalité. Mais, il passe d'ardent critique gauchiste de la Guerre froide à un moraliste populiste contesté par plusieurs. Malgré les phases et transitions que connaît sa vie intellectuelle, un thème persiste dans l'ensemble de ses ouvrages, soit le libéralisme. En effet, la notion de libéralisme est primordiale pour saisir l'œuvre du critique (Mattson 2004, 412). Ses analyses se centrent principalement sur une critique de celle-ci, variant en termes de sévérité selon les époques. D'une certaine façon, le libéralisme constitue un point de référence pour Lasch, une notion qu'il ne sut véritablement délaïsser.

Notons que la définition de libéralisme adoptée par Lasch est particulièrement étendue. Il le définit comme étant la politique et la culture du capitalisme, « encompassing an eclectic range of historical trajectories, including everything from John Stuart Mill's nineteenth-century individualism to early twentieth-century corporate liberalism to the liberalism of tolerance prevalent in the late twentieth-century » (Hartman 2009, 500). Il affirme que le libéralisme ne serait qu'« a set of assumptions about human affairs » dérivant de la pensée des Lumières du 19^e siècle (Lasch 1962, vii). Lasch omet volontairement les écarts de points de vue qui existent au sein du libéralisme, affirmant que tous les libéraux partagent une attitude commune, c'est-à-dire un optimisme, favorable au progrès moral et matériel (Menand 1991). En somme, il conçoit le libéralisme comme une sorte de mission messianique, ou encore, un credo qui déclare son triomphe absolu et universel (Lasch 1962, xvi)

L'amplitude qu'accorde Lasch au concept de libéralisme se traduit aussi dans la relation qu'il entretient avec celui-ci. De fait, ce rapport peut être envisagé de plusieurs manières. Certains, comme Hartman, le conçoivent comme étant antagoniste, soutenant que sa critique libérale s'exacerba jusqu'à atteindre un niveau de mépris et de désillusion à l'égard du libéralisme (Hartman 2009, 500). Alors que d'autre, comme Kevin Mattson, dénotent des nuances et des ambiguïtés au sein de la critique de Lasch. Mattson précise que cette relation est plutôt complémentaire, soutenant que la répudiation des idées libérales que peut exprimer Lasch n'est pas aussi catégorique que prétendent certains auteurs. Il affirme qu'une telle analyse « fails to recognize just how much Lasch was part of the *American* intellectual tradition and fits within debates carried out among American liberals after the 'backlash' of the 1960s » (Mattson 2004, 413). Selon Mattson, « Lasch was part of general rethinking of liberal ideas », qui fut notamment mené par les écrits de Reinhold Niebuhr, George Kennan et Lionel Trilling, des auteurs qui initièrent Lasch au réalisme libéral. Lasch apprécia la position qu'eurent ces auteurs vis-à-vis de la tradition libérale, c'est-à-dire une position favorisant une critique interne de celle-ci (2004, 414).

Tout comme ces auteurs, c'est une refonte des idées libérales que tente d'entamer Lasch. Malgré l'évidence du ton antilibéral de ses écrits, il demeure, d'une certaine manière, fidèle aux

principes clés du libéralisme. Un certain civisme libéral serait ainsi perceptible dans sa pensée. Ayant grandi au sein d'une famille progressiste du Midwest, il sait apprécier la valeur de la tradition libérale « which seemed to me at one time to offer the best hope of a decent kind of politics, and for that very reason liberalism strikes me as [more] worthy of engagement and criticism than other traditions » (Blake et Phelps 1994, 1311). En somme, la critique de Lasch émane de la tradition libérale.

Cette forte affiliation à la tradition libérale ne cache toutefois pas le mécontentement croissant qu'a Lasch pour cette tradition ; un mécontentement qui se manifeste très tôt dans sa carrière. En effet, l'intérêt que porta Lasch au réalisme libéral, doctrine qu'il comprit comme étant ancré dans un « moral empiricism » et définissant la réalité de manière objective, fut de courte durée (Lasch 1966, 582). Il fut grandement dérouteré par la réponse qu'offrirent les auteurs réalistes à la Guerre froide, particulièrement à celle de l'incident de l'U-2 de mai 1960⁴. Le pragmatisme virulent, voire pessimiste, dont ils firent preuve, lui révéla l'une des failles importantes du libéralisme, soit sa carence morale. Lasch trouva les propos des réalistes libéraux « repugnant, a politics of hopelessness and an abdication of moral responsibility » (Miller 2001, 230). Ces derniers semblèrent plutôt vouloir entretenir la guerre, plutôt que de trouver des moyens d'y mettre fin. Lasch commença à croire que le « nouveau réalisme », promu par les libéraux d'après-guerre, ne pouvait offrir de solution valable pour surmonter l'impasse dans laquelle se trouvaient les États-Unis et l'URSS. Ce « réalisme » semblait en effet favoriser un certain dogme de passivité politique, ce qui avait pour conséquence d'engendrer des tendances pernicieuses dans la société américaine (Miller 2001, 230).

À PROPOS DE L'INTELLECTUEL

Sa frustration s'accroît alors qu'il commença à rédiger des écrits sur les intellectuels liés à cette lignée de pensée, tels que Kennan et Lippman, dénonçant leurs tendances

⁴ Le 1^{er} mai 1960, treize jours avant la tenue d'un sommet prévu entre le président américain Dwight Eisenhower, le premier ministre britannique Harold Macmillan, le président français Charles de Gaulle et le leader de l'Union des républiques socialistes soviétiques (URSS) à Paris, un avion-espion américain U-2 est abattu au-dessus de l'URSS, et le pilote Gary Powers, est capturé. Cet incident eut pour effet de faire avorter la Conférence au sommet de Paris (Perspective Monde, 2015).

antidémocratiques et « for naively believing their knowledge pure » (Hartman 2009, 501). Son ouvrage *The New Radicalism in America, 1889-1963 : The Intellectual as A Social Type*, se consacra effectivement à l'analyse de l'intelligentsia des années 60, dans l'intention de rectifier une tradition politique souillée par les politiques et mœurs de l'époque (Miller 2001, 231). Selon Lasch, l'intellectuel ne répondait plus aux exigences de son rôle d'acteur politique et critique, voué à favoriser un changement, conscient et radical, dans le domaine culturel (Miller 2001, 231). Il avança que l'intellectuel était avant tout au service de l'intérêt public, « [serving] as 'citizens of the republic of letters', as those who, deeply suspicious of power, ruthlessly critiqued society in an effort to improve it » (Hartman 2009, 501). Il défend une critique qui se veut ancrée dans le contexte sociétal et non pas à l'écart de celui-ci.

Lasch se résolut à poursuivre un tel rôle, soit celui de l'intellectuel qui vient éclairer le grand public sur les questions sociales et politiques. Historien de formation, il perçut l'histoire comme un outil propice à la critique, susceptible d'éveiller les consciences et permettant la découverte et l'exploration de solutions au *statu quo*. Lasch considéra « historical analysis as the best way, maybe the only way, of gaining a clear understanding of social issues » (Lasch 1969, 155). Pour Lasch, l'histoire constitue un moyen d'inciter l'homme à transcender toutes les préoccupations insignifiantes et de favoriser un certain dépassement de soi. S'éloignant d'une position libérale traditionnelle, surtout défendue par les « nouveaux radicaux », tels que Jane Adams, Lincoln Steffens et Norman Mailer, des intellectuels qui défendirent un certain recul du domaine politique (Lasch 1965, 90) ; Lasch prône une historiographie qui se veut interdisciplinaire, ancrée dans le contexte sociopolitique, en outre qui se veut influente, et non pas désinvolte. C'est une critique dite engagée, politique et activiste que Lasch veut entreprendre.

UNE NOUVELLE VISION POUR LES ÉTATS-UNIS

C'est à la suite de ces événements que Lasch prit réellement connaissance de l'état déplorable de la société américaine. Il fut notamment frappé par l'absence de vision morale du libéralisme et la prétention démesurée qui imprégna la nation. Il ressentit ainsi le besoin d'articuler « a more bracing moral vision, one that might give a sane and hopeful shape to

American politics and culture » (Miller 2001, 230). De fait, il chercha à instaurer une nouvelle culture qui viendrait contrer les multiples vices de la vie américaine : les inégalités économiques, les tensions raciales, la destruction de la Terre et les prétentions impériales des États-Unis (Miller 2001, 232).

C'est au sein du socialisme que Lasch trouva, dans un premier temps, les assises nécessaires à la concrétisation d'une telle vision. Il fit la découverte des théories marxistes à travers ses lectures d'auteurs appartenant à l'école de Francfort, tels qu'Herbert Marcuse, Dwight Macdonald et William Appleman Williams. Miller note que Lasch fut convaincu que ces théories avaient le pouvoir de mener « [to] 'the gradual preparation of a new culture', one that could begin to embody the ideals that his heritage of what he onced termed 'Middle Western Progressivism' had instilled in him » (Lasch cite dans Miller 2001, 231). Parmi ces interprétations, Lasch détecta une possible théorie pour une culture nouvelle. Ce désir d'un éventuel renouveau de la culture contemporaine, une solution de substitution au libéralisme pragmatique, fut exprimée dans son ouvrage *The Agony of the American Left*, dans lequel il souhaite l'émergence d'« humane and democratic socialism » à la suite d'un « struggle [...] not merely for equality and justice but for a new culture, absorbing but transcending the old » (Lasch 1991, 28-29). Lasch fait surtout valoir l'importance de l'engagement collectif et d'un dévouement aux fondements de la communauté : la famille et la religion, à la réalisation d'une culture politique viable et saine. Il affirme que le cadre libéral constitue une entrave à l'atteinte de cet objectif. Le capitalisme, moteur du libéralisme, favorise une société « characterized by a high degree of uniformity, which nevertheless lacks the cohesiveness and sense of shared experience that distinguish a truly integrated community from an atomistic society... The United States of the mid-twentieth century might be better described as an empire than as a community » (Lasch 1991, 27).

On se doit de préciser que ce tournant marxiste dans la pensée de Lasch ne fut pas absolu. Il maintint certains liens avec la pensée libérale radicale. Mattson note que les années 60 sont une époque de transition intellectuelle pour Lasch. Il se montre à la fois favorable à certaines idées défendues par le radicalisme, tout en démontrant un intérêt pour le marxisme : « he was now pledged to voicing a left-leaning political vision both critical and yet reliant on the liberal

tradition » (Mattson 2004, 421). La vision de Lasch peina à se matérialiser, alors que ce dernier « tended to veer in different directions, seemingly reflecting this notoriously chaotic period in American political life » (Hartman 2009, 504).

Ce n'est que dans les années 1970, avec la publication de *Haven in a Heartless World : The Family Besieged*, que Lasch rompit de façon plus définitive avec la gauche américaine. Cet ouvrage examina la situation critique de la famille au sein de la culture capitaliste moderne. Les réactions antagonistes que suscitèrent ses analyses mirent en évidence l'écart qui s'érigea entre la gauche et lui. Lasch y fit une défense vigoureuse en affirmant que la famille, tel que conçue traditionnellement, c'est-à-dire en tant que réseau de filiations, est primordiale à l'espoir démocratique. Selon Lasch, seuls les parents peuvent fournir les conditions adéquates à la formation du caractère (Miller 2001, 235).

C'est sa propre expérience en tant que père qui l'exposa à la désaffection flagrante de la société à l'égard de l'institution familiale et par conséquent, au sein développement de l'enfant (Lasch 1991, 33-34). Le capitalisme serait à l'origine de ce désintérêt, dépossédant la famille de ses fonctions premières. Lasch, cible particulièrement les professionnels et les experts, définis comme étant des « culturally powerful groups of medical, sociological, and psychological 'experts' on matters pertaining the family » (Miller 2001, 236). C'est l'ingérence de ces « helping professions » dans les affaires de la famille, qui engendrerait l'anéantissement de cette dernière. Privée de ses fonctions premières, l'institution familiale ne peut exercer l'autorité disciplinaire nécessaire au développement de l'enfant. Cette dépréciation de l'autorité au sein de la famille se manifeste par un rejet absolu de toutes formes de coercition au sein de la société de consommation, promulguant ainsi une quête incessante de l'épanouissement de soi (Lasch 1979).

De plus, cette ingérence de la classe professionnelle dans le domaine privé nuit également à la sphère publique, menant à l'érosion des capacités de « self-help » et « social invention » essentielles à la vie démocratique (Miller 2001, 236). L'absence d'une telle expérience familiale, dite durable, entrave toute possibilité de créer un sentiment d'appartenance à une communauté. Pour Lasch, la famille constitue non seulement l'un des premiers vecteurs

culturels et moraux de l'individu, mais c'est également par elle que l'individu entrevoit un monde qui le transcende. Sans cette première expérience formatrice, l'individu sombre conséquemment dans un individualisme effréné, voire narcissique, écartant toute possibilité d'une nouvelle communauté et culture. En effet, en analysant la transformation de la famille, Lasch note également la disparition d'une individualité autonome, cultivée au sein de la famille, en outre : « the weakening of the psychic basis of democracy – the self-reliant, autonomous, inner-directed individual » (Lasch 1997, 15). L'affaiblissement de la famille mène à l'émergence d'un nouveau trouble de la personnalité : le narcissisme (Mattson 2004, 429).

LE NARCISSISME

Comme nous le verrons dans le premier chapitre, Lasch aborde le sujet de cet individualisme, dit narcissique, dans son ouvrage publié en 1979 *The Culture of Narcissism*. Il y fait l'exposition des événements historiques qui engendrent la culture du narcissisme, stipulant que l'idéologie du capitalisme aurait envahi la psyché de l'individu, provoquant ainsi l'émergence d'une moralité sociale moderne, soit d'une préoccupation narcissique sur le soi (Lasch 1979, xvi). Cette nouvelle sensibilité, conçue en outre par l'éthos thérapeutique qui imprègne toujours la conscience américaine, remplacerait la culture du sacrifice qui a jadis existé. Lasch avance que toute soumission du soi à une entité ou une autorité constituerait une entrave injurieuse au bien-être du soi, à un accomplissement réussi (Lasch 1979, 13).

Dans le second chapitre, nous précisons ce que Lasch entend par narcissisme. En effet, Lasch s'écarte de la définition habituelle du narcissisme comme simple penchant hédoniste et égoïste, pour en appliquer une qui renvoie plutôt à une absence d'« inner resources » qui ne peuvent être cultivées que par la famille (Lasch 1977, 9). Le capitalisme, ce nouveau paternalisme, aurait mené à l'érosion des capacités individuelles et techniques nécessaires pour mener les affaires de la vie quotidienne (Lasch 1979, 10).

Quoique reçu avec un enthousiasme hors pair, *The Culture of Narcissism* a été malencontreusement classée parmi les maintes jérémiades publiées à ce moment et qui décrièrent la montée d'un égoïsme effréné. Résolu à clarifier son argument sur le sujet, Lasch

publia un autre ouvrage, *The Minimal Self*. Lasch précisa que ce trouble de la personnalité n'est pas issu de la volonté de l'individu, mais dérive plutôt des impératifs sociaux actuels qui le cadrent (Lasch 1984, 19). Ce repli vers le soi n'est donc pas un mouvement motivé par pur égoïsme, mais par résignation.

L'idéal narcissique souligne la nécessité d'une individualité moralement autonome qui transcende les préoccupations personnelles et insignifiantes, qui reconnaît l'importance du passé et de l'autorité parentale, tout en se fiant à son propre jugement critique. En outre, une individualité qui repose sur « [the] recognition of one's need for and dependence on people who nevertheless remain separate from oneself and refuse to submit to one's whims » (Lasch 1984, 177-178). Il s'appuya grandement sur des auteurs, tels qu'Hannah Arendt et Alasdair MacIntyre, qui défendirent l'importance d'une vie publique et civique au sein de la *polis*, affirmant que « local communities provided spaces [to autonomous individuals] where they could be reengaged in political decision-making with fellow citizens » (Mattson 2004, p.431). Ainsi, c'est par une certaine résurrection de la famille et des communautés locales que Lasch cherche à remédier à cet individualisme exagéré (Lasch 1977, xv).

La plaidoirie dont fait Lasch pour le rétablissement d'une conception traditionnelle de la société dans ses ouvrages indique une certaine tournure conservatrice dans sa pensée politique. De fait, ses analyses, à teneur anticapitaliste et antiprogressiste, l'éloignèrent de la gauche, qui s'opposa à une telle conception. Il fut particulièrement contesté par les féministes de l'époque qui perçurent dans son plaidoyer de la famille, un désir de réinstaurer une vision passéiste de celle-ci. En déconstruisant deux exemples de critiques féministes, nous préciserons les arguments de Lasch entourant sa défense de la préservation de l'institution familiale. Il croyait, en fait, à une possible réforme de cette institution, quoiqu'il avança que la société ne pouvait transcender « the need for intact families since they helped insure individualism and hence self-governance [...] » (Mattson 2004, 429). La famille est ainsi essentielle à la création de la démocratie, tel que l'entend Lasch. Malgré ses affinités avec le radicalisme, Lasch ne put passer outre les tendances individualistes qu'avait prises le mouvement de contre-culture au détriment des liens communaux. Ayant établi que la gauche « had turned against the communal goals of

brotherhood in favor of the individualistic objectives of modern cultural liberalism », Lasch eut un certain mouvement de recul à son égard (Hartman 2009, 504).

Ce qui le troubla particulièrement fut la répudiation de l'histoire qui sous-entend la culture du narcissisme. L'éthos thérapeutique se méfie effectivement de tout ce qui peut constituer une contrainte au bonheur de l'individu, c'est-à-dire la tradition, l'autorité, la morale et l'histoire. Ces notions sont dites désuètes et répressives, ou encore des distractions à la vie mondaine. Seul un regard vers l'avenir peut être le garant du bonheur. Cette omission de l'histoire et du passé est, pour Lasch, l'incarnation du désespoir d'une société qui refuse de faire face à l'avenir (Lasch 1979, vii).

Ce regard vers le passé ne suppose pas chez Lasch une adhésion à la droite conservatrice américaine. Il se distingue de celle-ci en s'attaquant également au paradigme du progrès. De plus, selon Lasch le mouvement incessant de libération que prône le libéralisme moderne empêche toute réelle possibilité de changement. Le plus grand défaut du libéralisme est effectivement « its contempt for limits. By [f]orever urging Americans to move forward, modern liberalism [...] failed to root them in a meaningful context in which traditions could mingle with transformation » (Kramer 2013). Ce dédain pour les limites de la part des libéraux dérouta grandement Lasch et provoqua un sentiment d'aversion pour la scène culturelle de la nation américaine (Hartman 2009, 509).

LASCH, INTELLECTUEL PUBLIC

La publication de ses ouvrages fit de Lasch une sorte de « paria populaire », l'isolant de l'échiquier politique. L'articulation que fait Lasch d'un passé « précapitaliste, antérieur aux conceptions libérales et progressistes des relations humaines » (Miller 2001, 240), fait de lui un « conservative radical ». Tel que le note Miller, la juxtaposition de ces deux termes contradictoires souligne bien l'ambivalence qui sous-tend la pensée de Lasch. Ce dernier se trouve effectivement dans une position intermédiaire entre les deux extrémités de l'idéologie libérale, n'assumant aucune des deux positions de façon définitive. La défense qu'il entreprit des concepts éthiques, dits désuets par les radicaux des années 70, fit de lui un « conservateur »

à leurs yeux ; alors que ses critiques à l'égard du capitalisme et de ses perspectives égalitaires prouvèrent des inclinations radicales selon les conservateurs. En fait, cette période en est une d'incertitude et de confusion pour l'auteur. La réception de ses ouvrages, particulièrement celle reçue pour *Haven in a Heartless World*, l'incita à repenser à son affiliation à la gauche. Il délaissa les théories freudiennes et marxistes qui inspirèrent ses écrits durant les années 60 et 70 et entama une recherche pour générer de nouvelles assises sur lesquelles pourraient se fonder sa conception d'une société saine (Blake et Phelps 1994, 1328). Lasch ressentit une grande insatisfaction par rapport à ces cadres théoriques européens ; ceux-ci ne surent pas lui permettre d'engendrer le changement qu'il désirait provoquer au sein de la société. Il se tourna donc vers le passé, vers une tradition américaine longuement oubliée : le populisme.

DE RETOUR VERS LE POPULISME

Vers la fin des années 1980, l'aspect historique de sa critique sociale prit une connotation politique. Il affirma que l'état abject de la culture politique et morale de la société « required historical understanding », et intensifia donc « his labors to inject historical consciousness into a public sphere largely resistant to it » (Hartman 2009, 509). Pour Lasch, l'histoire s'avère utile lorsqu'elle est utilisée en tant que forme de critique sociale (Blake et Phelps 1994, 1329). Il est primordial pour Lasch de converser avec les auteurs du passé, de les considérer comme nos contemporains, mais également de maintenir une connexion avec ces derniers. Il défend une certaine « contemporanéité du passé », affirmant l'importance: « to remember that the past is past and that the only interpretive advantage we have in trying to make sense of it is precisely that it is the past, as opposed to the welter of present » (Blake et Phelps 1994, 1330). La vraie valeur du passé est donc cette opposition au présent, qui nous permet de mieux saisir les tumultes culturels actuels.

C'est par le biais de l'histoire et du passé que Lasch tentera de réinstaurer les assises morales et démocratiques de sa conception de bonne société. De fait, délaissant les doctrines dominantes, il tentera de trouver une « historical trajectory of the 'decent society' » (Hartman 2009, 505) ; trajectoire qu'il trouvera au sein de la tradition populiste. Cette tradition, décrite comme étant « la sensibilité du petit-bourgeois », est le sujet de son dernier ouvrage, *The True*

and Only Heaven. Le but premier de Lasch, en rédigeant cet ouvrage, est de reconstruire la lignée intellectuelle de la moralité populiste, qui s'oppose au consensus libéral sur les mérites du progrès et offre conséquemment une perspective favorable à une redéfinition de la politique (Hartman 2009, 511). Lasch conçoit effectivement que cette sensibilité préconise une vie vécue « with a profound awareness of 'a sense of limits' », notion que le capitalisme, ainsi que le progrès auquel il a souscrit, ont dû éradiquer pour triompher (Hartman 2009, 511). De fait, elle s'inscrit au sein d'un « conservatisme et égalitarisme moral », qui valorise la notion de loyauté, reconnaît le savoir-faire artisanal, saisit l'importance de la loyauté et lutte contre toute tentation morale de ressentiment (Beiner 1997, 142). Le populisme vise donc à réinstaurer une industrie locale, une économie politique républicaine et une conception de la citoyenneté qui prône l'autosuffisance et l'indépendance (Beiner 1997, 140).

Un ouvrage d'une envergure impressionnante, *The True and Only Heaven* traite d'une multitude de thèmes, tels que la théologie, le syndicalisme et particulièrement le progrès. Pour lui, le progrès constitue le problème principal de la société moderne: « [m]ore precisely it is a distinctively modern faith in technology, seen as a means of both expanding and satisfying human wants » (Isaac 1992, 83). Cette conviction inébranlable et excessivement optimiste de la mainmise de l'être humain sur le monde illustre tout aussi l'abondance d'humanisme qui caractérise notre époque. Cet humanisme fixe non seulement le regard de l'être humain vers le futur, mais elle fait tout aussi abstraction des qualités contingentes et provisoires des choses temporelles (Isaac 1992, 83). Le dernier chapitre démontrera le rejet que fait Lasch de cet idéal progressiste pour favoriser un idéal qui se veut ancré dans l'« espoir », soit une attitude de bienséance et de persévérance, une attitude ancrée dans la conviction que « the wicked will suffer, that wrongs will be made right, that the underlying order of things is not flouted with impunity » (Lasch 1991, 80-81).

LA RELIGION

Lasch prend une position quasi pastorale tout au long de l'ouvrage. La religion est, en effet, un thème central dans l'ouvrage de Lasch. Pour lui, la religion est intrinsèquement liée à la philosophie sociale, notant que « social concerns and 'theological' concerns are inseparable »

(Beiner 1997, 148). Beiner précise que le discours moral et religieux de Lasch correspond à une tentative « to come to terms with how political sentiment ebbs and flow in real-life society » (Beiner 1997, 149). Ces propos dénotent une préoccupation sérieuse que Lasch a pour l'ordre moral actuel. On peut effectivement avancer qu'il cherche à cadrer l'être humain, à travers la religion, en lui instillant un sentiment de devoir, de respect, voire de référence à une entité plus grande que soi. Ces sentiments de transcendance du soi seraient notamment promus par la sensibilité populiste.

Selon Lasch, un nouvel ordre narratif est primordial, pour surmonter cette impasse politique et culturelle. *The True and Only Heaven* constitue un plaidoyer contre le désespoir qui semble paralyser l'être humain. En articulant les assises de cette troisième voie, qu'est la tradition populiste, Lasch tente de redonner à l'être humain sa capacité d'agir et de penser. Le populisme favoriserait donc la construction d'une culture axée davantage sur l'autonomie, l'individualité, l'esprit de communauté, la franchise, l'engagement et un sens des limites (Kramer 2013). Il ne reste qu'à voir si une telle conception de la vie bonne est plausible à notre époque.

CHAPITRE UN. La culture du narcissisme

Au cours du présent chapitre, nous reconstituerons la généalogie de l'émergence de la culture narcissique, tel que l'entend Lasch. Nous commencerons par une mise en contexte sociohistorique de l'époque dans laquelle se trouvait Lasch au moment de l'élaboration de sa critique. Nous poursuivrons par une présentation de la définition psychanalytique du concept de narcissisme, pour conclure avec l'interprétation de Lasch de celui-ci en tant que diagnostic de la société contemporaine.

CHAHUT ET TUMULTE DE LA CONTRECULTURE

Les années 60 et 70, décennies de grands tumultes et de bouleversement culturels aux États-Unis, marquèrent chez Lasch l'effondrement de la gauche⁵ (Miller 2007, 356). À la suite de la crise de la guerre du Vietnam, les actions collectives, par exemple les mouvements pour les droits civils et ceux pour la paix, s'estompèrent et cédèrent aux mouvements de la contreculture. Mené par les groupes minoritaires (féministes, étudiants, afro-américains et gais) et de « conscientisation » du soi, le mouvement de la nouvelle gauche remit en question les idéaux défendus par la tradition patriarcale et protestante. Il prôna la recherche de l'accomplissement de soi et du bien-être par les biais de la thérapie et des religions « New Age » (Gornick 2014, 4). En outre, le mouvement fut animé par un désir de libération d'une oppression trop longuement subite, de reconnaissance sociale et d'obtention de droits (Gornick 2014, 4). La montée de ces mouvements correspondit à l'envahissement de la sphère politique par le privé,

⁵ Le terme « nouvelle gauche » désigne l'amalgame de vastes mouvements politiques, libéraux, radicaux et marxistes qui surgit principalement dans les années 60 et 70. Menés surtout par les étudiants de l'époque, ces mouvements cherchèrent à mettre en œuvre des réformes concernant les droits des minorités, telles que les droits de la communauté LGBTQ, l'avortement, les rôles genrés. Elle entama une sorte de réorientation du gauchisme traditionnel (« old left »), qui se préoccupait habituellement des questions à teneur marxistes, axées sur le mouvement ouvrier, l'inégalité entre les classes sociales et la syndicalisation du travail. Voir notamment, Mills 1960, Buhle et McMillian 2003, Kaufman 2003, Melzer, Weinberger et Zimman 2001, Farred 200, Coker 2002, Hall 2010 et Bacciocco 1974.

la substitution du politique à la moralité personnelle. L'agitation politique et sociale qu'engendra l'émergence de ces mouvements réveilla l'inquiétude et le mépris parmi plusieurs intellectuels. En fait, ils dépeignirent cette époque comme une période de déclin culturel, de dépravation morale et éthique, où le soi est l'unique préoccupation de l'individu. Cette réorientation idéologique au sein de la nouvelle gauche intensifia le désenchantement de Lasch à l'égard de celle-ci (Miller 2007, 357). Alors que ses pairs se tournèrent vers la droite, Lasch se tourna vers la culture, la famille et l'individu comme domaines d'études (Sciabbala 2009, 166).

Il condamna effectivement l'idée de libération personnelle que promouvait la contreculture, affirmant qu'une telle doctrine accélérerait, plus qu'elle n'atténuait, les engrenages du libéralisme capitaliste managérial et manipulateur qu'elle contestait (Miller 2007, 357). Il suggéra effectivement que l'

hedonism, self-expression, doing your own thing, dancing in the streets, drugs, and sex are a formula for political impotence and a new despotism, in which a highly educated elite through its mastery of the technological secrets of modern society rule over an indolent population which has traded self-government for self-expression (Lasch 1969, 14)⁶.

En somme, Lasch affirme que la démocratie, comprise comme un système privilégiant l'échange d'idées et d'opinions, l'économie locale et l'existence d'individus autonomes et dévoués, requiert de ses citoyens une certaine prise de position et une discipline, étiquetée comme étant désuète par la contreculture (Miller 2007, 357).

Partageant les propos du théologien protestant et socialiste Jacques Ellul, Lasch insista sur le besoin d'une nouvelle définition de la liberté au sein de ce mouvement. En effet, Ellul prône une liberté issue de ce que Lasch nomme l'« humanisme chrétien » (Lasch 1970, 274), une qui comprend des éléments tels que « privacy, order and continuity », la centralité de la famille et « [the] belief that institutionalized tension should be clearly present in human affairs » (Lasch

⁶ Lettre qu'écrivit Lasch à Martin Duberman, le 20 mai 1969, 2:14.

1970, 276). Selon Lasch, une telle définition de la liberté permet d'interpréter « the modern obsession with personal liberation as itself a symptom of pervasive spiritual disorder ». C'est l'instauration de l'ordre public, et non la violence révolutionnaire, et l'idéal que devraient viser les radicaux. Il avança qu'une simple perturbation de l'économie politique serait insuffisante pour engendrer la société qu'envisageaient les radicaux. L'individu et la société étant étroitement entremêlés, il était inconcevable de penser à l'établissement de structures justes, sans établir avant tout un soi proprement ordonné. Lasch entama donc une quête pour développer une conception de la liberté humaine qui permettrait de soutenir à la fois une vie en communauté et la dignité de la personne (Miller 2007, 358).

Lasch trouva cette voie alternative au libéralisme individualiste parmi les écrits de Freud et Marx. La synthèse unique entre la philosophie marxiste et la théorie psychanalytique que présenta l'École de Francfort fascina Lasch, qui y perçut une vision de la société comme étant profondément axée sur la communauté et une psychologie humaine qui ne sombre pas dans l'utopie. De fait, la théorie critique a longuement cherché à mettre en parallèle la psychanalyse et le marxisme, afin de mieux déceler les diverses formes de subjectivité possibles dans les sociétés capitalistes modernes (Adams 2007, 105). Une théorie critique ancrée dans la psychanalyse a la qualité de faire valoir l'importance de la culture et de la société sur l'individu. Cette dernière défend que l'inconscient est le résultat de la modification de la nature par la culture, soit de l'imposition de la civilisation sur l'instinct (Lasch 1979, 34). En outre, le soi est largement conditionné par son environnement social, notamment par les relations humaines qu'il engendre et entretient (Adams 2007, 105). Une telle lecture de la théorie critique repose ainsi sur la conviction que la psychanalyse peut être appropriée pour tracer « the origins of intrapsychic conflict to the conditions under which social authority recreates itself in the unconscious mind » (Lasch, 1981, 24).

Alors que le libéralisme célèbre le triomphe de l'individualisme et le règne de la volonté individuelle, la psychanalyse freudienne, quant à elle, défend un individualisme beaucoup plus terne et tendu. S'opposant à l'optimiste libéral, la conception freudienne de l'existence humaine, essentiellement tragique et contraignante, fournit à Lasch le contrepoids nécessaire au mouvement libérationniste qui envahit les États-Unis (Miller 2007, 358). Il adopta la position

stoïque de Freud en ce qui concerne la condition humaine, il définit « the human mind as the product of unrelenting struggle between instinct and culture » (Lasch 1984, 212). L'expérience humaine serait ainsi chargée de tensions et de souffrances inévitables. Une abnégation de cette réalité, c'est-à-dire de la fragmentation du soi, mène l'individu à chercher à être consolé, le rendant ainsi susceptible aux manipulations des grandes corporations et de l'État. Lasch admet cette réalité déconcertante, soit la misère et la souffrance en tant qu'éléments inhérents à l'existence et comme étant primordiales pour garantir tout réel avancement personnel, politique et culturel. La dissolution de ces tensions ne peut que mener à une quête inlassable, mais stérile, d'un certain réconfort spirituel (Lasch 1976, 71-72).

C'est sur ce sort, infligé sur la société américaine, sur une quête éperdue de sens, que s'attardera Lasch lors de ce tumulte politique et culturel. En fait, ces trois ouvrages *Heaven in a Heartless World*, *The Culture of Narcissism*, et *The Minimal Self* se vouèrent à dénoncer l'apathie morale qui marqua profondément la vie contemporaine américaine. Ils ciblerent le capitalisme moderne comme étant la racine du malaise actuel. De fait, c'est le capitalisme, plus précisément « the cultural and psychological devastation brought about by industrial capitalism », qui se trouve au cœur de la critique laschéenne (Lasch et *coll.*, 1991 [1979], 194). Lasch cherche à démontrer les diverses manières que le capitalisme suscite des réactions psychologiques similaires au trouble narcissique pathologique. Le narcissisme serait non seulement en hausse au sein des diagnostics cliniques, mais également en tant que réponse psychologique vis-à-vis de l'organisation et l'institutionnalisation courante des relations sociales. Il est autant un trait culturel qu'un trait psychologique⁷ (Adams 2012, 2). Le capitalisme moderne encourage ainsi la création d'une culture dite narcissique, en désintégrant les *objets primaires interpersonnels* (« primary interpersonal objects »), nécessaires au bon développement d'une individualité distincte, et en les remplaçant par des relations « commodified » (Adams 2007, 114).

⁷ Pour un compte rendu plus détaillé de la relation entre la psychanalyse et la théorie critique, voir Adams 2012.

Adams établit trois changements importants sur lesquels s'appuie l'argument de Lasch : la dissolution de la famille, la marchandisation du monde commun et l'imposition de l'éthos thérapeutique (Adams 2007, 114). Avant d'entamer une discussion plus approfondie de ces sujets, un bref sommaire du trouble psychologique narcissique, tel que documenté par la psychologie clinique, sera présenté.

LE TROUBLE DE LA PERSONNALITÉ NARCISSIQUE

Narcissisme primaire

Dérivé de la figure tragique du mythe antique Narcisse, le terme narcissisme fut introduit au sein de la psychologie par Freud en 1914, qui développa le concept dans son essai *Pour introduire le narcissisme*. Freud fait la distinction entre un narcissisme primaire et un narcissisme secondaire. Le narcissisme primaire est une expérience universelle vécue à la prénaissance où un besoin ressenti est gratifié de manière immédiate. La notion de faim n'est pas encore développée puisque le besoin de satiété est instantané. En conséquence, le moi naissant est perçu comme étant « the sum of the world » ; n'existant que comme simple prolongement de ses désirs. Aucune distinction n'est donc faite entre l'intériorité et l'extériorité de sa personne, entre le monde interne et externe, et entre lui et l'autre. L'état du narcissisme primaire est ainsi un état de communion, de fusion d'expériences indiscernables, éprouvé soit par un sentiment d'omnipotence, soit par un sentiment d'« unité océanique » (Adams 2012, 1). L'expérience de la réalité et du soi ne peut être vécue, puisqu'elle nécessite une compréhension de la notion de séparation. Peu après sa naissance, l'enfant est justement confronté à sa séparation avec le monde, qui s'oppose radicalement à l'état d'unité connu dans l'utérus, et à sa condition d'infériorité et de dépendance. Le narcissisme primaire se veut donc un mécanisme de défense, permettant de contrer les sentiments d'impuissance et de dépendance qui caractérisent les premières relations de l'existence individuelle : « it softens the reality of helplessness, and cushions the infant's growing awareness of the separateness of need and gratification, self and other objects ». En outre, c'est à ce stade que se crée le soi. L'individuation se fait par « our gradual dispossession of the narcissistic matrix » (Adams 2012, 1).

Pour faire face à cette réalisation traumatique, l'enfant s'adonne à des fantasmes inconscients qui tentent de recouvrer cet état primitif d'omnipotence. Ce processus de dissociation s'amorce au moment où, inévitablement, certains des besoins du nourrisson sont négligés, suscitant conséquemment un état de frustration dite optimale, au sein de la relation du nourrisson avec ses parents. Le nourrisson éprouve une rage à l'égard de ses parents qui le privent d'une satisfaction immédiate. Or, étant à la fois la source de sa frustration et de sa gratification, voire le socle de son existence et de sa survie, le nourrisson canalise ses impulsions agressives, qui ne résulteraient, si réalisées, qu'à sa destruction ainsi qu'à celle de ses parents (Scialabba 2015, 174). Cette tension vécue par le nourrisson est propre à la condition humaine, inévitable pour une appréciation saine de sa séparation du monde et de sa dépendance à ce dernier.

De fait, le nourrisson cherche à canaliser sa rage, soit en niant « l'irréversibilité de sa séparation et de sa dépendance » sous forme d'une union illusoire ; en idéalisant ses parents, ce qui le mène à nier les frustrations que peuvent causer les parents et le désir de les punir ; ou à une conception des parents comme étant soit purement bons ou purement mauvais, niant ainsi la découverte que ces derniers constituent à la fois la source de sa frustration et de sa gratification. Dans tous ces cas, l'illusion est surdimensionnée et renie la vérité essentielle que sont la séparation et la dépendance du nourrisson vis-à-vis du monde (Scialabba 2015, 174-175).

Selon la théorie analytique, cette rage infantile et les illusions d'omnipotence ou de symbiose qui en résultent sont universelles et inévitables. Elles permettent une prise de conscience graduelle de la distinction entre les désirs et leurs gratifications, entre le soi et l'autre : « the record of transition from the dyadic person to the individual » (Kovel 1980, 90). Le développement d'individuation se fait une fois que l'individu accepte l'existence de cette tension entre son indépendance et sa dépendance continues à son environnement. Alors qu'il apprend à se démarquer de son environnement, l'enfant « begins to understand that its own wishes do not control the world » (Lasch 1979, 242). L'atteinte de la maturité souligne une reconnaissance que l'autre n'est pas une projection de nos désirs, mais est également un individu indépendant, possédant ses propres désirs (Lasch 1979, 242). Cet acte de renonciation vécu lors des premiers âges de l'existence est crucial au sein de la psychanalyse freudienne. Ce sont les

notions de perte et de privation qui permettent la construction d'un sujet humain dit distinct et fonctionnel (Adams 2007, 108). Ce qui détermine toutefois le degré de maturité ou de pathologie de l'enfant, et par la suite de l'adulte, est ce qui suit ce stade primaire : sa disposition environnementale (Scialabba 2015, 175).

Narcissisme secondaire

Quoiqu'apprécié de façons divergentes, la grande majorité des courants psychanalytiques soutiennent dans une certaine mesure que le narcissisme est nécessaire à un développement psychologique sain. En effet, un investissement d'énergie libidinale « in one's own self as an object is vital for self-worth, assertion and esteem » (Adams 2007, 109). Toutefois, l'atteinte de cet équilibre entre trop ou trop peu de narcissisme s'avère assez délicate. Une exacerbation de ce trait souligne la présence du trouble de personnalité narcissique, aussi référé comme le narcissisme secondaire. En effet, un environnement considéré hostile à l'enfant pourrait déclencher le développement de cette forme de narcissisme pathologique. Puisque c'est en fonction de sa disposition environnementale, traditionnellement comprise comme étant sa relation avec sa mère, que l'individu comble ses besoins et acquiert son autonomie, elle se trouve au centre du trouble narcissique. L'environnement a pour rôle de fournir à l'enfant : « reliable, predictable, empathically attuned attention to the psychological and emotional needs of the child's whole self » (Bjorklund 2000 cité dans Adams 2007, 109). Une situation contraire, c'est-à-dire un environnement qui ne parvient pas à combler de manière adéquate et empathique les besoins de l'enfant, mine le processus de maturation de ce dernier. Un environnement qui contraint, rejette et néglige l'enfant, trouble sa transition de conception illusoire à une construction concrète de ses rapports aux objets : « their interactions reflect very intense, primitive, internalized object relationships of a frightening kind and an incapacity to depend on internalized good objects » (Kernberg 1975 cité dans Adams 2007, 109). Il finit par ne concevoir l'autre que comme étant « ill-defined extensions of [his] equally ill-defined self » (Adams 2007, 110). L'enfant est ainsi toujours habité par son désir d'omnipotence, désormais présenté sous la forme d'un « grandiose self » (Kernberg, 1975 ; Kohut, 1971 cité dans Adams 2007, 109).

Tel que le résume Adams, si le narcissisme primaire d'un enfant est « reflété » adéquatement par son environnement, son envie d'omnipotence sera intériorisée à la construction d'une dimension importante de sa personne, son surmoi ; investi vers l'autre, complétant l'individuation, un sentiment distinct du « soi » et du « non-soi » (2007, 110). Cependant, un environnement non propice au développement engendre un soi évasif, mais indigent. Ce « grandiose self » dépend désespérément de l'autre, quêtant éperdument l'affirmation de son existence ; une dépendance qu'il voile par un soi qui se veut détaché « built to prevent any recognition of that vulnerability to its fragile sense of omnipotence » (Adams 2007, 110). Citant Kovel, Adams fait valoir que ce soi grandiose servirait en fait d' « intermediate between the official persona presented to the world and an innermost state of affairs against which it defends » (Kovel 1980 cité dans Adams 2007, 110). En outre, le narcissisme pathologique correspond à une appréciation dite réflexive de soi, ou encore une quête dissimulée de celle-ci, « through which the self finds or seeks affirmation of its own significance » (Bromberg 1982 cité dans Adams 2007, 110).

Les symptômes d'un tel « agrandissement de soi » sont nombreux : la peur d'intimité et de relation à long terme; être affligé d'un malaise et d'un vide intérieur; chercher perpétuellement l'admiration; le fait de détenir un appétit sexuel féroce; une pseudo-conscience de sa condition, menant à une préoccupation sur sa croissance personnelle; le fait d'être habité par une peur et une rage infantile envers toute forme d'autorité et toute personne dont dépend l'individu et la peur de vieillir et de mourir, résultant en une rupture avec les générations passées et futures (Scialabba 2015, 175; Lasch 1979, 50). Le soi grandiose cherche avant tout à maintenir une façade, une sorte de défense illusoire, contre toute chose qui confirmerait son état vulnérable réel. Il est en quête de perfection, c'est-à-dire « to achieve approbation, to never be dependent, and never feel lacking in any way » (Bromberg 1982, 440). De fait, le narcissisme pathologique est caractérisé par un grand paradoxe, au sens où il dépend des autres pour faire valoir son sens d'omnipotence tout en désavouant ces relations, signe de sa vulnérabilité et de son incomplétude (Adams 2007, 110). La fragilité de son ego vient ainsi troubler ses relations interpersonnelles. Elles sont, pour le narcissisme, à la fois d'une extrême indigence et d'une indifférence complète. Autrement dit, les relations qu'entretient le narcissisme ne sont que le reflet de l'exacerbation de son sentiment de soi.

C'est sur cette théorie du narcissisme, d'un individu dépourvu d'autonomie et d'une individualité bien définie, que se fonde l'argument de Lasch. Partant de la prémisse, qu' « every society reproduces its culture – its norms, its underlying assumptions, its modes of organizing experience – in the individual, in the form of personality », Lasch affirme que la figure qui prédomine à notre époque est bien celle de Narcisse. Une série d'impératifs sociopolitiques et économiques provoquent l'émergence d'une dite culture du narcissisme, c'est-à-dire d'une moralité moderne vouée à la préoccupation malsaine du soi. De pair avec l'éthos thérapeutique, le capitalisme, devenu le nouveau paternalisme, aurait entraîné une dévalorisation de l'histoire, une dépréciation des institutions primaires que sont la famille, le travail et la communauté, privant ainsi l'individu de ces « inner ressources », soit de ses capacités techniques requises pour mener les affaires de la vie quotidienne (Lasch 1979, 10). En fait, la montée de l'individualisme suscita une nouvelle sensibilité qui envahit la psyché de l'individu (Lasch 1979, xv). Dépourvu des ressources antérieurement cultivées par la famille, et donc incapable de subvenir à ses propres besoins, l'individu contemporain se tourne vers « persons and institutions beyond the family to prop up his or her own neglected and underdeveloped self » (Miller 2007, 361). Sa soi-disant libération des contraintes traditionnelles de la famille et des institutions ne mène qu'à une fragilisation de son estime, qu'il ne peut surmonter qu'en voyant son « soi grandiose » qui se reflète dans le regard de l'autre (Lasch 1976, xvi). La prochaine section sera consacrée à l'exploration, tel qu'entamée par Lasch, de cette dépravation capitaliste sur l'individu.

L'ASSAUT DU CAPITALISME SUR LA FAMILLE

Dans *Heaven in a Heartless World*, Lasch dépeint l'état critique dans lequel se trouve la famille moderne. Il avance que les forces du capitalisme moderne auraient envahi l'enceinte de la famille, ce dernier havre de l'amour et de la décence, la dépossédant de ses fonctions premières et affaiblissant ses structures de base (Lasch 1977, ix). De fait, « [t]he same historical developments that have made it necessary to set up private life – the family in particular – as a refuge from the cruel world of politics and work, an emotional sanctuary, have invaded this sanctuary and subjected it to outside control » (Lasch 1977, xxiv). L'histoire de la société moderne est ainsi comprise comme étant l' « assertion of social control over activities once left to individuals or their families » (Lasch 1977, xx). Alors que la famille préindustrielle fut

assiégée par les forces du marché, la famille moderne serait plutôt soumise à ce que Lasch nomme les « helping professionals », ces experts et professionnels, auxiliaires de l'État libéral corporatif, issus de l'élite académique et des domaines spécialisés que sont la médecine, la sociologie, l'éducation et la psychologie (Miller 2001, p.236). Subordonnée à l'idéologie thérapeutique et bureaucratique, la famille est ainsi dépourvue de ses fonctions premières et de toute capacité politique, culturelle et surtout autoritaire.

Lasch cible l'avènement du travail salarial et la production de masse comme cause première de la propagation de la pathologie narcissique qui caractérise notre époque. La transformation du processus de production qu'engendra cet avènement eut comme conséquence de retirer le père de l'éducation quotidienne de l'enfant et d'altérer son rôle dans le développement psychique de ce dernier. Le père étant absent du foyer, l'enfant se voit privé de l'enseignement de compétences pratiques qu'évoquaient autrefois l'émulation et la gratitude. Ceci signifie que les fantasmes punitifs et archaïques de l'enfant à l'égard du père perdurent sans être interrompus. L'atteinte d'une individualité saine et solide nécessite obligatoirement l'expérience de l'amour et de la discipline d'une source unique. Cette première expérience avec l'autorité est toutefois corrompue par le processus d'industrialisation. Tel que l'explique Lasch, la famille est cruciale dans la socialisation de l'individu :

As the chief agency of "socialization," the family reproduces cultural patterns in the individual. It not only imparts ethical norms, providing the child with his first instruction in the prevailing social rules, it profoundly shapes his character, in ways of which he is not even aware. [...] Because of its enormous emotional influence it colors all of a child's subsequent experience. The union of love and discipline in the same persons, the mother and father, creates a highly charged environment in which the child learns [...] develops an unconscious predisposition to act in certain ways and to re-create in later life, in his relations with lovers and authorities, his earliest experiences. Parents first embody love and power, and each of their actions conveys to the child, quite independently of their overt intentions, the injunctions and constraints by means of which society attempts to organize experience. [...] Socialization makes the individual want to do what he has to do; and the family is the agency to which society entrusts this complex and delicate task (Lasch 1975).

La famille fournit une stabilité affective à l'enfant qui lui permet de se départir de ses fantaisies infantiles et d'atteindre une maturité psychologique saine. La famille atténue l'expansion du soi qu'encourage le narcissisme primaire, tel que décrit de diverses manières dans la première section. Dans un premier temps, l'expérience continue d'amour et de discipline d'une même et unique source rompt l'association illusoire que fait l'enfant entre le mécontentement de ses parents et de sa propre destruction. Par la suite, le rapport avec la mère, dotée de la capacité de maintenir un semblant d'illusion d'unité, tout en préservant son intégrité émotionnelle intacte, permet à l'enfant d'accepter « the lessening of its mother's attentions and its own modest, growing mastery of its immediate environment » (Scialabba 2015, 175). De plus, par le biais d'« objets transitionnels » tels que les jouets ou le jeu, l'enfant acquiert non seulement des sentiments d'attachement, mais tisse également des liens stables et intelligibles avec le monde externe. Finalement, la figure du père prévient la propension à l'agrandissement du soi de deux façons : d'une part, en faisant partie de son milieu de travail, l'enfant constate sa nature faillible, et d'autre part, qu'il est en possession de « satisfying skills », méritant ainsi sa gratitude (Scialabba 2015, 175).

En outre, l'unité familiale, tel que conçue à l'ère préindustrielle, constitua le premier milieu moral et culturel de l'individu. Foyer naturel, il assure la construction et le maintien de l'identité individuelle ; elle offre à l'individu une définition précise de son identité et de son rôle, ainsi qu'une vision claire et concise de la réalité du monde et la manière d'interagir adéquatement avec elle (Adams 2007, 114). La présence de l'autre étant continue, l'enfant peut ainsi entrevoir un monde qui le transcende, ayant été matérialisé par l'amour maternel. Malgré ces qualités contraignantes et autoritaires, elle assure la formation d'adultes qui sont aptes à avoir une bonne estime de soi, tout en étant pleinement conscients de l'existence de limites, et en détenant une indépendance équilibrée (Adams 2007, 114). L'absence d'un tel environnement prive l'enfant de ces expériences de maturation, suscitant chez lui une régression aux impulsions et peurs infantiles, c'est-à-dire à ses penchants narcissiques d'omnipotence et de symbiose.

Selon Lasch, l'évolution du capitalisme serait à l'origine de la mutation de la famille traditionnelle. En réorganisant le processus de production, l'industrialisation aurait introduit de nouvelles formes de domination au sein du travail et de la vie familiale. De fait, elle retira le

père de l'expérience quotidienne de l'enfant, le privant conséquemment des compétences nécessaires à évoquer chez lui la gratitude et l'émulation. L'absence émotionnelle du père est critique selon Lasch ; elle symbolise l'enlèvement d'un obstacle important à l'illusion d'omnipotence de l'enfant. Le retrait de cet obstacle rend l'enfant susceptible d'avoir une perception quasi hallucinatoire du monde (Lasch 1984 192). De plus, les questions entourant 'the work of reproduction', c'est-à-dire tout ce qui a trait à la manière d'élever son enfant et constitue un environnement propice à son développement, furent soumises à la bureaucratisation et au domaine de l'expertise (Adams 2007, 115).

Lasch qualifie ce changement social cette prise en charge de l'autorité et des ressources initialement attribuées à la famille, d'invasion de la part d' « agencies of socialized parenthood » (1991 [1979] :169). Les parents sont encouragés à prendre des précautions et à s'en remettre aux conseils des experts et professionnels de l'enfance, « to embrace the half-truths of the experts as the laws of living » (1991 [1979] :164). Le savoir qui est transmis est toutefois fragmenté, diffus, constamment mis à jour, redéfini et contredit, ce qui tient les parents dans un état d'anxiété permanente: « parental care, besieged by conflicting, chronically revisable advice, and allowed an increasingly marginal role, is nervous and vacillating » (Adams 2007, 115). En d'autres mots, l'autorité parentale est gravement ébranlée.

Contrairement à leurs prédécesseurs, les parents modernes sont beaucoup plus vulnérables aux forces externes et à l'influence de cette soi-disant expertise. Doutant de leurs aptitudes parentales face aux experts, les parents délaissent leurs rôles disciplinaires, autoritaires et primordiaux à la survie de l'individu, aux mains de la société industrielle. En effet, ils entament une relation amicale, voire une camaraderie, similaire aux relations qui prévalent dans la société contemporaine. Ayant donc été dispensés de cette responsabilité astreignante qu'est la discipline, les parents ne constituent plus des objets de contraintes et de résistance, évacuant conséquemment le problème d'autorité de la conscience humaine.

Un tel déplacement de l'autorité, d'un environnement immédiat à un environnement distant et abstrait, nuit grandement à l'atteinte d'une indépendance émotionnelle et d'une maturité saine chez l'enfant. Sans discipline, l'amour s'avère insuffisant à la construction

adéquate de la conscience. L'autorité thérapeutique, libératrice, absente de contraintes que prônent les experts engendre un individu passif, ce qui fragilise les liens de confiance (Scialabba 2015, 3).

La dépravation de l'autorité familiale provoque des répercussions au sein de la sphère publique. Lasch affirme « [i]nstead of liberating the individual from external coercion, the decay of family life subjects him to new forms of domination while at the same time weakening his ability to resist them » (Lasch 1977, 91). Cette mutation aurait effectivement réduit la tension entre la société et la famille à sa plus simple expression, tout en intensifiant le conflit de façon générale. La famille ne pouvant plus parvenir à offrir une protection contre les menaces grandissantes présentes dans le monde moderne, les liens de confiance et de loyauté sont affaiblis (Lasch 1977, xxiv). L'État ayant supplanté la famille, il transforme l'individu en un être angoissé et passif, ne disposant pas de maturité pour participer à la construction d'une bonne société (Lasch 1977, 91).

En somme, le rôle du parent est usurpé, examiné et mis à l'écart par les autorités externes. Pour Lasch, le lien qui unit le père, la mère et l'enfant est primordial à la liberté démocratique. L'absence de ces relations lors de l'enfance empêche le développement de la force psychique nécessaire pour résister au contrôle de l'État et de l'économie, en outre devenir un citoyen à part entière (Miller 2007, 361). Sans cette expérience soutenue que permet la vie en famille, l'individu ne possède pas les capacités de « self-help » et « social invention », essentielles à la vie démocratique (Miller, p. 236). Dépourvu de ces aptitudes humaines, il est incapable d'action politique, c'est-à-dire de contribuer à la construction et la transformation de la société. La transformation, dite malsaine, de la famille suppose donc celle de l'individu autonome, d'un dire « weakening of the psychic basis of democracy – the self-reliant, autonomous, inner-directed individual » (Lasch 1997, 15). Ainsi sombre l'individu dans un individualisme effréné, en outre narcissique.

LA MARCHANDISATION DU MONDE COMMUN ET L'ÉDIFICATION DE NARCISSE

En plus d'engendrer la dissolution de la famille et de l'autorité parentale, le capitalisme moderne compromet tout aussi la construction d'une individualité distincte, ainsi que celle d'une citoyenneté démocratique et participative. Par la diffusion de ce que Lasch nomme la « propaganda of commodities », la culture de consommation brouille la relation qu'entretient l'individu avec le monde commun, suscitant en conséquence des réactions psychologiques à tendances narcissiques chez l'individu contemporain.

Lasch se consacre à l'étude de ces effets dans *The Culture of Narcissism*. Dans un premier temps, il cherche à clarifier et à préciser le débat entourant la question de la consommation de masse. Selon lui, ce débat désigne bien plus qu'un simple abaissement général des goûts ou une dépravation morale ; en fait, la consommation de masse serait une composante intégrante d'un problème beaucoup plus grave, un problème qui est « part of a larger pattern of dependence, disorientation and loss of control » (Lasch 1984, 27). Comme discuté plus haut, l'atrophie des institutions traditionnelles, notamment celle de la famille et du travail, provoqua l'érosion des compétences de base dont l'individu a besoin pour subvenir à ses besoins. Ayant ainsi légué ses connaissances et son savoir-faire à l'État, au marché et aux experts, l'individu contemporain se retrouve dépourvu de tout fondement pour engager une action, voire un jugement (Lasch 1979, 10). En d'autres mots, la production et la consommation de masse tendent à décourager l'initiative individuelle et la résilience, instaurant plutôt un état d'esprit passif et anxieux :

[t]he repeated experience of uneasy self-scrutiny, of submission to expert judgement, of distrust of their own capacity to make intelligent decisions, either as producers or as consumers, color's people's perceptions both of themselves and of the world around them. It encourages a new kind of self-consciousness that has little in common with introspection or vanity (Lasch 1984, 29).

Selon Lasch, une culture fondée sur de telles valeurs provoque chez l'individu contemporain un bouleversement identitaire et social profond. Ébranlé dans sa confiance en sa

capacité à non seulement subvenir à ses besoins, mais également à saisir et à transformer le monde, l'individu contemporain en vient à dépendre entièrement d'elle. Cette dépendance renvoie à celle vécue antérieurement par le nourrisson, soit à un sentiment d'impuissance. En effet, l'individu perçoit son environnement « as kind of extension of the breast, alternately gratifying and frustrating, [...] [and confronts it] as a reflection of his wishes and fears » (Lasch 1979, 34). En autres mots, la culture de consommation a pour effet de substituer le monde dit des objets à un monde de fantaisies et d'illusions, qui n'existe que pour satisfaire et combler des désirs (Lasch 1979, 31).

Lasch explique que les impératifs sociaux véhiculés par la culture consumériste incitent à prêter une attention particulière à la superficialité et aux images, à un point tel, que le soi se soude à sa surface. L'individu découvre que l'image qu'il projette vaut bien plus que l'accumulation de ses habiletés et de son expérience. Il est jugé en fonction de ce qu'il possède, de sa personnalité et non de son caractère. Il adopte donc « a theatrical view of his own 'performance' » (Lasch 1984, 29). Le paraître esthétique finit par primer sur l'être pratique, l'expérience et les qualités de l'individu. Il n'existe que par comparaison et en fonction de ce que pense autrui. Cette préoccupation exacerbée des impressions et des images superficielles mène à une perturbation de la conception de l'individualité et de l'identité personnelle au sein des sociétés capitalistes.

Lasch poursuit son argument en s'appuyant sur l'une des thèses d'Hannah Arendt, soit que la précarité du monde, engendrée par une libération de l'imaginaire et une fixation sur la superficialité, a des répercussions sur le monde commun et sur la construction d'une individualité solide et autonome. Arendt fait valoir que les choses de ce monde servent de repères essentiels à la vie humaine. C'est par leur « objectivité », leurs propriétés durables, que les êtres humains neutralisent leur nature évolutive et acquièrent la qualité de « sameness, that is, their identity, by being related to the same chair and the same table » (Arendt cité dans Lasch 1984, 32). En effet, cette dualité entre l'être humain et les objets désigne une certaine uniformité et continuité primordiale à la construction d'une individualité autonome et distincte. La nature de la culture de consommation, axée sur la prolifération d'images fragmentaires et la production d'objets obsolètes, brime cette relation et conséquemment la notion d'identité comprise comme

continue. Une nouvelle définition est mise en œuvre, notamment par les psychiatres, désignant un soi protéiforme, souple, excluant « the possibility that identity is defined largely through a person's actions and the public record of those actions » (Lasch 1984, 32).

Cette dépravation symbolise, pour Lasch, la fin d'une construction identitaire dite narrative, reposant sur la certitude que le monde durable et public survit à la vie humaine, tout en posant un jugement sur celle-ci (Lasch 1984, 32).

Ainsi, l'identité est devenue trouble et problématique « because people [...] no longer inhabit a world that exists independently of themselves » (Lasch 1984, 33). Le monde étant dépouillé de son caractère originel, de sa qualité évidente et maîtrisable, et de son rôle premier comme garant de la solidité et de la palpabilité de la réalité, l'individu se retrouve donc sans repère lui permettant de distinguer le réel de l'irréel, du soi du non-soi. L'absence de cette démarcation entre l'individu et le monde extérieur est ce qui prédispose l'individu au narcissisme. N'éprouvant le monde que par le biais d'images et de symboles intangibles et futiles, l'individu moderne est désemparé, affaibli et incapable d'appréhender ce monde de manière pratique (Lasch 1984, 33). Une construction authentique du soi s'avère donc impossible au sein de la culture consumériste et, aujourd'hui, dominée par l'Internet.

LA SENSIBILITÉ THÉRAPEUTIQUE : LA NOUVELLE RELIGION

Une autre mutation sociale que Lasch dénonce est ce tournant vers le culte de la thérapie : « [t]he contemporary climate is therapeutic, not religious » (Lasch 1978, 7). L'individu contemporain ne cherche plus le salut personnel, mais bien un sentiment de bien-être et de tranquillité d'esprit. Comme nous avons vu avec la discussion sur la famille, le tournant vers la thérapie représente pour Lasch un autre exemple de l'asservissement de l'individu contemporain aux forces externes que sont les experts et les professionnels. La subjectivité a également été colonisée par le culte de l'expertise, par le biais de la thérapie (Adams 2007, 119). L'individu étant tourmenté par l'anxiété et la dépression, et aussi habité par un certain sentiment de malaise et de vide persistant, la thérapie semble pour lui détenir la solution pour remédier à ces maux.

En effet, les thérapeutes, nouveaux prêtres de l'époque moderne, « become [the individual's] principal allies in the struggle for composure; he turns to them in the hope of achieving the modern equivalent of salvation, 'mental health' » (Lasch 1978, 13). Lasch note toutefois que l'atteinte d'un tel salut est impossible: le climat thérapeutique favorise une définition du bien-être dépendante de sources externes, décourageant toute notion d'autonomie ou d'appréciation réaliste des limites de l'individualité (Adams 2007, 119). Il fomenté un état psychologique de vigilance accrue, c'est-à-dire une notion de la santé qui repose sur une surveillance soutenue et attentive, qui suscite l'anxiété et l'incertitude (Lasch 1979, 48).

Le climat thérapeutique valide le narcissisme en tant que réponse psychologique, lui octroyant une sanction philosophique et rationnelle (Lasch 1979, 48). De fait, la nature de ce culte thérapeutique promulgue un idéal paradoxal qui favorise une dépendance à un système d'experts qui prône l'autonomie et l'individuation (Adams 2007, 121). Il encourage une sorte d'hypocondrie, soit une préoccupation obsessionnelle du soi, qui ne peut être apaisée qu'en ayant recours à de l'aide professionnelle. Cette dépendance exacerbe les traits narcissiques de l'individu, perpétuant ce besoin de confort et de mieux-être.

Pour Lasch, le triomphe de la thérapie s'avère être un piètre substitut à la religion. Elle constitue plutôt une « antireligion » par sa fixation sur l'accomplissement émotionnel de l'individu, faisant fi de tout ce qui pourrait importer au-delà de lui. L'emprise thérapeutique dévalorise l'idée de sacrifice ou de soumission de soi à une entité plus grande que soi. Ces notions « strike the therapeutic sensibility as intolerably oppressive, offensive to common sense and injurious to personal health and well-being » (Lasch 1978, 13). Le but de cette sensibilité est justement de libérer l'individu des obligations dites désuètes, pour ainsi garantir l'atteinte d'une santé mentale privée d'inhibition et donc de succomber à ses désirs. Décourageant pratiquement l'individu à délaisser ses besoins pour ceux des autres, d'une cause plus grande que soi ou encore de la tradition, ce dernier se replie conséquemment sur lui-même.

Il est important de souligner que ce que Lasch déplore fondamentalement est le bouleversement psychique et social qu'aurait provoqué la logique capitaliste. Les impératifs moraux de la société contemporaine, fixés par le capitalisme, troublent la construction d'une

individualité dite saine et solide, en fragilisant les relations interpersonnelles nécessaires à sa création. La psyché humaine est conséquemment fixée dans une sorte d'enlacement narcissique, mis en place par les attentes et idéaux de la société capitaliste, perpétuant le trouble narcissique. Autrement dit, les traits du trouble narcissique correspondent à ceux de la société capitaliste.

CHAPITRE DEUX. Distorsions, critiques et répliques

Malgré le succès fulgurant que connut Lasch à la suite de la publication de ses ouvrages au sein du public américain, ses propos suscitèrent de vives réactions et critiques. La gauche américaine⁸ s'opposa férocement à son approche et à sa critique de la culture du narcissisme en général. Elle cibra notamment son conservatisme prégnant, voire nostalgique: « [hinting] of a past and better times, when people were less self-obsessed. It [...] is suspected of secreting a love of authority [...] an affection for obedience, and families and societies which did not spare the rod of gallows » (Jacoby 1980, 59). Ses arguments furent associés aux jérémiades populaires d'époque, déplorant les fléaux habituels de la modernité et de la dépravation morale et culturelle de la nation américaine.

En effet, son plaidoyer au nom de l'institution de la famille suscita surtout des émois au sein du mouvement féministe. Sa description du déclin de la famille traditionnelle évoque un « evident regret » de l'âge d'or de cette institution, une époque, qui pour plusieurs, est synonyme de grandes inégalités oppressives et de violences (Barett et McIntosh 1982, 38-39). Elles saisirent chez lui un désir de restauration d'une fiction, « a demand for the renewal of some earlier form of the family » où la femme reprend son rôle antérieur de mère au foyer (Lunbeck 2014, 132). Il ferait ainsi par une « [misappropriation of] psychoanalytic theory in a reactionary effort to restore male authority », un idéal normatif masculin de l'individualisme.

Les maints emprunts que fait Lasch à la psychanalyse furent aussi décriés comme étant grossièrement exécutés et faisant preuve d'un pessimisme excessif. Les détracteurs de *The Culture of Narcissism* lui reprochèrent entre autres, son ton catastrophiste et sa tendance à faire des généralisations grossières ; les maintes incongruités qui peuplèrent l'ouvrage : « [his] warmed-over Marxism and warmed-up Freudianism » ; sa lecture nostalgique et sentimentale du passé et son usage du narcissisme comme un « explanatory portmanteau » (Lunbeck 2014, 12). Tous s'entendèrent sur un point : l'omission de l'aspect positif que peut avoir l'expérience

⁸ Voir entre autres Fred Siegel 1980; Robert Erwin (2004); Michele Barett et Mary McIntosh (1982), Ellen Willis (1997).

narcissique sur la formation du sujet. Le présent chapitre abordera ce point de convergence, notamment défendu par le mouvement de théorie critique féministe. Cette théorie conçoit l'élan narcissique de symbiose comme étant désirable, voire propice à la création d'une estime de soi, favorisant la création, l'empathie et l'ouverture à l'autre (Adams 2007, 122). Cette revalorisation des sentiments « of attachment, mutuality, identification and relatedness » s'opposerait aux sentiments de séparation et d'indépendance, considérés plus à teneur masculine (Barrett and McIntosh 1982 ; Engel 1980 cité dans Adams 2007, 122).

Les récents ouvrages d'Elizabeth Lunbeck et de Julie Walsh font écho à ces critiques. Les deux auteures tentent de réhabiliter le concept du narcissisme, que des théoriciens du monde social et culturel, comme Lasch, auraient éloigné de son véritable sens. Dans *The Americanization of Narcissism*, Lunbeck, psychologue de formation, procède à une déconstruction du truisme qu'est devenu le narcissisme au sein des États-Unis par sa mobilisation dans le discours culturel lors des années 1970. Son emprise par les commentateurs culturels l'obscurcit de son sens clinique « signaling an emotional impoverishment », le transformant en un « cultural indictment of an unseemly material plentitude » (Lunbeck 2014, 11). Les commentateurs culturels l'utilisèrent comme rempart à leurs critiques de la société de consommation et des idéaux qu'elle mit en vogue. Narcisse devint ainsi l'emblème de cette société décrite comme étant égoïste, cupide et condamnée à sombrer dans les abysses de l'affliction et de l'immoralité. Il est ainsi contraint de symboliser une pathologie qui semble ravager la nation américaine. Lunbeck riposte qu'un tel emploi du concept est caricatural et réducteur, surtout lorsqu'il est doté d'une histoire aussi riche et complexe.

Walsh, pour sa part, remet également en cause l'idée reçue du narcissisme comme source destructrice des liens sociaux. Dans *Narcissism and its Discontents*, elle s'appuie à la fois sur les idées de la psychanalyse et de la théorie critique pour proposer une théorie de la sociabilité qui rachèterait Narcisse de son rôle central au sein de la critique négative. Walsh se centre particulièrement sur la relation paradoxale entre le narcissisme et le monde social, discernant chez Narcisse une figure, « whose *turning away* extends a call to others, who finds in the vulnerabilities of the self the makings of the social scene » (Walsh 2015, 1).

Rares sont les critiques qui saisissent avec justesse les arguments de Lasch. L'urgence avec lequel il écrit et son ton alarmiste, font de lui une cible facile à caricaturer (Ménand 1991 4). L'ouvrage de Lunbeck illustre justement les fausses routes que peut entreprendre un lecteur qui néglige les ambiguïtés et la complexité de l'approche de Lasch. Walsh, quant à elle, positionne sa critique de façon beaucoup plus adéquate que celle de Lunbeck, mais quelques lacunes persistent toutefois.

Les sections qui suivent passeront en revue chacune de ces critiques, et, par la suite, offriront une réponse de la part de Lasch, interprétée en fonction de ses ouvrages *The Culture of Narcissism* et *The Minimal Self*. Nous tenterons ainsi de faire prévaloir l'argument véritable de Lasch, soit la sauvegarde de la condition humaine. L'argument de Lasch révèle une conception de l'individu prévalant, dont plusieurs de ces critiques refusent sciemment d'adhérer aux prémisses de celle-ci, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre. Malgré son insistance sur les pertes que suscite une telle mutation, Lasch cherche avant tout à rétablir, ou à redécouvrir un individualisme qui est plus authentique et plus solide que celui défendu par la tradition libérale. C'est une quête d'authenticité qui se trouve au cœur de son projet à cette époque. En d'autres mots, ce projet vise un renouveau politique et social et non un retour vers le passé.

L'AMÉRICANISATION DU NARCISSIME

Abondance, affluence et hédonisme

Lunbeck situe la fixation envers l'abondance et le matérialisme, manifestée par les critiques sociaux, comme étant l'une des causes des lectures erronées du narcissisme. Des ouvrages comme *The Culture of Narcissism* parurent à une époque où les propos sur l'appauvrissement de l'individu et l'aboutissement de l'affluence dominèrent les débats culturels. Ils annoncèrent la fin d'un ordre social fondé sur l'éthique protestante de l'épargne et de l'abnégation de soi, qui céda à l'émergence d'un ordre centré sur la libération de toute contrainte et de toute gratification immédiate (Lunbeck 2014, 20). Le narcissiste type de Lasch serait un individu tourmenté par des désirs insatiables cherchant perpétuellement à être assouvis.

Angoissé par la multitude des biens que produit la culture de masse et soumis à ses « pseudo désirs », Narcisse, comme nous l'avons vu, vit une existence superficielle.

Pour Lunbeck, une telle définition du narcissisme, découlant d'une consommation exaltée, abondante et gratifiante, est antinomique par rapport à sa véritable signification psychanalytique. Le narcissisme se distingue grandement de celui des critiques sociaux. Situait le marché comme point de départ de leurs théories, ces derniers omettraient l'aspect ascétique de Narcisse, savourant son indépendance absolue de tout et tous (Lunbeck 2014, 34). Le narcissisme suppose un appauvrissement émotionnel, un état de contentement béat, une abstinence quasi absolue, ne détenant aucun lien à ce qui a trait à l'affluence et la multiplication des désirs. Ainsi, les commentateurs renverseraient la donne ; ils font fi des réelles préoccupations du narcissisme, tel que l'entend l'analyste : ses nombreux refus, voire l'abnégation de tout désir, au nom d'une autonomie.

Lunbeck souligne également que ce type de discours révèle le dédain que partagent les commentateurs sociaux à l'égard de tout ce qui est frivole et instable. Lunbeck soutient que ce mépris pour le désir et la fantaisie suppose un rejet d'une consommation dite féminine, une qui s'opposerait à la sobriété de l'homme commun (2014, 32-33). Elle soutient que l'avènement de la société commerciale dans le monde occidental divisa les activités économiques « between a highly valued and well- disciplined sphere of productive activity and a devalued, suspect, and impossible-to-control sphere of consumption associated with women [...] » (Lunbeck 2014, 131). L'acquisition frivole et la satisfaction du plaisir se lièrent à la femme décrite comme étant un acteur économique superficiel, voire parasitaire (Lunbeck 2014, 131).

Pour les auteurs ciblés par Lunbeck, la montée de la psychanalyse et de l'éthos thérapeutique seraient à la base du malaise culturel qui a causé un relâchement des anciennes normes sociales et sexuelles de l'époque victorienne, au nom d'une liberté dépravée (Lunbeck 2014, 24). Associant malencontreusement Freud à cette libération des contraintes, ils « miscast Freud as an antagonist rather than the ally he might have been » (Lunbeck 2014, 36). Alors que Freud se voulait un défenseur d'un sujet doté d'une certaine retenue, ils le rangèrent plutôt en tant que défenseur du soi expressif et exubérant, soumis à ses nombreux plaisirs. Lunbeck

explique que les commentateurs confondent ainsi deux traditions opposées de la psychanalyse, soit une qui célèbre l'exubérance et l'hédonisme, alors que l'autre, dite classique, prône la privation. Ils négligèrent ainsi la véritable vision freudienne, soit celle qui défend un soi doté d'une souveraineté incorruptible.

Le lien que tisse Lasch entre l'individu et ses biens s'avère donc être très simpliste, voire futile en psychanalyse. Freud se préoccupa peu de ces « pathologies de l'excès et de l'avidité ». En fait, il ne s'attarda aucunement au monde matériel ou social. La psychanalyse se doit d'être exclusivement dédiée à l'étude de la psyché humaine, du monde inné et d'une transgression de ces frontières, telle que l'entend Lunbeck, et ne peut que mener à une altération illégitime de ses théories et de ses idées. Malgré les convergences des diverses analyses sur l'individu moderne, Lunbeck souligne que « the emotional economy of the critic's model American and the analyst's narcissist were not the same but, rather mirror images of one another » (2014, 34). Une tension persisterait au sein de la figure du narcissisme, entre un ascétisme dissimulé et un abandon manifeste du monde extérieur. Cette dialectique est perçue de manière contraire entre l'analyste et le commentateur social : alors que l'analyste donne prééminence à la renonciation et un quasi refoulement du désir ; le commentateur, quant à lui, donne justement préséance au désir. C'est en fonction de ce renversement que le narcissisme est construit « as a tribute to the excesses of the time in its bringing together of gratification, hedonism, and selfishness » (Lunbeck 2014, 34).

Narcissisme : un idéal d'autonomie

Comme démontré ci-dessus, la transposition du concept du narcissisme de la sphère privée à la sphère publique provoqua une mutation, voire un renversement de sa signification. L'agencement entre le déclin de la culture américaine et la tendance narcissique que suggère Lasch donna lieu à la déformation du concept en tant qu'un « threat to the body politic as external, a series of affronts to enduring American values of asceticism, restraint, and "serene self- possession" » (Lunbeck 2014, 22). La notion d'accomplissement de soi promulguée par l'éthos thérapeutique serait, dès lors, contraire aux valeurs fondatrices de la nation américaine qui sont la rigueur et l'autonomie (Lunbeck 2014, 34). Cette nouvelle sensibilité aurait

encouragé l'émergence de l'« exuberant self » au détriment de l'« imperial self of yesteryear », c'est-à-dire la substitution de l'autonomie et de l'ascétisme comme mode vie, pour un mode axé sur la dépendance et l'abondance (Lunbeck 2014, 115).

Pour Freud, la dépendance est un anathème relégué au domaine de la féminité et de l'homosexualité. La dépendance est donc un signe de subordination et de subjection, en outre une incapacité de s'auto-suffire. Seul l'homme pourrait ainsi atteindre l'idéal d'indépendance, de « sovereign separatenes » (Lunbeck 2014, 124). Selon Lunbeck, Lasch s'inscrit de toute évidence dans ce courant de pensée orthodoxe. Même s'il affirme le contraire, Lasch fait preuve d'un freudisme classique et d'un usage désuet du concept du narcissisme. Il prône des valeurs qui furent prédominantes au tout début de la psychanalyse. Son narcissisme correspond effectivement au narcissisme primaire de Freud, étayé sur une indépendance illusoire qu'entretient le soi, un état dépourvu de désirs et d'attachements. Ce narcissisme primaire est principalement défendu par les analystes classiques, qui définissent la dépendance comme étant une forme de pathologie. Ils prônent, tout comme Lasch, une maîtrise de soi rigide et l'évasion de toute forme de complaisance (Lunbeck 2014, 135).

Lunbeck poursuit que cet idéal d'autonomie est inatteignable et fictif. S'appuyant sur la théorie d'Heinz Kohut, tenant du « nouveau narcissisme », elle affirme que l'atteinte de l'individualité nécessite la présence et le support d'autrui. Selon Kohut, l'autonomie n'est pas acquise de façon solitaire, mais en relation avec le monde. Il définit l'autonomie « as the capacity to rely on others, to accept one's dependencies as manifestation of human relatedness. Claiming one's independence of the world of self-objects was, in his view, a sign of severe psychopathology » (Kohut, cité dans Lunbeck 2014, 134). La reconnaissance de l'autre est la condition de possibilité de l'accomplissement du « soi ».

Réhabilitation du narcissisme

Il est clair que l'utilisation que font les commentateurs sociaux du narcissisme est à connotation négative. Cependant, Lunbeck note que cette utilisation n'est pas nécessairement juste ni appropriée. Elle précise que malgré l'aspect pervers et pathologique du narcissisme, le

concept fait aussi référence à une certaine notion de normalité. Il constitue un point de départ, un stade obligatoire à l'atteinte de la maturité. Des auteurs tels que Kohut et Otto F. Kernberg redonnèrent une seconde vie aux idées de Freud dans les années 60 et 70. Alors que Kohut conçut le narcissisme comme étant une composante nécessaire à la construction d'un soi solide et engagé, Kernberg, quant à lui, souligna plutôt l'agressivité et la rage qui habite le narcissiste. Ce dernier serait pour Kernberg un être charmeur et séducteur, un expert qui suscite l'admiration de la part d'individus qu'il finit inévitablement par dénigrer et renier. Doté d'une agilité accrue pour manipuler ses relations interpersonnelles, le narcissiste de Kernberg est un individu à éviter, voire à craindre.

Pour sa part, Lunbeck note que ces deux interprétations dévoilent une tension qui existe au sein du narcissisme freudien. Ainsi restitué, le narcissisme est saisi à la fois comme un trait favorable et nécessaire, permettant l'identification du soi, et comme un trait néfaste, un stade pathologique à dépasser. Ce sont les écrits de ces auteurs qui propulsèrent d'une certaine manière le concept de narcissisme hors de la discipline psychanalytique, lui donnant un caractère beaucoup plus tangible. Lasch se réfère effectivement à eux, néanmoins, Lunbeck précise que sa lecture est erronée. Il n'aurait pas saisi l'entièreté de la pensée de Kohut. Comme mentionné plus haut, Kohut donne une connotation positive, voire saine au narcissisme. Capitale à la formation saine de l'individualité, le narcissisme suscite chez l'individu des capacités propices telles que l'ambition, la solidarité et l'imagination. Lunbeck affirme, « [i]n [Kohut's] hands narcissism was not the antithesis of ambition but the condition of its flourishing » (2014, 47). Le narcissisme dont fait part Lasch, et qui est habité par un vide intérieur, est en fait insuffisamment narcissique et est démuné d'une estime de soi saine. Il célèbre surtout ce que dénonce Lasch, soit une préoccupation pour le soi et, la gratification au détriment de la renonciation. Kohut serait ainsi son antagoniste, et non l'allié qu'il a su trouver en lui (Lunbeck 2014, 38).

En fin de compte, le problème résiderait, non pas dans un excès de narcissisme, mais dans une carence de ce dernier. Lunbeck précise que pour Kohut, le narcissisme est non un défaut mais une qualité de l'individu, un trait à cultiver (Lunbeck 2014, 3).

En somme, Lunbeck suggère que ce qui est communément qualifié de narcissisme, du moins dans le domaine social, serait tout à fait normal, voire nécessaire à une existence humaine saine et heureuse. Lorsque cultivé avec modération, il peut s'avérer être un comportement utile, bénéfique à la construction d'une bonne estime de soi. Elle ne nie pas l'existence d'un narcissisme pathologique, mais précise qu'un tel diagnostic devrait demeurer dans la sphère de la psychanalyse. Son utilisation dans le débat culturel actuel ne mène qu'à une dépravation de celui-ci. Lasch et ses pairs, auraient mené à l'appauvrissement des contributions de Kohut et Kernberg, en omettant l'aspect positif du narcissisme, le transformant ainsi en pathologie typiquement américaine et liée à l'abondance.

LA RÉPLIQUE DE LASCH

La critique de Lunbeck illustre bien la portée de l'extrapolation qui peut être faite des propos de Lasch. Comme noté plus haut, Lasch est un auteur qui est facilement mal interprété. Ménand note que la thèse de Lasch, « made for a rather pathological contraption » par sa normalisation d'un diagnostic initialement pathologique (Ménand 1991, 4). En outre, son ardeur et sa conviction donnent souvent lieu à « an increasingly aggrieved, and sometimes paranoid, tone » et une argumentation rébarbative (Ménand 1991, 4). Lunbeck est autant dans le tort tout comme elle accuse Lasch de l'être ; elle commet les mêmes négligences, soit, tirer des conclusions générales. Elle ne rejoint pas « Lasch's critique of American society on the level it was intended » (Hansen 2014). Réduisant le narcissisme à sa plus simple expression, à un terme interpersonnel, l'auteur omet à la fois la nouveauté des idées qui popularisa le narcissisme, mais également la complexité de la pensée laschéenne (Hansen 2014). *The Culture of Narcissism* se veut une critique de la nation américaine, et non du citoyen américain ; le narcissisme est employé par souci de remédier à une crise culturelle. Débordant les frontières de la psyché individuelle, le narcissisme est pour Lasch un construit social.

Lasch s'attarde principalement à l'étude de l'influence de structures sociales sur la conscience individuelle, tel qu'il l'affirme : « [m]y attack is directed not against selfishness or the pursuit of gain but against capitalism itself » (1979, 194). Contrairement à ce que postule Lunbeck, ce n'est point le marché qui se trouve au cœur de sa critique, mais bien la structure

capitaliste. C'est elle qui se trouve à la source de l'érosion des compétences de « self-help and self-discipline » incitant un état de dépendance, et non l'abondance ou l'accumulation de biens. En fait, la tendance narcissique remplacerait cette quête d'abondance, par une quête plus désespérée encore : la survie psychique (Lasch 1979, 194). La préoccupation première de Lasch est donc la dépravation de la sphère privée, engendrée par l'invasion des forces capitalistes.

Il est important de préciser pourquoi Lasch fait appel à la psychanalyse pour étayer sa théorie sociale. *The Culture of Narcissism* s'inscrit dans une longue tradition d'études traitant de la culture et la personnalité et, comme mentionné plus haut, d'une tradition de critique sociale à laquelle Freud et Marx appartiennent, une tradition qui traite des problèmes liés à l' « authority, with the internalization of prevailing patterns of domination, and with the cultural and psychological devastation brought about by industrial capitalism » (Lasch 1979, 194). Lasch chercha à contribuer à cette théorie de critique sociale en publiant *The Culture of Narcissism*. Son but premier n'était point de faire un sermon sur l'état moral de la société ni de se lamenter sur une époque perdue. Il affirme clairement qu'il n'a aucun désir de retourner en arrière ; cultiver la nostalgie ou un conservatisme ne l'intéresse que peu. En fait, « [t]he recognition of decline does not entail idealization of the past, merely a willingness to look facts in the face » (Lasch 1979, 195). Étant en continuité avec ses études antérieures, Lasch tente, dans un premier temps, d'approfondir sa critique de la nouvelle gauche et, dans un second temps, de démontrer les manières dont les transformations au sein de la famille américaine, tel qu'analysées dans *Haven in a Heartless World*, produisent un nouveau type de personnalité, qui manifeste, à des degrés variées, les traits du narcissisme secondaire, ou encore pathologique (Lasch 1979, 194).

En fait, tout comme Lunbeck, Lasch note la dénaturation que subit la psychanalyse entre les mains des analystes américains. La popularisation de la psychanalyse aux États-Unis transforma la psychanalyse en culte du bien-être et de l'accomplissement de soi. L'absence de religion, de sens, de foi et de sécurité émotionnelle dans le monde poussa ces analystes à trouver une nouvelle croyance pour apaiser le mal-être qui frappa la nation. Ainsi, « [t]hey turned to Freud's work in the hope it would provide new ethic grounded in the study of human nature, an 'ethic from below' » (Lasch 1984, 209). Des analystes tels que Carl Jung et Alfred Adler mirent en œuvre des thérapies plus affirmatives et motivantes que celles antérieurement conçues par

les analystes freudiens. Délaissant le déterminisme de Freud, ils prônèrent la volonté et la connaissance de soi, au détriment d'une quête vers des buts importants (Lasch 1984, 211). Ce mouvement psychiatrique plus humaniste de la psychanalyse irait, selon Lasch, à l'encontre de sa véritable définition, soit de l'étude « [of] the human mind as the product of unrelenting struggle between instinct and culture, these programs see the mind as exclusively social » (1984, 212).

Contrairement à ce que postule Lunbeck, Lasch ne s'associe pas à ces analystes issus de cette nouvelle gauche freudienne. Dans son empressement à réconcilier la psychanalyse avec les philosophies sociales progressives, elle dénuda le travail de Freud de son originalité et de sa profondeur, c'est-à-dire de la tension qui persiste entre l'individu et la société. La nouvelle gauche transforma la psychanalyse en une « moralistic philosophy of progress » (Lasch 1984, 240).

En outre, le mouvement féministe critiqua sévèrement Lasch. Les critiques féministes conçurent dans son emploi des théories freudiennes, un désir de retourner à un passé idyllique, où la famille archétype et une individualité dite masculine existaient. Loin de détenir des intentions antiféministes, Lasch chercha surtout à répondre à leurs demandes, tout en préservant l'importance sociale et culturelle de la famille. Il avançait surtout une redéfinition de la notion de carrière « to make parenting and professional success fully compatible » (Scialabba 2015), en accordant aux parents une meilleure flexibilité dans leurs heures de travail, en favorisant le travail à la maison ; en d'autres mots, en promulguant une conciliation entre la famille et le travail. Bien qu'il reconnaissait la nécessité d'un certain ajustement, il ne croyait pas que la société « could transcend the need for intact families since they helped insure the individualism and hence self-governance [...] » (Lasch 1977, 13). Lasch souligna l'importance de l'existence d'un tel environnement pour l'édification d'une estime saine et solide.

En fait, Lasch rejoint le mouvement féministe freudien, notamment sur sa dimension culturelle et psychologique. Il soutient que ce mouvement aurait renforcé l'argument de la nécessité d'un changement social, allant au-delà d'un simple remaniement institutionnel ou

d'une redistribution politique et économique. Le changement exige une révolution culturelle (Lasch 1984 241).

Son emploi des théories freudiennes se veut avant tout éclairant, notamment concernant les liens entre la personnalité narcissique et les caractéristiques prédominantes de la culture contemporaine : « the intense fear of old age and death, altered sense of time, fascination with celebrity, fear of competition, decline of the play spirit, deteriorating relations between men and women » (Lasch 1979, 35).

Le narcissisme laschéen correspond avant tout à une réponse psychologique attisée et consolidée par la culture capitaliste. Réfutant fermement les critiques qui lui sont adressées concernant son appropriation du concept de narcissisme, Lasch précise qu'il se démarque de ses contemporains par son rejet de la définition couramment admise. Le narcissisme est plus qu'une description métaphorique de la condition humaine animée par des tendances hédonistes et égocentriques. Lasch souligne qu'une telle équation, « militates against historical specificity » ; l'être humain a toujours accordé une importance significative à sa personne (Lasch 1979, 195). En effet, il constitue plus qu'une simple manifestation de sentiment ordinaire d'avarice ; il suppose une pathologie engendrée par les bouleversements sociaux et culturels de l'ère moderne. Pour Lasch, le narcissiste « is not someone with an overweening sense of self, but, on the contrary, someone with a very weak sense of self (Ménand 2003, 206) ». Hansen rajoute que, pour Lasch, le narcissisme est « the distressingly common side effect of the sensory onslaught of consumer capitalism, finding characteristic expression in everything from our image-obsessed media, the burgeoning therapeutic industry in human potential and self-help cures, and the fractured course of family life » (2014).

Ce repli sur soi n'est donc pas exercé par vanité, mais par résignation. Lasch explique que les conditions de la société moderne, la consommation de masse et la prolifération des images mènent à une contraction défensive du soi, brouillant les frontières entre lui et son environnement. Le narcissisme, ou encore le soi assiégé, est ainsi le construit d'une transformation sociale profonde: « the replacement of a reliable world of durable objects by a world of flickering images that make it harder and harder to distinguish reality from fantasy »

(Lasch 1984, 19). Le réel problème de Narcisse n'est donc pas l'égoïsme, mais la « confusion of the self and the non-self » (1984, 19). Une telle remise en cause de ces frontières sème une incertitude au sein de l'individu qui, pour s'apaiser, aspire soit à dominer le monde, à le transformer à son image, soit à se fusionner de façon absolue avec lui (1984, 19).

Pour Lasch, le narcissisme signale donc une perte de l'ego, et non une extension de celui-ci. L'invasion de l'ego par les forces sociales rend l'atteinte d'une individualité solide et saine difficile à envisager, voire impossible (Lasch 1979, 195). Le narcissisme se traduit surtout comme une incapacité d'action dans le monde, d'un effacement absolu des vertus démocratiques. Il est engendré non pas par une accumulation de biens effrénée, tel que le prétend Lunbeck, mais par une dissipation du monde des choses, de ce qui est commun. Selon Lasch, la conception narcissique offre donc une compréhension approfondie des répercussions des mutations sociales sur la psyché humaine et de la manière de remédier à ce trouble.

Encore une fois, la préoccupation première de Lasch est la dépravation de la sphère publique qui mène conséquemment à celle de la sphère privée. Le narcissisme se traduit en une incapacité d'agir dans le monde, de le transformer et donc, à un effacement absolu des vertus démocratiques. Cette prémisse est complètement omise dans la critique de Lunbeck.

Finalement, le narcissisme, tel que conçu par Lasch, rejette la notion de distinction sexuelle, tout comme il rejette la distinction entre lui et le monde (Lasch 1979, 19). Lunbeck soutient que Lasch fait une lecture typiquement genrée du narcissisme : assimilé au désir féminin d'union avec le monde, il serait l'antithèse de l'égoïsme, ou de l'indépendance absolue attribuée au sexe masculin. Georges Scialabba indique que Lasch n'assigne aucun rôle ou fonction à un genre : « there is no sexual division of labor, no Oedipus complex, no penis envy » (2015). Lasch poursuit: «[t]he emotional underpinnings of the formation of conscience are universal, [...] the crucial experience are those of fear of separation, of dependence and helplessness – the infant's discovery that he [or she] lives in world that is not completely secure and dependable » (Lasch 1979, 20). Que ce soit par désir d'autosuffisance, dite masculine, ou d'anéantissement de soi, dit féminin le narcissisme cherche à recréer un sentiment de contentement prénatal. Ces

deux conditions sont « opposite aspects of the same archaic experience of oneness with the world » (Lasch 1979, 20).

En démontrant la critique de Lunbeck, il semble clair que celle-ci dénote une lecture superficielle des propos de Lasch, omettant de nombreuses ambiguïtés et nuances. La détermination de Lunbeck à ramener le concept de narcissisme à l'utilisation exclusive du domaine de la psychanalyse l'empêche de saisir la pertinence d'une définition sociale du concept. L'amalgame que fait Lasch entre théorie sociale et théorie psychanalytique relève presque du blasphème pour Lunbeck. L'appropriation du narcissisme par le discours culturel mène inévitablement à une inversion du sens du narcissisme.

Walsh s'adonne tout aussi à une critique de cette appropriation par le domaine sociologique, mais sa démarche est beaucoup plus subtile et nuancée que celle entamée par Lunbeck. De fait, elle ne dénigre pas l'engagement social qu'exerce Lasch en appréhendant le psychique par le social. Elle identifie la véritable intention de Lasch, « [his] commitment to *critiquing* the narratives of selfhood that are demarcated by 'therapeutic' modes of modern authority », et saisit donc que le champ d'intérêt de Lasch est principalement sociétal et culturel, et non pas individuel (Walsh 2015, 12). Elle décèle aussi le procédé d'historicisation qui soutend le travail de ce dernier, affirmant : « [Lasch] argues that narcissism represents the psychological dimension of a culture that displaces political history » (Walsh 2015, 100). Le narcissisme est saisi en tant que pathologie culturelle (Walsh 2015, 107).

Selon elle, la vraie lacune de l'approche de Lasch se situe surtout dans sa négligence des modes de « relationality and intimate sociability » que peut manifester le narcissisme. Walsh soutient effectivement que le projet d'individuation doit être défini selon le lien relationnel qu'il entretient avec son environnement. Contrairement aux idées préconçues, le narcissisme contribue de façon positive à ce projet; il est une condition nécessaire à la réalisation de la sociabilité de l'individu (Walsh 2015, 4). Le mythe de Narcisse, tel que l'entend la théorie freudienne, est un mythe d'origine. L'individu émerge dans le monde après avoir fait face aux obstacles de son origine et de son être, tel que vécus lors de l'état primaire du narcissisme, intrinsèquement liés aux théories du narcissisme.

L'argument de Walsh se fonde sur une juxtaposition de deux idées centrales à la pensée freudienne et qui, selon elle, découle d'une lecture juste du narcissisme⁹ : la première stipule que le moment narcissique représente un premier rapport avec un environnement. Cet environnement est défini par un déséquilibre fondamental: « it is the condition of birth – or perhaps the condition of conception – to be subject to the unequal power relations of the social environment » (Walsh 2015, 3). La seconde idée résulte de cet élément de déséquilibre. Le désarroi qu'évoque ce déséquilibre pousse le sujet à se créer des illusions d'autosuffisance, ou de « non-relationality » (2015, 3). Elle avance que, pour Freud, les illusions d'omnipotence narcissique, ou encore d'unicité océanique avec le monde seraient créées par l'être humain « to bear the burden of existence » (Freud, cité dans Walsh 2015, 3).

En accordant à l'environnement une place prépondérante dans son analyse, Walsh soutient à la fois le courant de la psychanalyse qui saisit le projet d'individuation dans des termes relationnels et, la notion freudienne d'une autonomie illusoire à laquelle souscrit ce projet (Walsh 2015, 3). Cette tension narcissique entre ces deux points ne mène pas à un état de paralysie, mais au contraire, garantit une formation dynamique du sujet (Walsh 2015, 4). Elle constitue le socle du récit de l'individuation, de la différenciation et de la relation avec soi et l'autre.

L'élément de sociabilité que Walsh veut restaurer au sein du narcissisme se situe aux antipodes de l'approche défendue par les auteurs issus du domaine sociologique tel que Lasch ; la théorie narcissisme suppose une fluidité et une réflexivité au sein des relations sociales que ces dernières conçoivent comme étant essentiellement signe de perte et de déclin de l'individualité. Selon Walsh, la mobilisation du narcissisme par le discours social est inévitablement sujette à une telle déclinaison qu'elle qualifie, par la nature même du mode de narration, de « critical declinism » (Walsh 2015, 11).

⁹ Walsh affirme: « In my reading of Freud's account, there are two ideas that I take as central to his thought and which go on to preserve the value of his reading of narcissism for psychoanalytic and cultural discourse » (2015, 3).

LA RÉDEMPTION DE NARCISSE

La fin des distinctions

Walsh s'attarde sur l'exploration qu'entame Lasch de la vie culturelle américaine puis remet en question le « nouveau narcissisme » qu'il met de l'avant. Elle souligne également les contradictions qui existent dans son appel à une autorité culturelle au sein d'une société qu'il qualifie de pluraliste et fragmentée (Walsh 2014, 11). Walsh débute sa critique par une appréciation des particularités du travail de Lasch, qui suscite encore beaucoup d'intérêt parmi les débats sociaux et psychanalytiques contemporains. Les écrits de Lasch offrent un survol et une étude intéressante de la montée de la culture thérapeutique, en plus de démontrer la possible contiguïté entre le discours psychologique et sociologique, faisant de lui une référence historique pertinente. Pour certains, ses analyses sur les impératifs culturels fournissent un apport important à la théorie critique. Pour d'autres, son style critique, dit conservateur, serait en fait symptomatique du virage idéologique, soit une « resistance to the qualitative shifts that bridge the political discourse of the 1960s and 'postmodern' politics, or the nostalgia that marks the melancholy cultural critic » (Walsh 2015, 101). Sa position ne serait que contestataire vis-à-vis de la montée du postmodernisme.

Walsh poursuit son analyse en précisant que Lasch, malgré son insistance à affirmer le contraire, a des affinités avec plusieurs critiques de l'époque, particulièrement avec Richard Sennett. Lasch défend qu'il se démarque d'auteurs comme Sennett qui, selon lui, renversent la cause et l'effet et font preuve du « current revulsion against – politics – the revulsion, that is, against the hope of using politics as an instrument of social change » (1991, 30). D'après Lasch, Sennett ciblerait l'invasion de la sphère publique par l'idéologie de l'intimité comme étant la cause première du malaise contemporain, engendrant ainsi une la préoccupation avec le moi. Alors, qu'en fait, le moi est plutôt sujet à un affaiblissement et non une glorification, causé par un effondrement de la sphère privée, et des liens primaires.

Si la cause et l'effet divergent entre ces auteurs, l'objet de la critique est identique, soit décrié la confusion entre la sphère publique et la sphère privée, omettant que celles-ci sont

intrinsèquement liées. Walsh note: « it is Lasch who insists on an overdrawn distinction between privacy as a lost site of cultural value, and the warlike conditions of sociability which personal life then comes to mirror » (Walsh 2015, 102). Lasch critique Sennett en affirmant que ce dernier donne prééminence à l'érosion de la vie publique par les intimités de la vie privée et renverse la logique de l'argument, postulant que c'est plutôt la sphère privée qui est envahie par les forces capitalistes et bureaucratiques de la vie publique (Walsh 2015, 102). Mise à part l'ordre accordé à cet argument, aucun de ces scénarios n'adhère à la logique narcissique, d'état « of boundary confusion » (Walsh 2015, 102). Les deux auteurs prônent une certaine épuration du domaine public, c'est-à-dire qu'il est un lieu uniquement dédié aux relations à caractère public. Ils comprennent aussi la dépravation du politique, devenu une source de divertissement, comme une manifestation de l'emprise de la logique narcissique au sein de la société (Walsh 2015, 102). Walsh stipule qu'une telle perspective démontre chez Lasch un désir « to (re)instate a secure distinction between 'reality' and 'representation' which reminds us of the possible affinities between narcissism and nostalgia that converge on the problem of the reality-status of the lost object » (Walsh 2015, 102)¹⁰. Lasch fait part des répercussions qu'engendre une confusion des limites par le biais d'une analyse sur l'état du sport et du loisir. Évoquant un certain malaise de notre époque, l'imaginaire a été détruit, menant avec lui la qualité première du jeu, soit sa capacité à créer l'illusion (Lasch 1993, 109). Les maintes interruptions et transgressions que connaît le jeu de nos « pitch invasions, the rising of violent crowds, the failure to resolve competitions in accordance with the expectations of good sportmanship », briment les limites de l'aire de jeu et conséquemment, du maintien de l'illusion. Lasch insiste: « [t]he merging of players and spectators, here as in the theatre, prevents the suspension of disbelief and thus destroys the representational value of organised athletics » (1993, 110). L'effondrement de l'esprit sportif, de l'imaginaire en général, correspond pour Lasch à l'effondrement de la société. Walsh remet en cause et s'interroge sur la solidité de la conception de Lasch: « of sportmanship – the aesthetic more broadly – is not robust enough to sustain itself meaningfully in the modern world » (Walsh 2015, 102). Une conception aussi précaire de l'esthétisme suppose aussi un refus

¹⁰ Charles Blattberg offre une illustration intéressante de cette démarcation entre la « réalité » et la « représentation » ou encore entre ce qu'il qualifie de la « pratique » et « l'esthétique » dans « We Are All Compatriots » in Will Kymlicka and Kathy Walker (dir.) *Rooted Cosmopolitanism: Canada and the World*, Vancouver, UBC Press, 2012. Alors que Lasch cherche à solidifier une telle démarcation entre le réel et l'irréel, Walsh tente plutôt de la remettre perpétuellement en question. Elle n'affirme ni ne rejette complètement celle-ci.

de la part de Lasch de reconnaître sa propre dépendance narcissique sur ce que Walsh qualifie d' « environment of care » (2015, 103). Lasch peinerait à saisir l'imbrication narcissique à l'épreuve dans un tel contexte, c'est-à-dire la confusion des limites soutenues entre ceux qui interrompent volontairement l'illusion du jeu et ceux qui cèdent à l'illusion avec la conviction qu'elle sera maintenue (Walsh 2015, 103). Une omission de ce constat indique une contradiction dans le diagnostic de Lasch ; « [he] denies the aesthetic to modern culture, and thereafter laments its loss » (Walsh 2015, 103). Cette contradiction est aussi présente dans sa critique des pratiques littéraires des écrivains des années 60 et 70, qui promulguèrent la confession et la convergence des divers genres. Ces pratiques participèrent à cette confusion, à l'effacement des limites qu'encourage la culture narcissique. Quoique ces pratiques furent manifestement ludiques, « [Lasch] argues that ironic posturing only compounds the waning of belief in the reality of the external world – which is, for [him], shorthand for narcissism » (Walsh 2015, 104). Pour Lasch, l'ironie et l'éclectisme qui sous-tendent les œuvres littéraires et artistiques, supposent un refus de la réalité du monde extérieur et tangible, mais aussi de son rôle comme interprète de ce monde et de l'expérience sociale. Il devient ainsi un exemple du malaise culturel qui règne dans la société dont les symptômes narcissiques, tels que son détachement ironique, son ton confessionnel et le solipsisme qu'ils possèdent « permeate beyond the sphere of artistic production, and typify the inauthenticity and paralysing anxiety of his everyday social relations » (Walsh 2015, 104). Walsh rajoute: « [i]f the writing subject in the course of his reflexive fictionalising seeks to problematise the idea of an external referent, then he calls into question the very existence of an objective reality » (Walsh 2015, 104). Ne pouvant concevoir la perte de cet objet, Lasch conçoit ainsi cette transformation comme un surcroît de subjectivité (Walsh 2015, 104).

Le nouveau narcissisme : la perte de l'individualisme

Walsh poursuit en analysant le « nouveau narcissisme » de Lasch, conçu en opposition à l'idéal type du « American Adam », caractérisé par son individualité solide et son égoïsme débridé. Lasch précise qu'il est faux de croire qu'il existerait des similitudes entre le sentiment 'imperial' de soi que manifeste l'Adam américain et le regard qu'a Narcisse sur lui-même, étant beaucoup plus fragile que celui de son ascendant. Lasch note que le narcissiste, quoiqu'il soit

habité par une illusion d'omnipotence, dépend inévitablement de l'autre pour perdurer. Il estime que grâce au regard admirateur d'un public, le monde lui sert de miroir, alors qu'il sert de toile, d'objet à être transformé pour l'Adam américain (Lasch 1979, 10).

Lasch refuse complètement de célébrer l'émergence d'un nouvel individualisme, ou encore de célébrer l'envers du dilemme prométhéen moderne. Il choisit plutôt de soutenir « a story of the individual's fall from a robust, coherent and outward-facing self, to the withdrawn, destabilised and vacuous self of the narcissistic state » (Walsh 2014, 105). Walsh note toutefois que cette lecture du narcissisme s'éloigne grandement du concept, tel que défini par Freud. Le Narcisse de Lasch est un qui n'existe que dans le regard de l'autre, recherchant éperdument une certaine reconnaissance ; alors que celui de Freud vit indifféremment du regard d'autrui.

On se doit de prendre un moment pour préciser le procédé de déconstruction qu'entame Walsh dans cet ouvrage de la perspective classique de la psychanalyse tel que soutenue par les écrits de Freud. S'appuyant sur les propos de Jessica Benjamin, Walsh fait valoir que cette perspective omet « the paradoxical balance between recognition of the other and the assertion of the self », nécessaire au processus de différenciation (Benjamin 1988, 46). Ce paradoxe souligne le désir de reconnaissance mutuelle entre sujets. Au moment même où l'individu prend conscience de son indépendance, il reconnaît également sa dépendance à la reconnaissance de celle-ci par autrui (Benjamin 1988, 33). Benjamin avance toutefois que pour Freud, une telle tension essentielle ne peut perdurer ; le moi hypothétique freudien « does not *want* to recognise the other [...]. He gives up omnipotence only when he has no other choice » (Benjamin 1988, 53). Freud ferait ainsi fi de ce désir de reconnaissance mutuelle, donnant surtout prééminence à un désir d'autosuffisance, l'unique but menant au bonheur (Walsh 2014, 4). L'atteinte d'une véritable autosuffisance épargne à l'individu les épreuves qui surgissent du processus de reconnaissance mutuelle. En qualifiant ainsi la reconnaissance, en tant qu'action ardue et laborieuse, voire à éviter, Freud érige l'autonomie comme étant désirable. Walsh rajoute à cette lecture de Benjamin que l'autonomie, tel que comprise par Freud, ne peut qu'être contrecarrée. Une telle autonomie est dite illusoire puisqu'elle sous-tend un désir de retour à l'état primaire narcissique, un état qui suppose « a retroactively produced fiction » (Walsh 2014, 4). Quoique fictif, cet état s'avère nécessaire. Walsh note qu'une telle lecture du narcissisme permet non

seulement d'établir une priorité ontologique de l'illusion et de la fantaisie, mais situe également le narcissisme comme une condition nécessaire à la réalisation de la sociabilité (Walsh 2014, 5).

Walsh rajoute que la conception que Lasch fait du monde en tant que miroir de Narcisse est une déviation flagrante de la conception freudienne « of narcissistic subject-formation » de Freud, où les frontières entre le soi et le monde sont continûment remises en question (Walsh 2015, 105). Elles ne seraient donc pas anéanties comme le stipule Lasch, mais existeraient de manière informelle. En fait, elle postule qu' « [u]nderlying a conception of Narcissus as anxious and wretchedly dependent is Lasch's appraisal of specific historical determinants » (Walsh 2015, 105).

Le narcissisme ainsi compris, c'est-à-dire comme synonyme d'une dépendance accrue et d'un affaiblissement de soi, voilé par un exhibitionnisme et une frivolité hors pair, suppose que l'historicisation du terme que favorise Lasch s'avère problématique. En effet, le déploiement du narcissisme dans la théorie critique culturelle représente pour Walsh un transfert de terminologie des sphères mythologiques et métapsychologiques à une analyse sociologique axée sur l'histoire. Une telle appropriation du narcissisme par les analyses sociologiques dépouille le terme de certaines nuances et complexités. Puisque le mode de critique de Lasch est résolu à expliquer un déclin culturel, il n'est pas disposé à bien saisir les vices, encore moins les vertus, de Narcisse (Walsh 2015, 105).

Walsh ne nie pas la validité des critiques de Lasch, notamment que le narcissisme soit le produit des mutations des modes de production et conséquemment de la structure de la famille ; toutefois, elle dénonce l'insistance dont fait preuve Lasch à « pathologiser » un moment culturel, produisant un point de vue faussement statique : « [h]e fixes an image of society and then laments that society's paralysis » (Walsh 2015, 107). De plus, une telle position suppose que le critique décliniste fait fi de son propre attachement à cette société dite déchu. Walsh affirme

effectivement: « Lasch plays Echo to his own narcissistic state » (Walsh 2015, 108)¹¹. Une conception du narcissisme en tant que pathologie culturelle le prive de tout aspect positif.

La lecture que font ces critiques sociaux de l'individu moderne, issu d'un ordre dit post-traditionnel, en est une d'un individu dépourvu de ses repères externes, d'un récit commun et de croyances nécessaires à la construction de son identité. Ils sont tous adhérents à l'approche de « narrative accountability » dont, selon Walsh, la mise en pratique, ne peut être conservée interrompue au sein du domaine de la psychanalyse, particulièrement en ce concerne le narcissisme (Walsh 2015, 108).

DÉCONSTRUCTION DU SUJET NARRATIF

Faisant référence à l'ouvrage d'Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, Walsh explique que les critiques déclinistes conçoivent l'individualité comme étant un construit narratif : « a man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story telling animal » (MacIntyre 2007[1981], 216). La tâche du raconteur a donc une charge éthique ; non seulement il est imputable à l'autre, mais l'autre l'est tout autant envers lui. MacIntyre affirme: « I am part of their story, they are part of mine » (MacIntyre 2007[1981], 218). L'identité narrative mène à être en relation avec l'autre, à un partage. Walsh note toutefois que cet idéal se voit perturbé lorsqu'il est transposé en termes historiques : « [w]e have to accept, he suggests, that the identity the self comes to narrate is in great part *inherited* from the traditions of community within which it is embedded – family, city, tribe, nation for example » (Walsh 2014, 109). MacIntyre note que l'importance de l'héritage risque d'être détournée par l'individualisme moderne.

Lasch accorde effectivement une importance à la discontinuité historique qui conditionne l'expérience du nouveau narcissisme. Faisant écho à la thèse de MacIntyre, il décrit le narcissisme comme étant dépouillé de tout récit, « shocked out of a narrative relation to history » (MacIntyre 2007[1981], 109). Existant dans un monde où le passé n'influence plus le présent

¹¹ Voir Fred Siegel (1980, septembre) qui lui fait un reproche similaire, soit d'exhiber les mêmes tendances narcissiques qu'il condamne dans la société moderne.

et où le futur est imprédictible, la vie du narcississique est fragmentée, constituée uniquement d'événements isolés : « [i]t has no story, no pattern, no structure as an unfolding narrative » (Lasch 1984, 96). Cette fixation sur le moment présent sape les capacités de l'individu de jugement moral et d'activité politique. Ainsi dépourvu de ses facultés, « life is no longer confronted by a moral agent but rather by a passive victim, and consequently the pseudo-morality of victimhood comes to dominate cultural discourse » (Lasch 1984, 67).

En outre, ce n'est que par une narration historique impersonnelle, « where history consists in established plot points and traditional quest formations », que l'individu peut être sauvé d'un intérêt de soi trivial et destructeur (Walsh 2015, 113). La narration pour Lasch est un transmetteur de valeurs communes et garant d'une cohésion sociale. Toutefois, les conditions de la narration sont obscurcies par « an enduring confusion between the narrative subject and the narrative object » (Walsh 2015, 113). Le mode narratif, tel que compris dans ces termes, est constamment perturbé et remis en question ; les frontières entre auteur et acteur, entre créateur et héritier du récit, sont brouillées. Walsh avance que la lecture psychanalytique du narcissisme qu'elle avance permet de telles transgressions. De fait, sa définition de l'autonomie du sujet comme étant une invention mythique suppose une vulnérabilité à son environnement et donc une interpénétration des récits de narration des autres. Walsh remet en cause la réalité sociale que met de l'avant Lasch et les autres critiques, c'est-à-dire une réalité vécue par des individus entièrement accomplis « operating from within their bounded subjectivities in a rational manner » (Walsh 2015, 114). L'individu n'est donc pas fixe tel que l'affirme Lasch, mais est plutôt un être en perpétuelle formation. Citant Judith Butler, Walsh affirme qu'étant toujours en présence de l'autre, la vie ne peut qu'être comprise sous forme d'interruption, et non de continuité : « life is constituted through a fundamental interruption, is even interrupted prior to the possibility of any continuity » (Butler 2005 cité dans Walsh 2015, 114). Rejetant la notion de narration que défendent ses critiques, Butler se préoccupe peu de l'incapacité qu'à l'individu moderne à se créer un récit ; elle postule plutôt une « interruption fondamentale » qui permet à une telle incapacité d'exister. Walsh conclut que la survie de l'individu, saisi en tant que « story-telling animal » peu certes être débattue, mais que la cohérence d'une telle narrationne peut aucunement l'être (Walsh 2015, 114).

ENTRE ESTHÉTIQUE ET PRATIQUE

Walsh offre une lecture assez intéressante et révélatrice de Lasch. S'abstenant d'émettre des critiques superficielles et dénigrantes, elle cible de véritables lacunes dans l'appropriation que fait Lasch de la psychanalyse. Son refus des tendances narcissiques et l'importance qu'il accorde aux valeurs d'« independence and separateness » supposent chez Lasch une certaine réticence vis-à-vis de nouvelles formes d'individualité et d'expériences de vie quotidienne. On peut lui reprocher de confondre l'émergence des nouvelles formes d'identité à une forme d'introversion (Adams 2007, 124). Pour Lasch, ces nouvelles formes d'identités peuvent dériver vers un narcissisme pathologique; néanmoins, « they represent a necessary and active engagement with the dissolution of long-established identity positions engendered by social change; they have problematised the traditional 'self' and encouraged serious experimentation around historical opportunity to develop, out of need, a genuinely different way of being » (Levin cite dans Adams 2007, 124-125). Cette critique s'inscrit dans la théorie postmoderne,¹² la différenciation, la fragmentation, l'ambiguïté et l'incertitude doivent être considérées comme étant diverses facettes incongrues de la fabrication de l'identité du soi (Adams 2007 125). Le regard assez pessimiste de Lasch sur le présent néglige aussi la capacité de l'individu à se réappropriier les circonstances nuisibles auxquelles il fait face quotidiennement. De fait, le Narcisse laschéen semble essentiellement passif et impuissant, accablé par les forces sociales et capitalistes¹³.

C'est effectivement de l'incongruité et de la confusion qu'émanent ces nouvelles formes d'identité dans lesquelles Walsh inscrit sa théorie du narcissisme. Alors que Lasch dénonce la circularité qu'évoque le narcissisme, Walsh intègre cette qualité comme outil d'analyse des

¹² Aussi définie comme philosophie de la différence, les partisans de cette approche s'opposent à la théorie moniste, « in favour of a paradoxical *unity of plurality* [...] not so much to advance their own alternative conception of reason as to make way for the irreducible difference of the 'other', which they believe is something denied, even suppressed, by theory » (Blattberg 2009, 2). C'est cette ouverture à autrui, au paradoxe qu'elle évoque et qui se doit d'être embrassée, qui fait de Walsh une philosophe de la différence. La prééminence qu'elle accorde à l'autre, au détriment du soi, constitue l'élément fondamental de sa distinction avec Lasch.

¹³ Voir Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (1991) pour une critique intéressante de l'agentivité humaine que met de l'avant Lasch.

conditions de sociabilité, de productivité de l'illusion et de l'importance d'une formation métapsychologique pour mieux saisir les relations sociales (Walsh 2015, 157).

Cherchant à réhabiliter Narcisse auprès de ses dissidents, Walsh démontre les éléments de sociabilité qui existent au sein du narcissisme. Elle affirme que, contrairement aux idées préconçues, c'est en se détournant d'autrui que Narcisse parvient à rentrer en relation avec lui. Étant intrinsèquement ancré dans son environnement, il ne peut qu'être saisi comme étant social ; Narcisse ne peut exister de manière indépendante, d'où l'illusion de son omnipotence. En fait, concevoir Narcisse en tant qu'agent asocial, incapable de s'associer, consiste à participer au maintien de cette fiction. Il est continuellement imbriqué dans ce que Walsh qualifie d'« apparatus of care »; que ce soit le sein de sa mère, l'état ou la culture de consommation (Walsh 2015, 158). Le narcissisme est donc beaucoup plus qu'un simple principe de réaction.

Elle discerne une double structure entre l'illusion de l'omnipotence et la précarité de l'« environnement of care » du narcissisme qui s'opère au sein du narcissisme. Cette double structure suppose deux versions du paradoxe narcissisme : la première postule que les illusions d'omnipotence du narcissisme entraînent ce dernier à renier son environnement, même si celui-ci est bienveillant. La deuxième indique que c'est par le reniement de son environnement que Narcisse peut agir sur celui-ci. La lecture qu'elle fait du narcissisme est une lecture qui « speaks to the confused cohabitation of subject and object within the same breast, which extends to the multiple boundary confusions in the social world beyond. As the archetypal subject-formation [...] Narcissus has to perform the original act of (mis)recognition » (Walsh 2015, 159). Narcisse bascule donc perpétuellement entre un état de pleine maîtrise de soi et une absence totale de celle-ci, de reconnaissance et de méconnaissance de lui-même et, d'omnipotence et de fragmentation. Walsh affirme: « [...] becoming himself he can only become more or less than himself » (2015, 159).

Walsh embrasse la dépendance que Lasch se peine à déplorer ; étant continûment en transformation, Narcisse ne peut jamais être véritablement sa propre personne. En fait, il est

possédé par l'altérité de l'autre, qui l'empêche de fixer son identité¹⁴. S'appuyant sur Butler, Walsh précise que l'acte d'identification ou de possession de soi est un acte qui est « always an act of dissimulated sociality » (Walsh 2015, 159). Le narcissisme est ainsi central dans la sociabilité de l'individu tel que l'entend Walsh ; puisqu'il n'est jamais en possession de lui-même, toute action est une action vers l'autre et non pour soi : « [t]o act – to self-posit – means to put yourself where you were not, and as such it entails a boundary confusion. Narcissistic action (or action *as* narcissistic) means a venturing forth into otherness figured as a turning back upon the self » (2015, 160). La sociabilité narcissique se veut donc une description des relations entre des sujets en formation « who are both more and less themselves, always trespassing the notional and imaginary boundary between self and other » (Walsh 2015 162).

Cette notion de limite entre le soi et le non-soi, se trouve être le point commun entre ces deux auteurs : alors que Walsh cherche à la reconnaître et à la transgresser, Lasch quant à lui prône uniquement sa restauration. En favorisant un retour au mythe, ils offrent une lecture similaire du complexe de Narcisse :

Narcissus drowns in his own reflection, never understanding that it is a reflection. He mistakes his own image for someone else and seeks to embrace it without regard to his safety. The point of the story is not that Narcissus falls in love with himself, but, *since he fails to recognize his own reflection, that he lacks any conception of the difference between himself and his surroundings* [...] (1984, 184 – nous soulignons).

Signifiant bien plus qu'un surcroît d'égoïsme, le narcissisme est essentiellement un état de confusion entre le soi et le non-soi. Narcisse, incertain de ses contours, peine à se distinguer et, conséquemment, à se reconnaître. Cette incertitude est pour Walsh la source de la relation avec autrui, alors que pour Lasch, elle est plutôt la source d'un soi atrophié, en perte de ses capacités. C'est sur ce point que s'opposent radicalement ces auteurs, sur une appréciation soit positive soit négative de cette confusion, de cet état narcissique.

¹⁴ Comme le dit Blattberg, décrivant l'approche d'Emmanuel Lévinas: « we should submit to the power that the other has over us [...] » (2009, 17). Citant Lévinas, Blattberg précise « since the Other looks at me, I am responsible for him, without even having *taken* on responsibilities in his regard; his responsibility *is incumbent on me* » (Levinas cité dans Blattberg 2009, 17-18).

Pour Walsh, c'est par cette méconnaissance que Narcisse peut se lier à autrui. Ce que Lasch perçoit comme étant une faiblesse est repris par Walsh comme signe de mutualité, de réciprocité et de créativité. Par la transformation perpétuelle et débordante de Narcisse, Walsh remet en cause la notion d'unicité et de séparation chère à Lasch. Elle investit l'illusion dans son approche, alors que Lasch cherche à en démontrer les vices. En effet, pour ce dernier un tel investissement dans l'illusion et la fantaisie démontre surtout une absence d'autonomie. L'atteinte d'une individualité authentique doit se faire par une acceptation des limites imposées à l'existence humaine :

The achievement of selfhood, [...] might be defined as the acknowledgement of our separation from the original source of life, combined with a continuing struggle to recapture a sense of primal union by means of activity that gives us provisional understanding and mastery of the world without denying our limitations and dependency. Selfhood is the painful awareness of the tension between our unlimited aspirations and our limited understanding, between our original intimations of immortality and our fallen state, between oneness and separation (1984, 20).

L'individualité est donc acquise par le biais de l'aliénation, d'une rupture avec son environnement. Cette première distinction entre le soi et le non-soi, source de toutes autres distinctions qui suivront, est acceptée à l'enfance avec grande réticence. « After fierce inner struggles to deny it [the distinction between self and not-self] it remains the source of our existential uneasiness, as well as the source of our intellectual mastery of the world around us » explique Lasch (1984, 163). L'individualité se présente ainsi, qu'à la suite de cette expérience dite originelle de rupture et de perte, d'où le désir de renier un tel périple et de restaurer l'illusion d'unicité. Ainsi, les nouvelles formes d'identité que mettent de l'avant des auteurs comme Walsh, tenteraient de retrouver ce sentiment d'unicité psychique, sans tenir compte des obstacles, à la fois psychique ou matériel, qui entravent l'accomplissement d'une telle unicité (Lasch 1984, 165). En reniant cette distinction, elles tentent d'alléger le fardeau que représente l'autonomie. Le maintien de l'illusion auquel souscrit Walsh, constitue selon Lasch des mécanismes de défense vis-à-vis de la peur et de la douleur inhérente à cette séparation : « [they] dissolve the tension between the desire for union and the fact of separation, either by imagining

an ecstatic and painless reunion with the mother or, on the other hand, by imagining a state of complete self-sufficiency and by denying any need for external objects at all » (Lasch 1984, 177). Alors que la première tactique encourage une symbiose régressive, la seconde véhicule une illusion solipsiste, mais toutes deux échouent à résoudre le problème de la séparation ; elles ne font que la renier. Aucun de ces scénarios ne peut mener à l'atteinte d'une autonomie, comme l'explique Lasch :

The best hope of emotional maturity, then [...] appears to lie *in a creative tension between separation and union, individuation and dependence*. It lies in recognition of one's need for and dependence on people who nevertheless remain separate from oneself and refuse to submit to one's whims. It entails a rejection of the illusion [...] (1984, 177 – nous soulignons).

Autrement dit, l'individualité se situe entre ces deux positions, en ayant une maîtrise sur soi, mais aussi en reconnaissant notre dépendance à l'égard d'autrui et du monde. Le soi doit donc apprivoiser cette tension entre le désir de rompre tout lien avec le monde et celui de s'évader et trouver refuge au sein de l'autre et du monde, en outre de céder aux tendances narcissiques¹⁵.

Comme l'indique Walsh, la primauté qu'accorde Lasch à la séparation se transpose également dans la relation entre la sphère publique et la sphère privée. Selon Lasch, l'impasse narcissique ne peut être surmontée que par la création d'objets culturels, dits « transitionnels », en outre par la restauration d'un monde proprement public.

Tel que démontré plus haut, le soi narcissique ou encore le soi assiégé est engendré notamment par la disparition du monde public, c'est-à-dire par la substitution d'un monde composé d'objets durables pour un monde peuplé d'images, sapant ainsi la distinction entre le réel et l'imaginaire (Lasch 1984, 19). Lasch précise que la disparition du monde commun « intensifies the fear of separation at the same time it weakens the psychological resources that make it possible to confront this fear realistically » (1984, 13). Sans la permanence de ce monde

¹⁵ Notons l'influence freudienne dans les propos de Lasch concernant la dualité de l'être humain. Le conflit, dit éternel, est compris comme existant au sein du soi et non entre lui et l'autre. Autrement dit, le conflit se manifeste au sein de l'unité du soi, et non de manière dialogique avec autrui (Blattberg, *Towards the One, as A Many*, à venir).

et la perpétuation d'une mémoire collective par le biais d'objets, l'individu se tourne vers d'autres moyens pour apaiser le malaise que suscite la séparation au monde. Lasch note effectivement que cette réalité est supportable « only because the reassuring world of man-made objects and human culture restores the sense of primary connection on a new basis »; elle nous empêche de sombrer dans l'illusion (Lasch 1984, 13).

Pour Lasch, l'individu éprouve son existence dans le domaine que constituent ces objets transitionnels, dans un enchevêtrement qui conjugue notre subjectivité et l'objectivité du monde, et au sein d'une zone intermédiaire entre la réalité innée de l'individu et la réalité commune, partagée du monde externe (Lasch 1984, 194). C'est par la culture que se fait cette médiation entre l'intérieur et l'extérieur de soi et, que se forge une interaction entre originalité et tradition, et entre séparation et union (Lasch 1984, 195). Dépourvu de son caractère objectif et transitionnel, le monde n'est plus un lieu intermédiaire entre le soi et l'environnement. En effet, « [i]nstead of bridging the gap between the self and its surroundings, it obliterates the difference between them » (Lasch 1984, 195).

En somme, même si la forme d'individuation que met de l'avant Walsh est certes intéressante et se veut mieux adaptée à l'ère moderne, elle comporte des lacunes, notamment en ce qui concerne son rapport avec l'authenticité. En épousant le narcissisme en tant qu'agent social, Walsh contribue à la dénaturation de l'identité, comprise comme étant continue et permanente. Elle favorise plutôt une forme interchangeable et adaptable, qui suscite une certaine évacuation de l'authenticité de l'individu. La sociabilité narcissique, soit les relations établies entre sujets en formation, qui sont plus ou moins leur propre personne et dévient les frontières entre lui et l'autre, problématise le social et le politique. De fait, le social se voit privé de rectitude morale et de raison, par l'incertitude et la confusion qui émane de ces relations. Pour ce qui est du politique, il ne peut plus être envisagé sous forme de négociation entre sujets autonomes, mais sous forme d'échange entre sujets se manifestant dans le monde sous de multiples identités (Walsh 2015, 160). L'identité individuelle fixe et continue cède ainsi à l'altérité de l'autre, à une perte de soi : « [n]arcissism signifies a loss of selfhood, not self-assertion. It refers to a self-threatened with disintegration and by a sense of inner emptiness » (Lasch 1984, 57).

Célébrer Narcisse correspond certes à célébrer la libération de l'individu de contraintes désuètes, mais cela ne constitue pas une solution progressive aux effets insidieux de la culture de consommation, et de la dissolution du monde de choses substantielles. Faisant fi des limites imposées à l'existence humaine, le Narcisse de Walsh n'est qu'une manœuvre défensive, « a protective mimicry » (Lasch 1984, 57). « A stable identity stands among other things as a reminder of the limits of one's adaptability. Limits imply vulnerability, whereas the [narcissist] seeks to become invulnerable, to protect himself against pain and loss », affirme Lasch (1984, 57).

RÉCAPITULATIF

On ne peut nier la partialité de l'analyse laschéenne ni le caractère contestable de ses emprunts psychanalytiques. En effet, Adams souligne clairement que Lasch accorde peu d'importance « to the spaces for agency opened up by individuals and groups in the fissures of an eroding order, nor to the differential impact the culture he decimates so thoroughly » (Adams 2007, xiii). Cela dit, ces nouveaux modes d'identité, de conscience, ancrés dans une conception dite positive du narcissisme, ne font que perpétuer le malaise culturel qui frappe les sociétés contemporaines. Préoccupés uniquement par l'aspect sociable de l'individualité, ils font fi de toute rectitude morale. Adams explique: « Lasch's account leads us to a more specific affirmation of what should be *valued* in the struggle for selfhood » (Adams 2007, xiv).

Il est important de noter que son opposition à cette nouvelle sensibilité, tel qu'exemplifiée par Walsh, n'est aucunement motivée par un désir de retourner à un passé idyllique. En fait, il partage une conviction commune avec les adhérents du narcissisme positif: « I believe in the goals of these movements and join in their demand *for a realignment of political forces*, an abandonment of the old political ideologies, and a reorientation of values. I share their conviction that a 'cultural revolution' is an essential precondition of political change, though not a substitute for it » (Lasch 1984 253 – nous soulignons). C'est donc un projet de refonte profonde de la société que cherche avant tout à entamer Lasch. D'après Lasch, les distinctions idéologiques entre la droite et la gauche seraient maintenant obsolètes et une

redéfinition du spectre politique s'avère impérative. Il rejoint le parti de Narcisse sur sa critique de la raison instrumentale et de la prétention prométhéenne de l'ancienne tradition libérale. Cependant, leur prémisse est insuffisante pour établir un réel renouvellement politique. De fait, les courants de la nouvelle conscience promeuvent la culture au détriment du politique, tel qu'illustré par la théorie sociale de Walsh. En effet, Lasch souligne, que le changement « has to rest on a respect for nature, not on mystical adoration of nature. It has to rest on a firm conception of selfhood, not on the belief that 'separate is an illusion' » (1984, 253). Là réside toute la pertinence de l'analyse de Lasch sur sa conception tragique de la nature humaine.

Mis à part les lacunes évidentes, telles que les emprunts psychanalytiques douteux et l'absence des modes émergents d'identité, les propos de Lasch mettent en lumière une dimension de l'existence contemporaine considérable, négligée par les théories récentes. Attribuant à sa conception de subjectivisation une charge psychique, Lasch fournit une description dynamique des luttes humaines, des plaisirs, des anxiétés et des relations qui composent l'individu et qui insufflent la configuration de la société avec sens et pouvoir (Adams 2007, 135). Lasch offre un contrepoids important à une perspective optimiste, véhiculée par l'idéal progressiste. Ayant fait éclater non seulement les contraintes autoritaires, culturelles et politiques, l'idéal progressiste tente aussi de contourner les limites imposées sur l'existence humaine. Selon Lasch, l'aliénation constitue la condition normale de l'être humain ; ce n'est qu'en apprivoisant l'ambivalence de sa nature, oscillant entre « in-between self-concealment and self-revelation », que l'individu acquiert son autonomie et peut agir au sein du monde (Lasch 1991 21 ; Elshtain 1999, 538).

Les impératifs moraux produits par cet idéal empêchent l'atteinte d'un accomplissement de soi. De fait, ils incitent des tendances narcissiques qui se traduisent essentiellement par un rejet de cette tension originelle, d'une abnégation de la séparation qui existe entre l'individu et le monde. Narcisse s'adonne à la restauration d'illusions prénatales, niant sa nature vulnérable et dépendante. Autrement dit, les forces sociales prédominantes opèrent un processus d'usurpation de la subjectivité ; elles privent l'individu de ses aptitudes humaines primaires, le privant ainsi de toute action politique. Ainsi démuné, il se voit résigné à se réfugier dans le confort de ses illusions et de ses désirs.

En outre, la détérioration de la vie publique, soit la substitution des objets durables par des images superficielles, sape tout rapport entre l'individu et le monde. Le parti de Narcisse n'est pas en mesure de saisir ce problème ni d'offrir de solution adéquate. En fait, il participe à la confusion de lien par son refus d'entreprendre d des actions réfléchies, intentionnées (Lasch 1984, 255)¹⁶. Sans la présence d'objets durables, communs à tous, le monde public n'est plus le garant de la continuité et du concret pour l'individu¹⁷. Ce dernier se voit encore plus prédisposé aux tendances narcissiques.

Ainsi, pour surmonter cette impasse narcissique, Lasch prône la restauration de ce monde intermédiaire, où la connexion entre l'individu et la nature, autrement dit, entre notre maîtrise et notre dépendance à celle-ci, peut être restituée. En outre, c'est un retour au politique que cherche à accomplir Lasch, à l'activité humaine qui promeut la vie bonne, et à l'établissement de règles et conventions « designed to not so much to solve the problems of social living as to encourage citizens to test themselves against demanding standards of moral excellence [...] and thus to develop their gifts to the highest pitch » (1984, 253).

C'est au sein de la tradition populiste que Lasch trouva les assises nécessaires à ce recadrage sociétal. Lasch défend dans une lettre qu'il écrit à l'éditeur de *Tikkun* Michael Lerner, que le populisme « always put more emphasis on *restoration and renewal*, on the fulfillment of old promises, old convenants, than on 'making it new'. It doesn't endorse the illusion that the past doesn't count, that individual or societies can start all over again whenever they feel like it » (1987). La tradition populiste évoque une modération, une retenue dans l'appréciation du soi et de ses capacités, une appréciation de sa finitude humaine et de son état de dépendance qui concorde avec la conception humaniste de Lasch.

¹⁶ « It shares this confusion and thus repudiates all forms of purposeful action in favor of playful, artistic pursuit, which it misunderstands, moreover, as activities without structure or purpose. When it insists on the pathology of purposefulness, it merely reverses industrial ideology » précise Lasch (1984, 255).

¹⁷ Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), ouvrage sur lequel Lasch s'est largement appuyé pour développer son argument. Arendt y défend effectivement la restitution de l'action politique au centre de la vie humaine.

CHAPITRE TROIS. À rebours contre le progrès.

Pessimisme et optimisme, encore deux mots que je récusé.

Il s'agit d'avoir les yeux ouverts.

Le médecin qui analyse le sang [...], mesure sa fièvre et prend sa tension, n'est ni optimiste ni pessimiste : il fait de son mieux à partir de ce qui est. Mais, si l'on peut employer ce misérable mot, je me sens pessimiste quand je constate combien la masse humaine a peu changé depuis des millénaires.

Les plus grands réformateurs se sont généralement heurtés à cette quasi-impossibilité de changer l'homme, et leur leçon s'est généralement perdue après eux.

Marguerite Yourcenar, *Les Yeux ouverts : Entretiens avec Mattieu Galey* (1981, 240)

La publication de ses ouvrages *Heaven in a Heartless World* et de *The Culture of Narcissism* vinrent confirmer le caractère hétérodoxe de Lasch, l'isolant de plus en plus du spectre politique standard. Son opposition virulente au capitalisme, au nom d'idées considérées désuètes de la part de la gauche, telles que la famille, l'autorité et l'ordre, fit de lui une sorte de paria (Miller 2001, 238). En effet, les idéaux culturels et politiques qui inspirèrent sa réflexion sont issus d'un passé précapitaliste, antérieurs aux conceptions libérales des relations humaines. La réception très mitigée de ses ouvrages l'incita à repenser son allégeance à la gauche radicale. Croyant avoir trouvé les solutions aux problèmes contemporains au sein des doctrines freudiennes et marxistes, il commença effectivement à concevoir que celles-ci constituaient, en fait, une partie du problème. Il contesta la solidité des principes défendus par ces doctrines en tant qu'assises philosophiques, politiques et personnelles à la construction d'une société proprement démocratique (Miller 2007, 362).

Jean Bethke Elshtain confirma son doute. Selon elle, ces traditions s'avèrent insuffisantes pour soutenir la vision d'épanouissement humain que Lasch cherche à établir ; elles ne fournirent point les conditions adéquates à l'atteinte d'un tel but. C'est une solution reposant sur une élaboration plus convaincante « of the moral possibilities of the age and [...] one that moved beyond pathology toward health », dont Lasch avait besoin avant tout (Miller

2007, 362). De fait, Lasch s'est surtout attardé à diagnostiquer les maux de la modernité sans toutefois offrir de solution réelle.

Afin de l'inciter à revoir sa notion de la nature humaine, Elshtain suggéra à Lasch de lire Robert Coles qui, selon elle, perçut l'être humain dans toute sa complexité, ancré dans un milieu social concret, « [and] living in and through genuine political and moral crisis » (Elshtain 1999 cité dans Miller 2007, 363). Cette conception de l'être humain correspond à la définition de la maturité humaine que défendait Lasch, c'est-à-dire comme étant essentiellement conflictuelle (Miller 2007, 363). Il affirma que « no other book that demonstrates so vividly why growing up, under any circumstances, has to be regarded as above *all a process of accommodation, compromise and renunciation* » (Lasch 1978, cite dans Miller 2007, 363 – nous soulignons).

Les propos de Coles initièrent Lasch à la religion en tant que correctif culturel et moral capable de combattre la tendance narcissique. De fait, les critiques qu'il eut de la part de la gauche pour ses affinités à certains aspects du passé américain protestant et bourgeois et son évidente antipathie envers l'hédonisme refroidissent ses ardeurs pour celle-ci. Lasch sut avec certitude que sa conception de la vie bonne, quoique toujours nébuleuse, ne pouvait concorder avec l'hédonisme véhiculé par la culture des radicaux : « [it] certainly did not abide in unrestrained submission to base impulses » (Miller 2007, 362). Il s'éloigna ainsi de la gauche et étudia plus attentivement « [the] religious roots of the civilization he was trying, idiosyncratically, to defend » (Miller 2007, 365).

Ces études le menèrent à constater l'emprise des idées issues de l'Europe sur l'intelligentsia américaine, qui les appliqua de façon quasi irréfléchie et maladroite au contexte étatsunien, alors que celles-ci les induisaient gravement en erreur (Blake et Phelps 1994, 1328). Selon Lasch, les penseurs du 19^e siècle, tels que Freud et Marx, commirent une omission en concevant la religion comme baume à l'angoisse humaine dans leurs théories. Elle est indispensable au maintien d'une culture politique saine ; faire fi de celle-ci était à la fois impossible et peu souhaitable. « Religion is the substitute for religion », affirma-t-il (Lasch 1979 cité dans Miller 2007, 363).

Bien qu'il n'ait appartenu à aucune confession ou credo en particulier, Lasch eut une grande appréciation pour la religion¹⁸. Dans son ouvrage *The Minimal Self*, il décela certains éléments de la tradition judéo-chrétienne, comme la notion du soi, comme étant essentiellement divisée et conflictuelle, au sein de la psychanalyse freudienne. Il retrouva une position similaire parmi les écrits de penseurs issus de la tradition populiste, qui contestèrent l'inclinaison progressiste à dissoudre les tensions de l'existence humaine par le biais de la technologie, l'économie et la thérapie (Miller 2007, 376). Ces derniers ouvrages, *The True and Only Heaven* et *The Revolt of the Elites*, s'attardèrent à élaborer l'histoire et la nature humaine en fonction d'une confession métaphysique. La religion lui donna une perspective beaucoup plus critique sur les effets destructeurs du capitalisme sur l'épanouissement humain. Le libéralisme ayant atteint son apogée lors des années 80, la retraite émotionnelle, contre laquelle nous avait mis en garde Lasch dans ses ouvrages précédents, s'exacerba ; les Américains se retirèrent des engagements durables et à long terme qui présupposent « a stable, secure, and orderly world » (Lasch cité dans Miller 2007, 368).

Cette nouvelle composante religieuse qu'entreprit Lasch s'intégra difficilement dans la vision rationaliste de l'expérience humaine qu'il avait défendue lors des années 70. Il finit éventuellement par délaisser les théories freudiennes et marxistes au tournant de la nouvelle décennie. Influencé par les écrits d'Alastair MacIntyre et Richard Rorty, qui annoncèrent la mort du projet des Lumières, Lasch cessa de chercher parmi ces cadres théoriques, dans l'espoir de trouver les conditions pouvant mener à une transformation culturelle et politique et, se contenta plutôt de chercher l'incarnation de son idéal au sein du passé (Blake et Phelps 1994, 1328). Ce qu'il dégagait principalement de ces lectures était « an increasing desire to listen to past human perceptions of the world, rather than to turn so confidently to 'analysis' of it » (Miller 2007, 365). Lasch réorienta donc sa position, abandonnant les abstractions universelles, comme le concept de société, pour mieux se concentrer sur les particularités historiques de l'expérience humaine, sur les vies humaines qui composaient ces sociétés.

¹⁸ Nous tenons à préciser que l'utilisation que fait Lasch de la notion de religion est ambiguë. Il ne fournit pas de définition explicite. À la suite de nos lectures, nous estimons que pour Lasch, la religion dépasse le strict domaine du divin. Il la conçoit comme étant un code de conduite, contraignant, dictant les principes morales et éthiques nécessaires à l'atteinte d'un idéal qui se veut conforme à la nature humaine. Elle constituerait le socle de la sagesse pratique.

Ce virage au sein de la réflexion de Lasch illustre bien le mouvement néo-traditionaliste qui émergea lors des années 80, notamment en réponse au postmodernisme. Il évoqua un sentiment généralisé nostalgique, un certain désir de rétablir les liens avec le passé qui menaçaient de disparaître. Troublé par le mouvement incessant de libération qui s'amplifia à cette époque, une fraction de l'intelligentsia américaine délaissa les catégories universelles de l'expérience humaines pour s'adonner à l'étude des particularités du temps et de l'espace, « embracing with a certain ardor the analytic category of 'tradition' » (Miller 2007, 366). Alors qu'ils commencèrent à douter de la capacité du savoir scientifique à appréhender le comportement humain, ces intellectuels ont analysé les manières dont les êtres humains ont usé du langage pour apporter un sens à leurs existences ; la parole devint tout aussi importante que l'action humaine (Miller 2007, 366).

La polémique dans laquelle se trouva Lasch à la suite de la publication de *Heaven in a Heartless World* et *The Culture of Narcissism* lui fit voir la tenacité de la conviction de la gauche face à l'idéal progressiste qui la prévint de concevoir l'existence d'un malaise culturel et moral. Il vit aussi la condescendance qui prévalait à gauche, une manifestation de cette dite conviction dans l'idéal progressiste. Lasch admit en introduction de *True and Only Heaven* être surpris de l'adhérence de certains de ses amis gauchistes au progrès moral et matériel, malgré l'évidence flagrante des conséquences humaines et environnementales qu'il suscite. « Their confidence in being on the *winning side* of history made progressive people unbearably smug and superior » critiqua Lasch (1991, 36).

Les progressistes furent effectivement convaincus que l'accomplissement de la civilisation globale et de la fraternité universelle n'était qu'une question de temps. Lasch vit au sein de cette posture un certain mépris pour la tradition et l'histoire : « [t]he to kinship, nationality, and ethnic identity » devraient, inévitablement, faire place à une fraternité universelle (1991, 35). Selon les progressistes, les « pessimistes culturels » et les « doomsayers » confondirent simplement « moral collapse represented a merely transitional stage in the unfolding process of 'modernization' » (Lasch 1991, 35). De fait, la transition *naturelle* de la société postindustrielle vers une société postmoderne entraîne, certes, des bouleversements,

mais elle est néanmoins inévitable et implique obligatoirement la suppression des anciens modes de vie. Toute opposition à cette mutation est donc un signe de résistance à la suite logique des choses.

Alors que la gauche est résolument fixée vers l'avenir et conçoit le passé comme étant inutile, voire une distraction au présent ; la droite, déplorant l'état actuel du monde, pose sur lui un regard nostalgique. Lasch précise que de telles postures ne doivent pas être « equated simply by the remembrance of things past, [but it] is better understood as an abdication of memory » (Lasch 1991, 14). Vénérer des valeurs dites traditionnelles et conservatrices ne cache aucunement l'inclination qu'a la droite pour le progrès. Il écrit effectivement dans *The Revolt of the Elites* :

Nostalgia is superficially loving in its re-creation of the past, but it evokes the past only to bury it alive. It shares with [the left] the belief in progress, to which it is only superficially opposed, an eagerness to proclaim the death of the past and to deny history's hold on the present (1995 242 – nous soulignons).

La nostalgie constitue le revers du progrès ; elle conçoit tout autant l'avancement technologique et économique illimité comme un mouvement qui est désirable et inévitable. De tels sentiments à l'égard de l'histoire ne font qu'obscurcir les liens entre le présent et le passé : ils empêchent non seulement une reconstruction véritable de l'histoire, mais de plus, anéantissent toute incidence que peut avoir le passé dans l'évaluation de nos perspectives politiques et culturelles (Lasch 1991, 14). De fait, la nostalgie rétrécit le débat en nous renvoyant qu'un reflet de l'argument progressiste, c'est-à-dire une conception unidimensionnelle de l'histoire dans laquelle un pessimisme mélancolique et un optimisme fataliste constituent les seuls points de référence. La seule critique progressiste qui émerge d'un tel contexte est une critique qui oppose la complexité des sociétés modernes à celle d'un « monde perdu », composé de communautés locales et unies. Une telle critique s'avère largement insuffisante pour Lasch.

Il affirme effectivement que la convergence des convictions parmi les idéologies dominantes des deux côtés du spectre suggère un épuisement de « their capacity either to explain

events or to inspire men and women to constructive action » (Lasch 1995, 21). L'ère moderne se trouve dans une impasse et nécessite une nouvelle perspective, une troisième voie « that cuts through this inconclusive debate, calls the dominant categories into question, and enables us to understand the difference between nostalgia and memory, optimism and hope » (Lasch 1995, 14).

Lasch trouva cette voie alternative au sein d'un mouvement et d'un peuple, dont il fit connaissance au début de sa carrière : le populisme (Hartman 2009, 509 ; Miller 2007, 366). Le populisme lui permit d'approfondir sa quête vers une culture beaucoup plus substantielle du point de vue humain et moral. En effet, la sensibilité populiste constitue une alternative intéressante à la société libérale, tel que conçue par la droite et la gauche, soit dépourvue de tout repère et simplement définie par « individual rights, contractual relations, and the primacy of justice » (Miller 2007, 367). Émergeant de la tradition républicaine, le populisme offre le contrepoids nécessaire pour déloger le monopole maintenu par les courants progressistes et socialistes, « with its native wariness of the lifestyle of the placeless, careerist, professional classes, and its deeply embedded consciousness of the abiding presence of the goodness at the center of the universe » (Miller 2001, 238 ; 2007, 366). Le populisme saisit l'importance de la communauté et de la tradition dans la formation de l'individualité. Selon Lasch, ce n'est qu'en étant « situated and constituted by tradition » que l'individu peut acquérir un « sense of self » : une idée qui échappe manifestement à la tradition libérale¹⁹ (Miller 2007, 367).

Ce dernier chapitre abordera donc certains des thèmes discutés dans *The True and Only Heaven*. En raison de la complexité et de la vaste portée des thèmes abordés dans cet ouvrage et, tenant compte de l'ampleur de ce travail, nous nous contenterons de présenter les thèmes qui, selon nous, reflètent l'un des objectifs principaux de Lasch : l'instauration d'une politique de limite. C'est en fonction d'une reconnaissance de limites que Lasch repense non seulement la nature de l'être humain, mais aussi celle de l'histoire. Ce « sense of limits » est manifesté sous

¹⁹ Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, Lasch ne différencie pas les diverses factions qui existent au sein du libéralisme, dans ce cas-ci entre les libéraux classiques, tels que Locke et les libéraux égalitaires (Rawls, Dorkin) ou communautaires (Tocqueville, Constant et Berlin) qui n'adoptent point la position que Lasch leur attribue.

plusieurs de ces conceptions idéologiques et politiques : la sensibilité populiste, l'espoir, la démocratie et la religion. Nous concluons avec des remarques sur la plausibilité de l'argument de Lasch.

LE POPULISME CONTRE LE PROGRÈS

Un ouvrage d'une envergure impressionnante, *True and Only Heaven* marque à la fois le départ définitif de Lasch de la droite politique et, en quelque sorte, la phase finale de sa critique de la culture contemporaine (Watts 1992, 115). Motivé par un désir de mieux saisir la pérennité et la prédominance de l'idéal progressiste, il entame des recherches historiques sur cette appréhension qui semblait habiter la gauche à l'égard de la masse populaire étatsunienne (Lasch 1991, 37).

Il se consacre ainsi à une étude exhaustive de penseurs, de mouvements politiques et de courants idéologiques divers, dans le but de rétablir une tradition de la pensée politique largement tombée en désuétude et, surtout pour critiquer l'idéal progressiste. En effet, Lasch se tourne vers le 18^e siècle, alors que le libéralisme moderne n'en est qu'à ses débuts, en quête de réponses à une anomalie qui le trouble : comment la foi dans l'idéal progressiste peut-elle perdurer, malgré des siècles de fléaux qui mettent en évidence ses lacunes (1991, 13) ? Issue du Siècle des Lumières, notamment par le procédé de réhabilitation des désirs d'Adam Smith, l'idéologie progressiste prône les bienfaits d'une expansion perpétuelle de l'économie et de la technologie, de l'accumulation de richesse et d'une redéfinition continue des conditions de vie. La conviction que l'avancement humain ne peut être contraint, et se veut presque inévitable, teint notre rapport au temps. Lasch soutient effectivement que l'idée progressiste repose sur une lecture erronée de l'histoire et conséquemment, de la nature humaine.

En guise d'exemple, Lasch note que le courant progressiste aurait ciblé le mouvement socialiste mené par la classe prolétaire et les dirigeants sociaux démocrates, comme étant la seule opposition qu'aurait suscité l'émergence du capitalisme industriel. Réfutant cette lecture, Lasch avance que ce serait plutôt le mouvement agraire, dirigé par les fermiers, les artisans et autres petits producteurs, en outre la classe populiste, qui aurait tenté de contrer les effets

ravageurs de l'industrialisation. En fait, le mouvement socialiste ferait également partie de l'idéologie progressiste. Tout comme le libéralisme, le passé est conçu comme étant une distraction pour les choses plus pressantes du présent (Beiner 1997, 141).

Cette omission à l'égard du mouvement agraire suppose une dévaluation flagrante du local et de la tradition. En effet, l'idéologie progressiste suppose que la maturation n'est atteinte que par un détachement des affections particulières et restreintes vers celles qui sont universelles et abstraites. Cette classe de petits propriétaires fut celle des réels porteurs de la vertu civique républicaine et donc la source première de cette opposition radicale (Scialabba 2009, 169). Une telle omission illustre la prétention qui persiste au sein de l'idéologie progressiste. Se croyant apte à motiver l'être humain à se sacrifier au nom d'une cause plus grande que soi, Lasch note qu'au contraire, l'idéologie progressiste affaiblit l'esprit de sacrifice :

Popular initiative [...] has been declining for some time – in part because the democratization of consumption is an insufficiently demanding ideal, which fails to call up the moral energy necessary to sustain popular movements in the face of adversity. The history of popular movements [...] shows that only an arduous, even tragic, understanding of life can justify the sacrifices imposed on those who seek to challenge the status quo (1991, 80).

Autrement dit, le changement émane d'un respect et d'une appréciation juste du passé ; ce n'est que par la mémoire que l'être humain peut puiser l'espoir nécessaire pour agir. Les mouvements populaires qu'ont connus les États-Unis, soit le mouvement démocratique du 18^e siècle et le mouvement anticapitaliste du 19^e siècle, ont tous été menés non pas par des gens dits éclairés ou libérés des contraintes communautaires et traditionnelles, mais par des gens dévoués à ces affections et croyances (Scialabba 2009 170).

Pour Lasch, ce constat révèle l'aspect mythique de l'idéal progressiste, tel que propagé par l'élite libérale. Le triomphe des Lumières, soit de l'aspiration perpétuelle de l'être humain et de sa libération absolue des contraintes traditionnelles, « has almost eradicated the capacity for ardor, devotion, and joyous action » (Lasch 1991, 294). La prémisse de base de la pensée progressiste, la présomption que l'accumulation de richesse prime sur tout et mène

conséquemment à une centralisation de la production et de l'administration, doit être rejetée (Scialabba 2009 170).

Le populisme du 18^e pose un regard critique et sceptique sur les idées d' « improvement » et d'abondance que suscite le progrès. Il tente principalement d'atténuer les élans progressistes de la culture dominante, que sont la division du travail, l'impulsion consommatrice et le matérialisme débridé. Lasch puise parmi les écrits et la pensée d'un vaste éventail de penseurs pour former cette coalition anti progrès : débutant par la justice agraire de Thomas Paine, William Cobbett et Orestes Brownson; au mouvement anticapitaliste du 19^e siècle; de la critique morale néo-calviniste de Ralph Waldo Emerson, Thomas Carlyle et Willam James ; au syndicalisme de Georges Sorel et de G. D. H. Cole, pour finalement culminer au sein de la discipline spirituelle contre le ressentiment tel que défendue par Reinhold Niehbur et Martin Luther King au milieu du 20^e siècle (Isaac 1992, 84). Malgré les divergences qui existent entre ces auteurs, Lasch décèle chez eux un idéal de la vie bonne, largement influencé par la tradition républicaine. Tous valorisent, d'une manière ou d'une autre, l'importance de la responsabilité individuelle, le dévouement au travail, la primauté du concret et d'un réalisme moral envers la nature humaine. Incarnant « the conscience of the lower middle class », ils visent à contrecarrer l'idéologie progressiste par la tradition, la morale psychologique universaliste par la morale du particularisme et, l'éthos de l'abondance par l'éthos du producteur. C'est sur cet éthos du producteur et de l'artisan que repose « the moral economy » : la vertu et l'égalité civique, la diffusion de la richesse et de la compétence, une morale qu'anéantissent la production de masse et la centralisation politique mise en œuvre par le progrès (Scialabba 2009, 180).

Cependant, Lasch précise que cette sensibilité se définit surtout par l'importance qu'elle accorde à la notion de limites. « It is their recognition of limits alone that justifies consideration of such a great variety of political movements and schools of thought as [being] in any sense part of a single tradition or sensibility », explique Lasch (1991 530). Elle est également caractérisée par ses réserves à l'égard du récit historique progressiste. L'idée que l'histoire, tout comme la science, constitue le cumul du déploiement des capacités humaines et que la civilisation moderne soit l'héritière des réalisations du passé, est contraire au sens commun, c'est-à-dire l'expérience de défaite qui compose tant l'expérience humaine (Lasch 1991, 530).

D'après Lasch, l'optimisme progressiste repose essentiellement sur une négation des limites naturelles imposées sur l'être humain, faisant ainsi évacuer l'aspect tragique qui conditionne la vie humaine. En effet, l'optimisme est impuissant face à l'adversité. Lasch note qu'une position plus « robuste » doit être rétablie : l'espoir.

L'ESPOIR VERSUS L'OPTIMISME

Dans *The True and Only Heaven*, Lasch s'attarde à préciser une distinction entre l'optimisme et l'espoir. Notons que Lasch conçoit ces deux notions comme étant des traits de caractère, des prédispositions temporelles, plutôt qu'une appréciation de l'évolution de l'histoire (Lasch 1991, 81). L'optimisme, position privilégiée par l'idéal progressiste est, selon Lasch, une position incongrue, inadéquate à la vraie condition de l'existence humaine. Fondé sur la prémisse que l'être humain est un être perfectible, le progressisme cherche à préserver l'humanité de toutes expériences d'échec, de perte ou d'adversité. Il met en œuvre une utopie dans laquelle l'humain est affranchi de toutes restrictions et obligations et, n'ayant comme unique tâche : la satisfaction de ses intérêts (Lasch 1991, 78). Le capitalisme, ayant suscité une amélioration générale des conditions de vie, apporte une aisance matérielle à l'individu qui vient affaiblir ses capacités de maîtrise de soi, d'altruisme et d'abnégation de soi. Ainsi, sauvegardé par le progressisme, l'humain échappe à toute notion de souffrance et de douleur, en outre à la tragédie qu'est l'existence humaine.

Citant Richard Niebuhr, Lasch affirme que, contrairement à ce qu'atteste l'idéal progressiste, la vie « is a critical affair ». Comme décrite dans le chapitre antérieur, la condition naturelle de l'humain est celle de l'aliénation ; nous sommes des êtres mortels et limités. Le progressisme tente d'adoucir cette réalité, de nous consoler en niant notre état fragmenté et dépendant. Elshtain rajoute « [it] offers comfort or a cure for the malign hand that fate has dealt us, including the sure and certain knowledge of our own deaths » (1999, 534). Cependant, notre mortalité n'est pas un fait qui peut être simplement surmonté par l'accumulation de biens ni encore par une position superficielle telle que l'optimisme. Lasch affirme en effet: « [w]e need to recover a more vigorous form of hope, which trusts life without denying its tragic character or attempting to explain away tragedy as 'cultural lag' [...] [This is a] disposition properly

described as hope, trust, or wonder, [one which] asserts the goodness of life in the face of its limits » (Lasch 1991, 530).

Lasch réclame ainsi l'espoir, issu de la tradition calviniste et augustinienne, en tant que position conforme pour faire face à la condition tragique de la vie. Contrairement à l'optimisme, l'espoir ne repose pas sur la croyance dans le progrès ; il requiert plutôt une croyance dans la justice : « a conviction that the wicked will suffer, that wrongs will be made right, that the underlying order of things is not flouted with impunity » (1991, 81). Ou encore, tel que le souligne le philosophe Václav Havel : « [h]ope [...] is not the conviction that things will turn out well, but the certainty that something makes sense, regardless of how it turns out » (Havel 1991 cité dans Lasch Deneen 2005 244). Alors que l'optimisme émerge d'une foi dans les facultés humaines et s'inscrit dans la tangibilité de ce bas monde, l'espoir repose plutôt sur une foi dans une existence transcendantale, soit d'une source externe au monde (Deneen 2005, 244).

L'espoir est un sentiment qui amène l'humain à composer avec ses insuffisances, et ses faiblesses et, à faire montre de modestie. Patrick Deneen souligne effectivement que l'espoir a une relation étroite avec l'humilité. Citant le penseur thomiste Joseph Pieper, il affirme que deux vertus sous-tendent l'espoir : la magnanimité et l'humilité. La magnanimité joint l'espoir puisque c'est par elle que l'humain est porté à accomplir de grands actes. Cependant, sans l'espoir, la magnanimité « tends to overconfidence, leads one both to attempt too much and crave more than human infirmity justifies » (Deneen 2005, 244). Alors que l'humilité vient agir en tant que « protective barrier and restraining wall » à cette pulsion (Pieper 1986 cité dans Deneen 2005, 244). Pour Pieper, l'humilité se joint naturellement à la magnanimité de l'espoir, puisque le but premier de l'espoir est de révéler les limites fondamentales de l'humanité (Deneen 2005, 244). « Hope motivates, if humility moderates » (Deneen 2005 244).

L'espoir nous porte à croire à la possibilité d'améliorer notre sort, sans toutefois tomber dans la certitude que tout effort mène inévitable à un succès assuré et immédiat. Il apaise nos frustrations, modère notre impatience et notre insistance à ce que toute injustice soit rendue dans l'immédiat, sans que nous ne tombions dans le désespoir. En outre, l'espoir constitue la

prédisposition nécessaire pour faire face aux drames de la vie. Lasch explique effectivement que l'espoir permet l'atteinte de « spiritual discipline against resentment » :

Hope is the rejection of envy and resentment and all that invites them. It's not difficult to see why those would always seem to be compelling moral postures, because we live in a world that doesn't seem arranged for human convenience. It's a world in which human happiness is not the overriding goal, and our plans go awry, and there are terrible limitations on what we can know and understand and control. And in any case our lives are very short. The fact of death is always there, haunting our imagination. All of which seems to justify a renunciation of any belief in the possibility that the world, in spite of these facts, is good, just, beautiful. None of this, of course, implies that this is the best of all possible worlds or the struggle against injustice ought to be suspended on the grounds that whatever is, is right (Lasch cité dans Elshtain 1995, 161).

Ainsi, l'espoir rompt avec la complaisance progressiste. Le monde n'a pas été créé pour combler les besoins humains. Le bonheur humain ne constitue pas le but ultime de celui-ci. L'espoir permet d'accepter cette réalité, de reconnaître avec sobriété l'impuissance qui marque l'humain. Tom Hoffman souligne que la critique populiste de Lasch présente une certaine mise en garde « against any complacency concerning the connection between attempts at mastery and the achievement of human happiness. This kind of complacency, according to Lasch, is a damaging – if pervasive – form of modern arrogance » (Hoffman 1999, 107). Hoffman identifie cette confiance « in humankind's ability to know and control [its] environment and destiny » à l'humanisme libéral qui prédomine ces temps-ci (Kate Soper 1986 cité dans Hoffman 1999, 101). L'éthique populiste de Lasch repose ainsi sur une vision anti-humaniste (1999, 101). Comme le note Hoffman, l'atteinte du bonheur humain se veut beaucoup plus périlleuse et complexe que ne le prétend l'argument libéral ; ce n'est pas par des valeurs humanistes que l'humain s'accomplit pleinement. La liberté se doit d'être un moyen et non une fin en soi. Le bonheur, selon Lasch, n'est pas un droit. Il doit être articulé, non pas en fonction de la volonté humaine, mais par des contraintes qui s'imposent à ce dernier.

DÉMOCRATIE

D'après Lasch, le libéralisme met en péril la survie de la démocratie au sein des sociétés modernes. En effet, il favorise l'avancement technologique et l'émancipation de la personne au détriment des vertus démocratiques autrefois inculquées dans les communautés locales et agraires, telles que la modération, le sentiment de limites et, surtout, une reconnaissance à l'égard de l'inévitabilité de la tragédie dans la vie humaine (Deneen 2004, 2). Captivé par la notion de liberté, comprise comme étant la possibilité de choisir parmi un éventail d'options, l'individu contemporain s'évade vers un mode de vie axé sur la confiance et l'obligation mutuelle. En outre, l'idéal progressiste, assimilant la démocratie, d'une part à un individualisme radical et, d'autre part, à une interdépendance sur autrui, véhicule une vision à la fois étendue et réduite de la vie humaine (Deneen 2, 2004). Il incite à adopter une forme d'existence dépouillée de limites et de contraintes, une existence qui, par définition, requiert toutefois une appréhension de celles-ci. Plutôt que d'assumer sa véritable condition, l'individu contemporain « [has been] living with a lonely recklessness that both denied and defied their nature as humans and the habitat upon which all – rich and poor – [relied on] » (Miller 2007, 369).

En établissant la démocratie d'une part à un individualisme radical et d'autre part à une dépendance envers autrui, le libéralisme altère la définition de la démocratie. Une telle vision a pour effet de réduire et d'élargir parallèlement l'horizon humain, engendrant conséquemment des individus réticents à adhérer à une forme de communauté civique. Lasch explique effectivement que:

[the] prevailing notions of individual entitlement to the fruits of one's own superior labor meant that one owed no duty or obligation to those who hadn't succeeded. Moral and civic equality had been effectively replaced by 'equality of opportunity' a form of equality that resulted in radical forms of material inequality and that had given rise to a new 'aristocracy of talent'. (1995, 3).

Pour Lasch, ces développements minent la vraie définition de la démocratie : un système qui prédispose l'individu à l'acceptation de sa condition humaine. Le système politique et culturel actuel incite à l'aspiration, à la transcendance de toutes contraintes. Ce désir est illusoire et

démontre notre incapacité à accepter notre condition véritable (Elshtain 1999, 537). Elshtain précise effectivement qu'avec le triomphe de la raison, l'instinct humain est rejeté. Les fausses idoles du passé et de la tradition sont délaissées pour assurer l'achèvement de la téléologie progressiste. Le civisme est ainsi substitué à l'individualisme, l'éthique morale supplantée par l'éthique d'affluence et les obligations civiques sont délaissées pour les libertés individuelles (Lasch 1995, 3). « When we speak of democracy today, we refer, more often than not, to the democratization of 'self-esteem' », affirme-t-il (Lasch 1995, 6).

Cette vision de la démocratie est largement portée par l'élite moderne, soit les intellectuels, les experts et les professionnels. Se disant garante de celle-ci, au nom de l'autonomie personnelle, la mobilité sociale, la méritocratie et le cosmopolitisme, l'élite procède surtout à une désunion entre elle et la masse. Elle promeut la « foi démocratique », c'est-à-dire la conviction que chacun est apte à prendre en charge sa vie et peut assumer l'entièreté de la responsabilité de ses choix et ainsi vaincre les limites qui lui sont imposées, un idéal que l'individu moins favorisé ne peut aucunement atteindre. L'élite explique ainsi sa position enviable par un surcroît d'effort qu'elle aurait exercé, tandis que la position des moins nantis est due à des circonstances sociales hors de leur contrôle. Un paternalisme s'engendre aussi, où la classe défavorisée est contrainte de dépendre de l'élite, à avoir recours à ses services. L'élite trahit le vrai sens de la démocratie, en délaissant la classe défavorisée, ici perdante sur le plan de la compétence démocratique. Le libéralisme mène uniquement à la libération de ceux détenant les compétences nécessaires pour assurer leur bien-être. Il condamne tout lien ou association qui n'est pas à la base volontaire, tel que le patriotisme, qui permettrait une entraide entre individus. Au sein d'une telle vision, la démocratie ne désigne plus le système d'autogestion fondé sur une conception commune de compétence que défend la vision populiste. Pour Lasch, la démocratie ne dépend pas des habiletés individuelles, mais de la force de l'indépendance psychique qui émane d'un espace d'échanges, des politiques populistes et d'une économie locale (Deneen 2004, 5). L'économie populiste étant habituellement locale, elle crée un contexte à caractère civique où l'individu acquiert une autonomie, tout en tenant compte des liens qui existent entre lui et autrui. En effet, ce n'est qu'en reconnaissant ces espaces intermédiaires, « a world in-between self-concealment and self-revelation » que l'individu peut agir dans le monde sans être consommé par celui-ci (Elshtain 1999, 538). Comme l'affirme

Lasch, ce sont ces « [s]elf-governing communities, not individuals, [that] are the basic units of democratic society » (Lasch 1996, 6).

On perçoit bien l'influence aristotélicienne dans les propos de Lasch, tel que l'explique Deneen: « [u]nderlying [his] conception of a local, dialogic, egalitarian democracy of independent yet engaged citizens is an anthropology not altogether different from Aristotle's: human beings are by nature 'political animals' who achieve full faculties of judgment and civic virtue by means of participation in ruling and being ruled » (Deneen 2005, 6). De tels espaces donnent une tangibilité et une visibilité aux échanges humains, qui s'opposent aux transactions abstraites de la société moderne. L'entraide, et non l'interdépendance, se trouve au cœur de la démocratie.

La démocratie doit donc être pensée en fonction de la nature humaine, c'est-à-dire reposer sur la faillibilité et la finitude qui détermine celle-ci. Elle doit être propice à la production d'individus complets, quoiqu'imparfaits. C'est en effet de ces qualités, de ce fardeau partagé de tous, que découle l'égalité entre individus.

La valorisation du pouvoir individuel et matériel de la part de la modernité anéantit les conditions nécessaires à la préservation de tels espaces et conséquemment, à l'inculcation des facultés humaines vitales à la démocratie que sont l'action, l'égalité et le jugement. Les limitations imposées sur l'humain sont incontournables ; elles constituent notre « giveness » : « [o]ne cannot escape one's condition as a created being » (Deneen 2005 15).

En bref, Lasch condamne le libéralisme d'assouplir le cadre démocratique, nécessaire à la création d'individus autonomes, mais dépendants les uns des autres. En véhiculant des promesses progressistes de croissance économique et environnementale, il rompt le lien entre la démocratie et le sentiment de limites. Il donne aussi une prééminence à la technique et l'expertise, au détriment de la vertu morale et civique. Lasch veut ainsi renverser la donne politique et restaurer une vision de la démocratie axée sur une définition plus ardue et morale de l'excellence humaine, une qui nécessite obligatoirement un cadre spirituel.

RELIGION ET SÉCULARISATION

Fière de son émancipation intellectuelle, la modernité fait peu d'efforts pour masquer le vide spirituel qui l'habite. La situation critique de la spiritualité, le relativisme moral et le scepticisme à l'égard de la question religieuse sont, pour certains, uniques à la modernité (Lasch 1995 240). La sécularisation de la sphère publique a évidemment contribué à l'évacuation du religieux. L'élite, se disant vouée à une culture critique, conçoit la religion comme étant contraire à ses engagements et a une position indifférente et hostile à l'égard de la religion. Lasch note toutefois que son scepticisme repose sur une caricature du fondamentalisme religieux, en tant que mouvement religieux réactionnaire, incliné à renverser les mesures progressistes réalisées jusqu'à ce jour (1995, 215).

Pour l'élite, il est impensable de s'adonner à des pratiques dites passéistes, ou encore de trouver un quelconque refuge au sein de systèmes de croyances pré-modernes. En effet, Lasch note que des auteurs, tels que Freud et Marx, qui rejetèrent explicitement l'idée de la religion comme source de consolation pour l'humain, conçurent : « [r]eligious belief [is] a relic of humanity's childhood, when men and women naïvely projected their hopes and fears into the heavens » (1995 216). Freud considéra la religion comme étant une forme de névrose infantile, voire une incapacité à faire face à la dure réalité de l'existence humaine, tel que dévoilée par la désillusion. La foi religieuse est assimilée à la superstition, dérivée d'une fausse sécurité émotionnelle et dotée d'une rhétorique insipide. En outre, un retour du religieux équivaut pour ces auteurs à un retour à une certaine innocence infantile. Lasch note que de tels arguments contre la religion présentent une imagerie qui lie l'histoire de la culture au cycle biologique de la vie, soit d'une croissance de l'enfance à la maturité animée par l'acquisition de la raison critique. Cette analogie est, selon Lasch, une tactique mise en œuvre par l'élite pour condamner toute forme de conservatisme culturel et de respect envers la tradition à une simple expression de résistance au développement émotionnel et intellectuel qui se veut naturel (Lasch 1995, 237). « By outgrowing tradition, the fully modern individual gained a wider perspective but unavoidably cut himself off from his more conservative folks » affirme-t-il (Lasch 1995, 237). Un tel procédé « betrays a predisposition to read history either as a tragedy of lost illusions or as the progress of critical reason » (Lasch 1995, 240). La prétention que la civilisation moderne

atteint un summum, un certain point de non-retour, et met en exergue une vision nostalgique d'une simplicité qui a existé à une certaine époque (Lasch 1995, 241). Encore, nous voyons la relation qui persiste entre le progrès et la nostalgie, qui peinent tous deux à voir que le passé hante toujours le présent (Lasch 1995, 243).

Ainsi, l'enseignement moral que fournit la religion est interprété à tort comme étant un simple commandement, amenant un confort émotionnel et intellectuel à ses adhérents et ne laissant aucune place à l'ambiguïté et au doute. Lasch, au contraire, précise que la croyance religieuse « is not to be understood as source of complacent self-righteousness or easygoing comfort and security, but rather as source of profound challenge » (1995, 16). La caricature progressiste de la religion « misses the religious challenge to complacency » qui constitue le fondement de la foi. Bien au-delà de décourager le doute, le religieux incite aussi à concevoir la disjonction entre la profession verbale et la pratique de celle-ci, soit en précisant que l'observation des rituels prescrits est insuffisante pour assurer le salut et en encourageant les croyants à remettre fréquemment en question leur vocation. La religion intensifie les sentiments d'angoisse et de doute, bien plus qu'elle ne les apaise. Lasch va jusqu'à affirmer que « belief is a burden ». En fait, la vraie essence de la religion est « [t]he spiritual discipline against self-righteousness » (Lasch 1995, 16).

Une société laïque est incapable de saisir la pertinence d'une telle discipline²⁰. En fait, elle se consacre plutôt à une conception de la spiritualité axée sur l'estime de soi, en plus de fournir une tranquillité d'esprit. La spiritualité qu'offre la thérapie a notamment pour objet de purger les sentiments, au risque de troubler l'individu (Lasch 1995, 16). D'après Lasch, la sensibilité critique aurait succédé à la religion comme doctrine commune de la modernité et chercherait à soulever ce fardeau moral, soit à déresponsabiliser d'une certaine manière l'individu. « [I]nstead of seeking his own personal salvation and security » l'individu est encouragé à délaisser l'éthique de « self-help » et de dépendre entièrement de la société,

²⁰ Pour Lasch, la religion ne peut être adoptée pour répondre à des fins sociales. Il affirme « it is impossible to revive religious belief because it serves a useful social purpose. Faith issues from the heart; it cannot be summoned up on demand ». La discipline, dont il est question ici, est une discipline exercée surtout de manière individuelle pour contrer à une certaine piété ostentatoire, souvent associée à la pratique religieuse.

« [hence] absolv[ing] the individual from guilt » (Lawrence Frank 1937 cité dans Lasch 1995 216). La préoccupation pour le soi et l'estime de soi au détriment de la volonté généralisée de la société moderne a pour conséquence de provoquer l'abandon des « the standards of personal conduct – civility, industry, self-restraint – that were considered indispensable to democracy » (1995, 215).

La vision sociothéologique mise de l'avant par Lasch cherche donc à remédier à cette carence spirituelle qui, selon lui, constitue l'une des sources de la déchéance morale prégnante dans les sociétés modernes. S'appuyant sur l'interprétation du théologien américain Jonathan Edwards, Lasch articule une vision théologique qui comprend l'interaction entre la croyance et le doute, entre la foi et l'angoisse, entre l'affirmation et la renonciation. Dans un premier temps, la présomption que la religion offre un ensemble de réponses formelles et compréhensives aux questions éthiques doit être fondamentalement remise en question. Comme démontré ci-haut, la religion ne cherche ni à esquiver le doute ni à préserver l'humain du désespoir existentiel (Lasch 1995, 243). En fait, c'est du désespoir qu'émane la foi véritable et profonde. Lasch affirme alors qu'il aborde les notions de « once-born » et « twice-born » de James :

Black despair and alienation – which have their origin not in perceptions exclusively modern but in the bitterness always felt toward a God who allows evil and suffering and evil to flourish – often become the prelude to conversion. An awareness of 'radical evil' underlies the spiritual intoxication that finally comes with 'yielding' and 'self-surrender' (1995, 244 – nous soulignons).

L'expérience du « twice-born », durant laquelle la foi a été ébranlée face à l'adversité, est certes beaucoup plus troublée, mais demeure plus ferme que celle du « once born ». Ignorant toujours la présence du mal, le « once-born » n'est pas apte à affronter l'adversité. Sa foi « offers sustenance only so long as it does not encounter 'poisonous humiliations' » (Lasch 1995, 243). Une fois confronté à ces humiliations, il nécessite une forme de foi plus robuste, une qui peut reconnaître que « life and its negation are beaten up inextricably together » et que tout bonheur naturel « thus seems infected with a contradiction » (James cité dans Lasch 1995 240). Il acquiert, en outre, une compréhension que ses triomphes et ses plaisirs sont perpétuellement remis en question, par le spectre de la mort qui plane perpétuellement sur lui. La foi religieuse

mène ainsi à affirmer la bonté qui persiste à se trouver en présence de la souffrance et du mal (Deneen 2005, 10).

Lasch précise que ces deux types d'individus désignent deux tempéraments différents, et non deux époques. Le monde moderne ne détient pas le monopole de la peur et de la mort, ni encore de l'aliénation de Dieu. La rébellion contre Dieu est une réaction naturelle à la découverte de notre condition comme être créé. « Men found it galling to be reminded of their dependence on a higher power », surtout lorsque ce dernier s'exerce indépendamment de notre volonté. En effet, Lasch rejette la figure de Dieu comme père bienveillant dont la volonté coïncide à celle de l'être humain. Cette idée fait valoir que la religion donne à l'humain l'illusion qu'il est l'objet de la bonté et de l'amour infini de Dieu.

Une telle interprétation de la religion démontre l'humanisme qui sous-tend l'idéal progressiste. En effet, l'humanité ne se trouve pas au cœur de la création divine. L'être humain est délogé comme être suprême de la terre et se voit plutôt contraint de reconnaître sa nature faible et dépendante. Selon Lasch, c'est cette vision que la forme radicale de la religion tente de contrer. Lasch différencie, en se référant à Jonathan Edwards, entre « grateful good will » – la source du sentiment religieux, et la gratitude ressentie lorsqu'on se sait aimé et apprécié, en d'autres mots, une gratitude ressentie envers un créateur qui tient à cœur notre intérêt (1995, 245). La vraie vertu, pour Edwards, ne repose aucunement sur ce sentiment de gratitude, mais plutôt sur un sentiment qui relève plutôt du contentement, du constat de se savoir création d'un Être suprême. L'humain se doit donc de concevoir « a grateful good will », en reconnaissance de la grandeur de Dieu: « [H]e is absolutely perfect, and infinitely wise, and the fountain of all wisdom [and it is therefore] meet [...] that he should make himself his end, and that he should make nothing but his own wisdom his rule in pursuing that end, without asking leave or counsel of any » (Edwards cité dans Lasch 1995, 245).

L'incapacité de l'individu moderne à se plier à une telle vision de la religion, voire à un Dieu décrit comme étant « the be-all and end-all of creation », manifeste son déni à l'égard de sa condition en tant qu'être faible et dépendant (Lasch 1995, 246). Il ne sait comment accepter le paradoxe central qui existe au sein de la foi religieuse : « the secret of happiness lies in

renouncing the right to be happy » (Lasch 1995, 246). Lasch avance que l'humanité se doit de se résigner à accepter sa contingence et d'abandonner la conviction qu'elle a obligatoirement droit au bonheur, pour atteindre une forme authentique de ce dernier (Lasch 1995, 246). Il conclut que ce qui caractérise véritablement l'époque moderne n'est pas cette transformation progressive de l'enfance à la maturité, tel qu'affirme Freud, mais la rébellion humaine contre sa dépendance :

If the whole world now seems to be going through a dark night of the soul, it is because the normal rebellion against dependence appears to be sanctioned by our scientific control over nature, the same progress of science that has allegedly destroyed religious superstition (Lasch 1995, 246).

Alors que la science déclare nous avoir sortis de l'illusion, celle-ci persiste, plus tenace que jamais : l'illusion que nous seuls sommes maîtres de nous-mêmes. L'état déplorable de la culture et de la morale pointe vers l'éventuelle nullité du soi-disant contrôle humain.

CONSERVATEUR MALGRÉ LUI

« The populist tradition offers no panacea for all the ills that afflict the modern world » admet Lasch en conclusion de *The True and Only Heaven*, « [i]t ask the right questions, but does not provide a ready-made set of answers » (1991, 532 – nous soulignons). Une sensibilité qui émane essentiellement du doute et de la défiance, le populisme permet précisément à Lasch d'entamer une vaste remise en cause des idéologies et valeurs prédominantes de l'époque moderne (Hoffman 1999, 110). L'idéal progressiste et tout ce qui le sous-tend – son optimisme illusoire, son individualisme exacerbé, son humanisme, sa fixation sur l'efficacité, l'abondance et la centralisation du pouvoir – réfute catégoriquement la condition humaine tel que le définit Lasch. Sa prétention d'avoir libéré l'être humain de sa condition de dépendance à l'autre, à la terre et au divin, est pour Lasch, l'un des plus grands fléaux de la modernité (Miller 2007, 369). L'individu contemporain, ne pouvant se résoudre à croire à sa nature dépendante, préfère se réfugier dans la science et les doctrines séculaires qui lui offrent un semblant d'autonomie : « the illusion of mastery ». La perpétuation de cette illusion se fait toutefois au détriment de l'atteinte d'une identité authentique et à l'accomplissement de fins morales (Miller 2007, 369).

L'idéal progressiste problématise ainsi l'expérience concrète de l'existence humaine en dévalorisant les obligations civiques et les liens de solidarité primitive, nécessaires à la survie de la démocratie. Animé par la conviction qu'un avancement personnel, économique et technologique incessant ne peut qu'être favorable, les adhérents du progrès conçoivent de telles contraintes comme étant des reliques d'un passé que nous avons longuement dépassé. Le regard méprisant (ou nostalgique pour certains) que posent les progressistes sur le passé signale la lecture erronée de l'histoire et conséquemment, de la nature humaine.

Par le biais d'une relecture historique, qui se veut conforme à la véritable condition de l'être humain, Lasch s'adonne à un correctif idéologique de la société contemporaine. En démystifiant l'idéal progressiste, Lasch tente la reconstruction de la société américaine vers le populisme. C'est au sein des vestiges de cette tradition qu'il trouve les assises nécessaires à l'édification d'une nouvelle culture axée sur les vraies valeurs de la démocratie. Centrée principalement sur les notions théologiques d'espoir et de limite, la sensibilité populiste appelle à la fois à la modestie et à la bravoure. La vision religieuse de Lasch nous incite à sortir de notre torpeur et à être plus attentif à la souffrance et l'aliénation à laquelle nous sommes confrontés. En outre, la religion contrecarre l'arrogance progressiste en prônant une certaine soumission à une existence plus grande que soi et à une vaillance face à la dure réalité qui est la nôtre au quotidien. L'accord entre limites et espoir constitue le cadre moral nécessaire pour faire face à la fragilité et la petitesse de notre existence.

À la suite de cette relecture, on ne peut nier ni l'ingénuité ni la pertinence de l'argument de Lasch. Nous sommes bel et bien entrés dans une ère où une politique des limites se doit d'être imposée. L'ampleur de la crise environnementale, l'accroissement des inégalités sociales et l'état fébrile de l'économie sont quelques indicateurs de la défaillance de la logique libérale de l'expansion économique et technologique continue. Il est indéniable que le dévouement à l'idéal progressiste se soit révélé la source de répercussions désastreuses, mais on ne peut simplement pas faire fi de sa réalité. Jeffrey Isaac note que Lasch « indiscriminately refuses the possibility ... of progress itself » (1992, 86). L'amalgame que semble faire Lasch entre les multiples sens que prend le terme, porte à croire que ce dernier s'oppose radicalement à toute notion d'avancement, voire d'amélioration de la condition humaine. Roger Kimball souligne effectivement : « [t]he

callously blind optimism of Dr. Pangloss is very different from the utopianism of a Marxist revolutionary marching under the banner of ‘necessary’ progress, which in turn is very different from a simple faith in the future » (1991). La politique de limites que Lasch souhaite mettre en œuvre semble, à un certain moment, suggérer un arrêt de toute éventuelle évolution ; une action qui, ne peut évidemment pas être ni entamée ni encore renversée. Tout au long de sa carrière, Lasch répéta à maintes reprises qu’il ne prôna point un retour à des pratiques désuètes, toutefois on ne peut s’empêcher de douter de la vraisemblance de ses idées populistes. La stagnation qui sous-tend sa vision est incompatible à une époque comme la nôtre, où l’innovation constitue une force motrice de la société.

C’est ici que réside, selon nous, l’une des failles de l’argument de Lasch : la rigidité de sa politique des limites. La notion de limite forme effectivement la trame de l’ouvrage de Lasch, voire l’intégralité de sa pensée. Elle y est présentée de diverses manières, cependant, nous nous contenterons d’analyser son expression religieuse, en tant que cadre moral imposé à l’être humain. Avant d’entamer cette discussion sur le sens religieux de la politique des limites, nous chercherons à mieux comprendre la position adoptée par Lasch vis-à-vis de l’idéal du progrès.

Le mépris que manifeste Lasch à l’égard de l’idéal progressiste et du projet de la modernité dénote un certain conservatisme de sa part. Michael Oakeshott offre une définition intéressante du conservatisme, en tant que disposition, c’est-à-dire, en tant que préférence envers « certain kinds of conduct and certain conditions of human circumstances to others » (1962, 169). La disposition conservatrice préconise ce qui *est* au détriment de ce qui fut ou ce qui sera. Il précise qu’une certaine appréciation du présent comme don, ou héritage du passé est perceptible, mais que celle-ci ne constitue pas une idéalisation du passé. Ce qui est estimé c’est le présent, c’est-à-dire ce qui est familier. Oakeshott explique qu’être conservateur:

is to prefer the familiar to the unknown, to prefer the tried to the untried, fact to mystery, the actual to the possible, the limited to the unbounded, the near to the distant, the sufficient to the superabundant, the convenient to the perfect, present laughter to utopian bliss. Familiar relationships and loyalties will be preferred to the allure of more profitable attachments [...] (Oakeshott 1962, 169).

Quoiqu'Oakeshott tire sa définition du conservatisme en fonction de la relation qu'entretient le conservateur avec le changement, elle met en valeur certains éléments de la pensée de Lasch qui suppose, selon nous, un certain conservatisme.

On perçoit chez Lasch une préférence pour le présent, notamment dans son souci d'articuler une conception de la vie bonne ancrée dans l'« ici et le maintenant » (Hoffman 2008, 111). Comme décrit plus haut, le conservateur présente une aversion pour ce qui est illimité, éloigné et abondant. La disposition conservatrice fait ainsi appel à une certaine retenue, à une modestie que manifeste Lasch tout au long de ses ouvrages, à travers sa politique des limites. Oakeshott poursuit en spécifiant que le conservatisme préconise une attitude particulière à l'égard du changement. Pour le conservateur, le changement est toujours symbole de dépravation et de nuisance, menaçant l'identité humaine et celle de la communauté, des liens qui lui sont chers et nécessaires à la continuité historique. Précisons que Lasch ne s'oppose pas systématiquement au changement ; en fait, celle-ci anime sa pensée. Ce que souligne surtout la disposition conservatrice d'Oakeshott, c'est le souci constant de rétablir une notion de limites et d'instaurer des repères pour l'être humain qui habite la pensée de Lasch. L'abondance, l'indéfini et le désordre qui caractérisent les temps modernes le troublent énormément. Les sociétés contemporaines sont, pour lui, dénuées de sens, de cadre et d'exaltation. C'est cette désinvolture, manifeste à l'époque moderne, qui motive Lasch à rétablir un certain ordre dans ce chaos, un ordre qui se doit d'assurer la conservation de la culture et du politique.

Pour Lasch, le rétablissement d'un tel ordre nécessite une remise en cause fondamentale. En effet, la démarche de Lasch sous-tend un désir de renouveau, un élan d'espoir, en autres mots un changement radical. Toutefois, cette transformation s'inscrit au sein de la tradition et dénote donc une teneur conservatrice. Russell Kirk affirme que:

[t]he conservative is concerned, first of all, with the regeneration of the spirit and character – with the perennial problem of the inner order of the soul, the restoration of the ethical understanding, and the religious sanction upon which any life worth living is founded. This is conservatism at its highest. (2001, 472)

De fait, Lasch tente de remédier à un vide moral en préconisant une vision du religieux très austère. Il avance que la religion n'est aucunement source de consolation ni de salut, mais une appréciation de notre état en tant qu'être essentiellement déchu. La religion ne constitue point un havre de paix, mais un sanctuaire où nous sommes confrontés à la souffrance et à l'agonie de l'existence humaine. Citant Martin Luther King, Lasch souligne la droiture qui émane « of a world full of unmerited hardship » : « [l]ife is not a euphoria of unalloyed comfort and untroubled ease [...] To be a Christian one must take up his cross » (Lasch 1991, 393). La vie est ainsi un fardeau qui nécessite discipline et endurance. Par cette vision, Lasch articule une éthique morale qui échappe entièrement à l'humanisme individualiste moderne (Hoffman 2008, 110). Isaac détecte dans l'interprétation religieuse de Lasch deux idées distinctes. La première affirme que l'humain est limité et mortel et surtout, « that we can never have unalloyed faith in our aspirations or projects » (Isaac 1992, 94). La seconde affirme que l'adversité est non seulement inévitable, mais juste et, qu'elle est issue d'un ordre cosmique, et mystérieux, auquel nous devons nous soumettre (Isaac 1992, 94). Lasch confond ainsi *immanent* et *immanence*, prônant à la fois la finitude de l'être humain et sa soumission à une entité transcendante, garante de son destin. Isaac note que cette soumission est une forme d'aversion aux « forms of inquiry or practice that might explode the horizons of our settled ways of living, our soulful havens » (Isaac 1992, 94-95). En effet, en cherchant à sortir l'individu moderne de son confort apathique, Lasch impose une conception des limites qui s'avère non seulement peu compatible avec le contexte contemporain, mais qui est aussi excessivement contraignante. Isaac poursuit sa critique en expliquant que la particularité de la modernité est justement « that we can no longer rely upon an overarching cosmology to ground our political culture and provide us with a 'morally elevating' conception of the good life » (Isaac 1992, 94). En effet, la pluralité des cadres de la moralité, des « engagements éthiques », empêche la mise en place d'un cadre universel. Plus encore, les exigences requises pour supporter un tel système moral, risque d'être « as alien and disconcerting to prevailing contemporary tastes as the rejection of moral pluralism » (Hoffman 2008, 109). Certes, l'argument d'Isaac frôle le relativisme moral que Lasch cherche précisément à contrecarrer, mais il indique une omission de la part Lasch, soit la conception d'autres pratiques ou modes de vie qui guideraient l'être humain vers un idéal de la vie bonne conformément au contexte contemporain (Hoffman 2008, 111).

Il ne fait aucun doute que la vision religieuse que défend Lasch est assez déroutante. Elle suscite chez les libéraux, comme Isaac, un certain malaise qui peut aller jusqu'à bafouer la pertinence de l'argument de Lasch. Richard Rorty, par exemple, écrit:

[p]eople start writing books about spiritual plight only when they have pretty much given up on politics – when they can no longer figure out what concrete measures might help. Then they say that only moral regeneration, or a return to religion, or a revolution in philosophy can do any good » (Rorty cité dans Beiner 1997, 149).

Bien au contraire, les propos que tient Lasch sur la dépravation morale et spirituelle de l'époque contemporaine, ne constituent aucunement une évasion du politique, mais comme l'affirme Beiner, « an attempt to come to terms with how political sentiments ebbs and flows in a real-life society » (1997, 149). En fait, c'est par ce cadre moral spirituel que Lasch tente de mieux saisir les tendances idéologiques droites gauches qui dominent le débat politique (Miller 2010, 334). Ayant rédigé ses derniers ouvrages à un moment où la droite étatsunienne connaissait un regain de popularité, Lasch chercha à mieux comprendre les angoisses et les préoccupations de ceux qui nourrissent ce mouvement. Pendant que la gauche s'obstina à renier l'existence d'une crise morale et discrédita les angoisses de la classe moyenne, la droite s'empara du pouvoir, en s'engageant à rétablir l'ordre moral au sein de la société et à mettre fin à l'hédonisme libérale (Lasch 1991, 22). Se portant à la défense des valeurs traditionnelles, du patriotisme et de la démocratie, le conservatisme de la droite se dit être au service de l'Américain moyen et de ses aspirations (Lasch 1986, 23). Ce conservatisme s'avéra toutefois, pour Lasch, insuffisant et superficiel:

[c]onservatism appeals to a pervasive and legitimate desire in contemporary society for order, continuity, responsibility, and discipline; but it contains nothing with which to satisfy these desires. It pays lip service to 'traditional values', but the policies with which it is associated promise more change, more innovation, more growth, more technology [...] (Lasch 1986, 27).

Malgré sa prétention d'être à la défense du peuple, la droite conservatrice est surtout à la défense du marché et du progrès. « Ritual deference to 'traditional values' cannot hide the right's

commitment to progress » ; tout comme la gauche, elle préconise l'expansion continue et illimitée (Lasch 1991, 22).

La prémisse de l'argument de Lasch repose principalement sur une mise en cause des délimitations idéologiques du débat politique, soit de ce conservatisme de droite, favorable au marché et du libéralisme de gauche, favorable à l'État (Beiner 1997, 148). Lasch cherche une troisième voie, un juste milieu entre le marché et l'État, qui préconise un esprit civique et moral. C'est au sein du populisme que Lasch articule cette voie alternative. Fondé sur une philosophie des limites, le populisme permet de contrer aux élans du progressisme. D'après Lasch, il constitue le socle idéal à la reconstitution d'une culture et d'une politique véritablement démocratiques. Issu de la sensibilité de la petite-bourgeoisie, cette fraction de la population américaine souvent négligée et délaissée, le populisme permet de remédier à la carence morale et spirituelle, nécessaire au renouveau que désire provoquer Lasch.

En épousant cette sensibilité, l'hétérodoxie de Lasch est davantage mise en évidence. Beiner note que « [t]he political ambiguity of Lasch's preferred term 'populism' (for of course there are populisms both of the left and of the right) underscores the political paradox that is at the core of Lasch's left-wing conservatism » (1997, 148). Beiner convient que l'argument de Lasch possède certaines similarités avec le conservatisme anti-égalitaire, comme le dévoilent ses critiques sur l'État de providence et les impulsions paternalistes de la démocratie sociale. Ceci ne devrait toutefois pas estomper les tendances gauchistes de Lasch. La position de ce dernier ne peut être aussi facilement insérée dans le spectre politique standard ; elle s'avère beaucoup plus ambiguë que cela. D'après Beiner, Lasch cherche à instaurer au sein de la gauche un idéal social beaucoup plus exigeant que ne l'est actuellement le libéralisme, ou encore sa conception de l'État comme simple outil, « a dispenser to passive recipients of social-democratic entitlements » (Beiner 1997, 145). La défense que fait Lasch des valeurs populistes, telles que la vertu civique et l'éthique protestante religieuse, n'est pas tant poussée par un désir de conservation, mais plutôt par un désir de changement, de rompre avec les délimitations politiques actuelles.

Combinant les angoisses des conservateurs d'une dépravation du cadre moral et culturel et de la vie sociale avec un radicalisme politique à l'égard des inégalités, typiquement gauchistes, Lasch fait ainsi fi de la donne politique. En somme, Lasch défend une vision égalitaire radicale, mais culturellement il se porte surtout à la défense du « Middle American » ; un combat qu'auraient effectivement entrepris certains politiciens (Beiner 1997, 148).

Nous concluons cette étude par une discussion sur ce virage populiste qui se fait sentir actuellement aux États-Unis, et qui est largement entamé par les nouveaux venus sur la scène politique américaine : Donald Trump et Bernie Sanders. Malgré leurs divergences idéologiques, Trump étant candidat à l'investiture du parti républicain et Sanders, candidat démocrate, tous les deux partagent le désir de faire fi de la donne politique américaine qu'ils qualifient de corrompue. Nous verrons, par le biais d'une brève analyse de ces deux candidats, l'ambivalence qui existe au sein du populisme et parallèlement, dans la pensée de Lasch.

CONCLUSION.

À la lumière de cette étude, on ne peut pas contester la complexité et l'hétérodoxie de Christopher Lasch. Tout au long de sa carrière, celui-ci peina à véritablement s'insérer dans l'échiquier politique américain. Faisant ses débuts au sein de la gauche, Lasch finit par divorcer avec elle pour se tourner vers une tradition à teneur conservatrice, quoique radicale. Ses écrits tardifs illustrent bien son esprit intransigent à l'égard des idéologies politiques traditionnelles. Il les conçoit comme étant épuisées et à l'origine du malaise culturel qui règne dans les sociétés contemporaines. En remettant en cause le cadre politique actuel, il affirme que les distinctions idéologiques entre le libéralisme et le conservatisme sont invalides. Tous deux préconisent les mérites du progrès technologique et économique, perpétuant ainsi un regard optimiste, voire illusoire, sur l'avenir de l'être humain. Une telle conviction d'un avancement humain incessant présuppose une conception erronée du temps et de la nature humaine. Lasch avance que les idéologies traditionnelles font abstraction du passé : la gauche, par sa fixation sur l'avenir et la droite, par le regard nostalgique qu'elle lui réserve. Selon Lasch, ces deux positions font ainsi preuve d'un rejet absolu de la mémoire et de l'histoire.

L'importance qu'accorde Lasch à l'histoire, et à la mémoire, démontre aussi la dissidence qu'il exerce à l'égard du *statu quo*. Selon lui, l'histoire constitue un outil de critique sociale intéressant qui révèle les maux insidieux de la modernité. En effet, c'est en incorporant de façon astucieuse un « historically-informed analysis with explorations of political strategy » que Lasch trouvera les assises nécessaires à l'élaboration d'une nouvelle tradition qui contrecarrera les pires aspects de la vie américaine (Kramer 2013). En effet, il puise ces assises au sein du populisme agraire et artisanal du 19^e siècle, une tradition implantée dans un conservatisme moral, qui privilégie l'organisation sociale de la vie économique, la responsabilité individuelle, le respect des limites temporelles et une espérance dite vraie. La tradition populiste perpétue une culture politique résistante à l'idéalisation du progrès de la gauche et la fausse nostalgie de la droite, une culture qui évoque une certaine modération, une retenue dans l'appréciation de soi-même et de ses capacités, tout en renforçant l'autonomie personnelle. Ce sont des sentiments essentiels à la refonte culturelle et politique que désire Lasch.

Outre la facilité avec laquelle le populisme peut être aligné avec le racisme et l'ultranationalisme, Lasch soutient qu'il permet de récupérer une moralité largement omise par le libéralisme. Il reconnaît bien les risques de dérives qui existent au sein de cette tradition. De fait, il affirme au début de *The True and Only Heaven*: « I have no intentions of minimizing the narrowness and provincialism of lower-middle-class culture; nor do I deny that it has produced racism, nativism, anti-intellectualism, and all the other evils so often cited by liberal critics » (1991, 17). Elle néglige l'apport au tissu social et civique que fournit cette sensibilité, notamment son égalitarisme, son conservatisme moral et sa lutte contre la tentation du ressentiment (Lasch 1991, 17). Selon Lasch, le populisme serait la voix authentique de la démocratie (1995, 106).

Il rajoute toutefois que de telles critiques ne font qu'illustrer le mépris que manifeste l'élite libérale à l'égard de la petite-bourgeoisie. Lasch conclut son ouvrage en affirmant que le vice caché de la gauche est son hostilité envers la classe moyenne et les valeurs qu'elle défend. Il y présente les façons dont celle-ci est parvenue à concevoir les « attitudes of the white lower middle class concerning family, church and patriotism...as something to be sneered or looked down upon » (Beiner 1997, 144). Méprisant son attachement aux valeurs traditionnelles, qui constituèrent autrefois le noyau de l'identité américaine, l'élite américaine aurait entamé un mouvement de recul vis-à-vis de la classe moyenne (Beiner 1997, 145).

Ce désinvestissement, entamé autant par la gauche que la droite, vis-à-vis de l'« identité historique nationale » est non seulement évident, mais source de l'actuelle résurgence des mouvements populistes au sein des États-Unis. Alors que l'engouement pour la candidature à l'investiture républicaine de l'ancienne vedette de télé-réalité et millionnaire Donald Trump surprend et trouble une grande partie des États-Unis, l'analyse de Lasch nous permet en fait de saisir ce que représente véritablement ce phénomène.

La montée en popularité de la candidature de Trump dénote avant tout la vive colère et la frustration qu'éprouve la classe moyenne face à la complaisance de la classe politique, d'un système économique dysfonctionnel et d'un pays qui ne reflète plus ses valeurs fondamentales. Charles Murray affirme effectivement, que « Trumpism is the voice of the working class telling

us that it too is falling away » (2016). S'appuyant sur les écrits de Samuel Huntington, Murray explique que la détérioration de cette identité commune, fondée sur les valeurs de l'héritage anglo-saxon protestant que fait prévaloir Lasch (égalité, liberté et individualisme), cause une restructuration des classes sociales, qui élargit le fossé entre la classe supérieure et la classe ouvrière (2016). En effet, une nouvelle classe supérieure et une classe inférieure émergent, délaissant la classe moyenne coincée entre les deux. Alors que la nouvelle classe supérieure se développe, devenant plus éduquée et plus riche, la classe moyenne se voit privée de ses repères : « [t]hey find themselves working and raising their families in neighbourhoods where the old civic culture is gone – neighbourhoods that are no longer friendly or even safe » (Murray 2016).

Murray, tout comme Lasch, maintient que ce phénomène souligne un mécontentement général. Ce mouvement se fait tout aussi ressentir au sein de la gauche, incarné par le candidat à l'investiture démocrate Bernie Sanders. Se disant socio-démocrate, Sanders se veut aussi un défenseur de la classe moyenne. Il conçoit également l'arène politique « as a battle of opposing classes [...] but believes that their conflicts can be managed through elections and legislation » (Cassidy 2016). Malgré les divergences entre ces candidats, tous deux cherchent à remettre en question l'ordre économique et politique néolibérale. Ils forcent leurs adversaires à se repositionner sur des enjeux importants ; John Cassidy écrit notamment dans *The New Yorker* : « [they aim to] extend the parameters of discourse and ultimately bring about important reforms » (2016). En faisant valoir la frustration de la classe moyenne, tous deux candidats se rejoignent sur un point : l'appel à une révolution politique.

On ne peut toutefois pas passer outre le racisme et la violence qui entourent la campagne de Trump. Quoique la crainte et la colère des partisans de Trump soit légitimes, ce dernier ne fait qu'aviver ces sentiments, polarisant davantage la crise qui persiste au sein la société. Anthony Mills note que le « Trumpism » ne correspond pas au populisme tel que l'entend Lasch. Mills affirme que Trump « has skillfully coopted the politics of populism », l'employant comme simple rhétorique pour mobiliser la « majorité silencieuse » contre l'élite et faire part de sa proximité avec le citoyen moyen (Mills 2016). Trump exploite efficacement son habilité à pressentir et répondre aux angoisses citoyennes.

Bien que, le « Trumpisme » soit le résultat du climat politique que Lasch s'est voué à critiquer tout au long de sa carrière, il ne représente pas le populisme, mais une perversion démagogique de ce dernier (Mills 2016). « For Lasch, true populism is rooted in mutual respect, which demands that we hold ourselves and our fellow citizens to shared standards of conduct and discourse », affirme Mills. Trump est l'incarnation de la dépravation des standards moraux comme prédite par Lasch ; il serait, en outre, le problème auquel Lasch tenta de remédier par le biais du populisme.

La résurgence de ces mouvements dits populistes montre la pertinence et la véracité des propos de Lasch. Le fait que ces deux candidats émanent des marges de l'arène politique qui font part d'idéologies différentes, mais qui sont issues de la même source, soit cette lassitude de la classe moyenne à l'égard de l'élite, fait écho avec le projet de Lasch, soit celui d'un renouveau culturel et spirituel. Mais, malgré la justesse des critiques de Lasch, qui a su prédire d'une certaine manière la révolte de la classe moyenne, il s'avère difficile d'adhérer entièrement à ces idées. Tel qu'abordé dans le dernier chapitre, l'aspect contraignant de l'idéal moral de Lasch est certes déroutant et peu plausible dans le contexte actuel. De plus, le cas de Trump démontre la facilité avec laquelle cette tradition peut déraiper. Ainsi la question peut être posée sur la véritable pertinence de cette tradition. Lasch reconnaît qu'un retour vers le passé n'est ni souhaitable ni possible. Alors, pourquoi se tourner vers une tradition qui semble incapable d'apporter de solution définitive ?

D'après Beiner, réclamer à Lasch un panacé est chose futile. Sa contribution réside principalement dans sa critique de la société contemporaine, plutôt que dans les solutions qu'il tenta de mettre en œuvre. McClay, note en fait, que la pensée de Lasch est surtout animée par sa critique morale de la vie moderne, plutôt que par l'atteinte d'une destination ultime. Son parcours intellectuel dénote effectivement cette absence ; un parcours qui fut surtout nourri par les maintes frustrations et déceptions qu'il connut vis-à-vis du libéralisme. Ayant fait ces débuts en tant qu'historien, Lasch endossa pleinement son rôle de critique social. Comme l'affirme Beiner : « [t]he business of a social philosopher is above all to articulate the essence of presently lived social reality » (1997, 146). Lasch chercha à éveiller l'esprit contemporain, à l'inciter à

penser autrement la condition humaine et l'histoire. Par ses écrits, Lasch élargit les frontières de l'imaginaire social, un exploit qu'on ne se doit pas d'ignorer.

BIBLIOGRAPHIE

Adams, Matthew. 2007. *Self and Social Change*. Thousand Oaks : SAGE Publications.

Adams, Matthew. 2012. « Narcissism, Overview ». *Springer Reference*. En ligne. <http://www.springerreference.com/index/chapterdbid/310581>.

Blake Casey et Christopher Phelps. 1994. « History as Social Criticism: Conversations with Christopher Lasch ». *The Journal of American History*, 80 (4), 1310-1332. En ligne. http://www.jstor.org/stable/pdf/2080602.pdf?seq=1#page_scan_tab_contents.

Blattberg, Charles. 2009. *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy*. Montreal : McGill-Queen's University Press

Beiner, Ronald. 1997. *Philosophy in Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*. Toronto: University of Toronto Press.

Cassidy, John. (2016, 10 février). « Bernie Sanders and Donald Trump Ride the Populist Wave ». *The New Yorker*. En ligne. <http://www.newyorker.com/news/john-cassidy/bernie-sanders-and-donald-trump-ride-the-populist-wave>.

Cassidy, John. (2016, 3 février). « Bernie Sanders and the New Populism ». *The New Yorker*. En ligne. <http://www.newyorker.com/news/john-cassidy/bernie-sanders-and-the-new-populism>.

Davidow, Bill. (2013, 26 mars) « The Internet 'Narcissism Epidemic' ». *The Atlantic*. En ligne. <http://www.theatlantic.com/health/archive/2013/03/the-internet-narcissism-epidemic/274336/>.

Deneen, Patrick J. (2004, décembre). « Christopher Lasch and the Limits of Hope ». *First Things*. En ligne. <http://www.firstthings.com/article/2004/12/christopher-lasch-and-the-limits-of-hope>.

Deneen, Patrick J. 2009. *Democratic Faith*. New Jersey : Princeton University Press.

Elshtain Jean Bethke. (1995, printemps-été). « The Life and Work of Christopher Lasch : An American Story », *Salmagundi*. (106/107), pp. 146-161. En ligne. <http://www.jstor.org/stable/40548826>.

Elshtain Jean Bethke. (1999, été). « Limits and Hope : Christopher Lasch and Political Theory ». *Social Research*. 66(2), 531-543. En ligne. <http://www.jstor.org/stable/40971336>.

Franco, James. (2013, 26 décembre) « The Meanings of the Selfie ». *New York Times*. En ligne. http://www.nytimes.com/2013/12/29/arts/the-meanings-of-the-selfie.html?_r=0.

Galey, Matthieu. 1980. *Les Yeux ouverts: Entretiens avec Matthieu Galey*. Paris: Centurion.

Gornick, Vivian (2014, 5 mai) « In Defense of Narcissism ». *Boston Review*. En ligne. <https://www.bostonreview.net/books-ideas/vivian-gornick-defense-narcissism-elizabeth-lunbeck-christopher-lasch-feminism>.

Hartman, Andrew. 2009. « Christopher Lasch: Critic of liberalism, historian of its discontents ». *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, 13(4), 499-519. En ligne. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13642520903293110>.

Hansen, Suzy. 2014. « America's Long Holiday : When Narcissism Attacks ». *The Baffler*, (46). En ligne. <http://thebaffler.com/salvos/americas-long-holiday>.

Hoffman, Tom. 1999. « Humanism and antihumanism in Lasch and Sandel ». *Critical Review: A Journal of Politics and Society*. 13(1-2), 97-114. En ligne. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/08913819908443524>.

Isaac, Jeffrey et Christopher Lasch. 1992. « Modernity and Progress: An Exchange ». *Salmagundi* 9(3), 82-116.

Kimball, Roger. (1991, mars). « The Dissaffected Populist : Christopher Lasch on Progress ». *The New Criterion*. 9(7), page 9. En ligne. <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/The-disaffected-populist--Christopher-Lasch-on-progress-5433>.

Kirk, Russell. 2001. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. Washington : Regnery Publishing.

Kramer, Michael J. (2013, automne). « Looking Back: Christopher Lasch and the Role of the Social Critic ». *The Point* 7. En ligne. <http://thepointmag.com/2013/criticism/looking-back>.

Lasch, Christopher. 1962. *American Liberals and the Russian Revolution*. New York: McGraw-Hill.

Lasch, Christopher. 1965. *The New Radicalism in America 1889-1963: Intellectual as a Social Type*. New York: W.W. Norton & Company.

Lasch, Christopher. 1966. « What Shall a Moral Man Do? ». *The Nation* (23 novembre). En ligne. <http://www.unz.org/Pub/Nation-1966nov28-00581>.

Lasch, Christopher (1976, 22 février) « Sacrificing Freud » *New York Times Magazine*, 70-72.

Lasch, Christopher. 1977. *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. Basic Books, Inc.

Lasch, Christopher. (1977, hiver). « The Waning of Private Life ». *Salmagundi* (36), 3-15.

Lasch, Christopher. 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. London: W.W. Norton & Company, Inc.

Lasch, Christopher. (1979, automne). « Politics and Social Theory: A Reply to the Critics », *Salmagundi* (46), 194-202. En ligne. <http://www.jstor.org/stable/40547269>.

Lasch, Christopher. 1984. *The Minimal Self: Survival in Troubled Times*. New York: W.W. Norton & Company.

Lasch, Christopher. 1986. « What's Wrong with the Right ». *Tikkun*. 1(1), 23-29.

Lasch, Christopher. 1991. *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York: W.W. Norton & Company.

Lasch, Christopher. 1995. *The Revolt of the Elites: and the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton & Company.

Lunbeck, Elizabeth. (2014). *The Americanization of Narcissism*. Cambridge : Harvard University Press.

Lunbeck, Elizabeth. (2014, 7 avril). « The Upside of Narcissism », *The Chronicle of Higher Education*. En ligne. <http://chronicle.com/section/About-the-Chronicle/83>.

MacIntyre, Alasdair. (2007 [1981]) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mattson, Kevin. 2004. « Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism ». *Polity* 36 (3), 411-445. En ligne. <http://www.jstor.org/stable/3235385>.

Menand, Louis. 2003. *American Studies*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.

Menand, Louis (1991, avril) « Man of the People », *The New York Review*, 38(7), 39-44. En ligne. <http://www.nybooks.com/articles/1991/04/11/man-of-the-people/>.

Miller, Eric. (2007), « Pilgrim to an Unknown Land: Christopher Lasch's Journey » dans *Figures in the Carpet: Finding the Human Person in the American Past*, Wilfred M. McClay, 347-371.

Miller, Eric. 2001. « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community ». Dans Don E. Eberly, dir., *Building a Healthy Culture: Strategies for an American Renaissance*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 226-245.

Miller, Eric. 2010 « Hope in a Scattering Time: A Life of Christopher Lasch ». Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Mills, Anthony M. (2016, 22 mars). « In Defense of Populism ». *First Things*. En ligne. <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/03/in-defense-of-populism>.

Murchland, Bernard. (1991, automne). « On the Moral Vision of Democracy: A Conversation with Christopher Lasch ». *Civic Arts Review* 4(4). En ligne. <http://car.owu.edu/pdfs/1991-4-4.pdf>.

Murray, Charles. (2016, 12 février). « Trump's America ». *The Wall Street Journal*. En ligne. <http://www.wsj.com/articles/donald-trumps-america-1455290458>.

Oakeshott, Michael. 1962. « On Being Conservative ». Dans *Rationalism in Politics and Other Essays*. Londres: Methuen.

Perspective Monde. 2015. « 16 mai 1960 : Tenue d'un sommet international à Paris ». *Perspective Monde*. En ligne. <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=65>.

Sandel, Michael. (28 février). « Bernie Sanders and Donald Trump Look Like Saviours to Voters Who Feel Left Out », *The Guardian*. En ligne. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/feb/28/bernie-sanders-donald-trump-populist-moment-in-american-politics>.

Scialabba, George. (2009). *What are Intellectuals Good For?* New York : Pressed Wafer.

Scialabba, George (2015), « The Dialectic of Love and Authority », *The Baffle*, (29). En ligne. <http://thebaffler.com/salvos/dialectic-love-authority>.

Stetson, Brad. 1998. *Human Dignity and Contemporary liberalism*. Westport: Praeger.

Turkle, Sherry. 2011. *Alone Together: Why We Expected More From Technology and Less From Each Other*. New York : Basic Books.

Turkle, Sherry. (2012, février). *Connected, but alone?* [Conférence TED en ligne]. https://www.ted.com/talks/sherry_turkle_alone_together?language=en

Walsh, Julie. 2015. *Narcissism and Its Discontents*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.

Watts, Steven. (1992, automne). « Review: Sinners in the Hands of an Angry Critic: Christopher Lasch's Struggle with Progressive America ». *American Studies*. 33(2), 113-120. En ligne. <http://www.jstor.org/stable/40642475>.

Weisberg, Jacob. (2016, 25 février). « We are Hopelessly Hooked » *The New York Review of Books*. En ligne. <http://www.nybooks.com/articles/2016/02/25/we-are-hopelessly-hooked/>.