

L'université et la déstructuration de la subjectivité

Je voudrais dans ces quelques pages contester une idée en passe de devenir, me semble-t-il, un véritable lieu commun. L'université d'aujourd'hui, entend-on dire souvent, avec ses subventions de recherche, ses liens avec l'entreprise, ses énormes facultés ou départements de gestion et d'administration, etc., serait fondamentalement différente de celle d'hier, alors qu'y résonnaient chez les étudiants et les professeurs des thématiques telles que la lutte des classes ou la critique de la domination. Certes, pour avoir moi-même connu l'atmosphère des universités de la toute fin des années 70 (alors que les étudiants du Pavillon Read de l'UQÀM étaient régulièrement accueillis dans le hall d'entrée par une série de « tables de littérature » tenues par le « P.C.C. (m.-l.) » ou le « P.C.O. », quand ce n'était pas par l'« Union bolchévique »), je dois admettre que l'université de 2001 offre une image pour le moins très différente. Cependant, au-delà des changements indéniables qui sont intervenus, je voudrais soutenir dans les pages qui suivent qu'il existe une continuité remarquable entre ce que l'on présente comme l'université contestataire d'hier (qui l'était peut-être moins qu'elle se l'imaginait) et celle d'aujourd'hui. Je le ferai en avançant la thèse qu'une certaine pensée qui m'apparaît de plus en plus dominante dans les facultés et départements des Arts et des Sciences sociales, et qu'on pourrait appeler « différentialiste », parachève ni plus ni moins le travail amorcé par la pensée marxiste ou gauchisante des années 60 et 70, qui avait la cote chez les universitaires de l'époque.

On pourrait désormais dire, me semble-t-il, à peu près la même chose de la thématique de la « différence » à l'université que de l'« esprit critique » qu'encouragent les professeurs même les plus traditionnels et que défendent les étudiants même les moins éveillés ou les plus blasés : tout le monde est pour sans savoir pourquoi^[1], au point qu'il suffit de proposer de la questionner pour être soupçonné des pires intentions. Il faut pourtant se demander comment cette thématique pourrait éviter d'être interrogée, tellement elle est floue et difficile à cerner. Certes, la notion de différence a ses véritables penseurs. Je pense notamment à Charles Taylor, qui lui donne un sens précis, lequel s'articule à une pensée complexe qui renvoie à des notions tels que le Bien, les horizons moraux, etc. J'ai toujours été surpris de constater que les épigones de la différence ignorent la justification qu'en donne Taylor, s'imaginant le plus souvent que celui-ci défend la différence pour l'amour de la différence, alors que rien n'est plus faux. Je précise que ce qui m'intéresse ici est non pas cette pensée philosophique de la différence, mais bien la *vulgate* différentialiste que propagent les épigones, et qui est en passe de devenir ni plus ni moins que la nouvelle *doxa* dans les Facultés et départements de sciences sociales en particulier^[2]. « Vulgate », je le précise également, signifie que ce n'est pas à un corpus de textes précis que je pense : la différence, oserai-je avancer, est en quelque sorte partout et nulle part, évanescence, elle transparaît dans des cours, des articles, des colloques, lesquels « baignent » en elle, même si elle n'est pas thématisée ou réfléchi le plus souvent (et encore moins objet d'une critique). Pour faire comprendre ce à quoi je fais allusion, j'évoquerai une anecdote : à un colloque récent auquel je participais dont l'objet était la citoyenneté (thème qui se prête particulièrement bien à l'évocation de la

différence), une personne faisant partie de ce qu'on appelle maintenant les « minorités visibles » et assistant aux présentations et délibérations sans être elle-même panéliste, a fait une intervention pour relever que le panel, justement, ne comportait aucun membre de ces minorités, ce qui, définitivement, montrait bien que le colloque n'était pas véritablement « inclusif » (contrairement aux prétentions des organisateurs et participants). C'est surtout la suite de cette intervention qui est révélatrice : alors qu'il y avait parmi les panélistes au moins un Argentin, deux Belges, des Français, des Franco-Ontariens, des Québécois (francophones et anglophones), et j'en oublie, personne n'a osé répliquer quoi que ce soit (moi y compris) et plusieurs ont baissé la tête (honteux? De quoi?). Personne n'a osé demander en quoi exactement le fait de faire asseoir un « minoritaire visible » autour de la table aurait représenté une garantie d'être plus « inclusif ». Et personne, non plus, n'a osé poser ces autres questions, toutes simples : une fois que notre représentant des « minorités visibles » sera assis autour de la table, qu'en sera-t-il des autres « minorités »? Celles-ci ne sont-elles pas, par définition, innombrables? Que veut dire dans ce contexte l'« inclusion »? Et si on avait invité Clarence Thomas?

Dans un premier temps, je voudrais essayer de cerner ce que veut dire exactement la référence à la différence chez ceux qui s'en font les défenseurs et propagateurs. Le plus souvent, il semble que la notion de différence s'oppose chez eux à l'« Un » ou à l'« homogène », notions qui sont ensuite spontanément associés au « pouvoir », à la « domination », voire dans certains cas au « totalitarisme ». Mais tous ces termes s'équivalent-ils? Et se renvoient-ils aussi directement les uns aux autres que le suppose le différentialisme? Pour qu'elle ait un minimum de sens, il faudrait d'abord que chacun des termes de cette proposition soit défini, ensuite que les liens entre les uns et les autres soient clairement établis. Or, ce qu'il faut bien constater quand on interroge les défenseurs et propagateurs de la différence, c'est que ces définitions et ces articulations sont laissées pour le moins dans le vague. Il est en fait extrêmement difficile d'obtenir une réponse précise d'un défenseur de la différence à des questions aussi élémentaires que : quelle est la valeur de la différence? Pourquoi est-elle préférable à son contraire? En ce sens, on pourrait d'abord, à bon droit, croire que la pensée de la différence est simplement l'inversion d'une bêtise, que la prose limpide de Simone de Beauvoir avait su rendre avec une remarquable économie de mots : « La vérité est une: l'erreur multiple. Ce n'est pas un hasard si la droite professe le pluralisme[3] ». Pour le différentialisme, c'est, tout au contraire, la vérité qui est plurielle (pourquoi?), c'est l'erreur qui est associée à l'Un (pourquoi?), de sorte que ce n'est pas un hasard si la droite (c'est-à-dire quiconque ne communique pas dans le credo différentialiste — mais que viennent faire la gauche et la droite là-dedans?) professe le refus du pluralisme. D'une bêtise nous serions donc passés à une autre, à un nouveau lieu commun partagé et repris en chœur par les bien pensants qui règnent de plus en plus dans les facultés universitaires où on se mêle de penser la société : plus on est dans la différence, dans l'« altérité », dans le « multiple », dans le « métissage » et plus on le « reconnaît », plus on se veut « inclusif », plus c'est intéressant et mieux c'est. Pourquoi? Parce que la différence, c'est le bien et parce que le bien, c'est la différence. Point final.

Il est cependant possible, à mon sens, d'aller un peu plus loin; je crois même qu'on peut, à sa place (puisqu'elle refuse de le faire elle-même ou n'en est pas capable), dire ce qu'est le fond philosophique de la vulgate différentialiste. Il faut faire remarquer ici que le différentialisme se marie spontanément le plus souvent chez ses adeptes à ce qu'ils présentent avec insistance comme un « anti-essentialisme ». Les différences, insistent-ils, ne renvoient en effet jamais à des « essences » données une fois pour toutes. Nous sommes ainsi renvoyés sur le terrain du conventionnalisme : si les différences ne sont pas des essences, c'est donc qu'elles relèvent de conventions, qu'elles sont construites. Mais construites par qui? Deux réponses sont possibles, et à la figure du mal précédemment identifiée par le différentialisme (reconnaître les différences, c'est bien, donc les nier au profit de l'Un ou de l'homogène, c'est mal) une autre s'ajoute : il y a des différences construites par les pouvoirs en place (qui ne sont donc pas univoquement liés à l'Un) et il y a des différences construites contre ces pouvoirs. Or qui peut se dresser contre les pouvoirs de cette façon? La réponse, et qui me

paraît constituer le fond philosophique dernier de la vulgate différentialiste, est qu'il s'agit de la subjectivité. Aussi, si les différences sont bonnes (du moins celles édifiées contre les pouvoirs) et si plus on en a, mieux c'est, c'est au fond que toutes les différences sont des constructions, des manifestations de la libre subjectivité : en ce sens, ce que les différentialistes aiment dans la différence, c'est qu'on y trouve la quintessence de la liberté dont est porteuse la subjectivité. C'est la raison pour laquelle même les différences produites par les subjectivités dans leur combat contre les pouvoirs doivent être questionnées à mesure qu'elles sont engendrées, à défaut de quoi elles pourraient conduire à de nouvelles aliénations. Certes, se pose alors une nouvelle question : pourquoi la subjectivité manifesterait-elle sa liberté en se « différenciant » plutôt, par exemple, qu'en développant des « vertus » ou en se soumettant à une « loi morale »? Probablement la réponse de la vulgate différentialiste tiendrait-elle, d'une part à l'identification de la vertu et de la loi morale à une manière d'imposer l'Un ou l'homogène, d'autre part à l'affirmation que seule la reconnaissance de la différence peut réaliser la promesse moderne d'en arriver à une subjectivité réellement libre, c'est-à-dire défaite de l'emprise de tout ce qui veut s'imposer de l'extérieur à elle.

Quoiqu'il en soit, au bout du compte, le différentialisme aboutit à une proposition d'ensemble qui pourrait se lire à peu près comme ceci : seules les différences représentent des valeurs à défendre, mais les différences ne sont pas essentielles, car elles sont au fond des constructions de subjectivités qui manifestent par là leur liberté. Aussi, et c'est là un aspect crucial pour la suite de mon propos, cela permet de comprendre que pour les apologistes de la différence on puisse à la fois célébrer les différences (et ainsi pourfendre les défenseurs de l'Un et de l'homogène) tout en les déconstruisant constamment pour en faire émerger d'autres, pour en arriver, en quelque sorte, à des différences toujours plus différentes.

On demandera à ce stade en quoi la pensée différentialiste peut être comprise comme se situant en continuité avec la pensée marxisante et gauchisante si présente à l'université dans les années 60 et 70. Les apologistes de celle-ci ne participaient-ils pas de la visée de l'Un ou de l'homogène que pourfendaient les différentialistes de maintenant? La conception téléologique de l'histoire que partageaient marxisants et gauchisants n'allait-elle pas totalement à l'encontre de l'« éclatement », de la « diversité » et du « multiple » que célèbre le différentialisme? L'écart entre ces pensées paraît évident et je ne songe nullement à les nier. Cependant, au-delà de ce qui les sépare, je voudrais mettre l'accent sur un certain nombre d'éléments qui permettent, à mon sens, de parler d'une continuité certaine entre elles.

Pour ce faire, je voudrais d'abord interroger la manière dont les universitaires militants d'il y a vingt ou trente ans ont envisagé, en particulier, le rapport entre les générations. Certes, on ne saurait réduire la pensée marxisante et gauchisante des années 60 et 70 à une pensée du « conflit des générations ». Cependant, je vois très mal comment on pourrait refuser de reconnaître que ce thème a joué un rôle absolument central dans la rhétorique propre à cette pensée. Si cela a besoin d'être rappelé aujourd'hui, j'avancerai que c'est probablement que cette pensée a fort bien réussi dans son entreprise, celle-ci ayant consisté à rendre en quelque sorte caduc le sens dont était porteuse la différence des générations[4]. Pour ce faire, les contestataires des années 60 et 70 ont d'abord reconnu l'existence de cette différence (c'est justement le sens de l'utilisation à répétition de l'expression « conflit de générations ») mais pour montrer ensuite qu'on pouvait la contester et, ce faisant, pour révéler qu'elle n'était au fond qu'une construction. Les traces de cette « révélation » sont désormais visibles non seulement dans ce trait assez caricatural de certains *boomers* qui consiste à se penser jeunes pour le reste de leur vie[5], mais également et surtout dans leur refus, dont a si bien parlé Jacques Grand'Maison dans son dernier ouvrage, d'assumer leur rôle dans la transmission[6]. Transmettre, en effet, c'est d'abord admettre qu'on vieillit et qu'on va mourir, bref qu'on est un être de finitude — et c'est aussi admettre que tout cela n'a strictement rien à voir avec une « construction » (même si, bien

sûr, tant le vieillissement que la mort peuvent être socialement compris et assumés de façons fort différentes). Le refus obstiné de transmettre, dont notre système d'éducation est la manifestation extrême avec sa pédagogie du « vécu » (l'enfant n'a idéalement affaire qu'à lui-même) et maintenant son « apprentissage par compétences » (la société n'a aucun contenu concret à proposer aux élèves), est une conséquence de ce qu'une différence, celle des générations, des âges, du temps qui passe, n'a été reconnue par les contestataires des années 60 et 70 que pour être abolie[7]. Au fond de cette pensée, il y avait bien la même croyance dans la plasticité de tout ce qu'on est et de ce qu'on peut être que dans la pensée différentialiste de maintenant, laquelle n'est donc pas aussi innovatrice qu'elle le pense.

Que la différence entre les âges et les générations soit structurellement requise pour la constitution de l'humanité, que le petit de l'humain, comme l'a montré notamment la psychanalyse, ne puisse accéder à la subjectivité qu'au travers d'un conflit avec l'autorité parentale qui le précède dans le temps, cela n'a visiblement jamais préoccupé et ne préoccupe pas plus maintenant les *boomers*. Centrée sur elle-même, la génération contestataire des années 60 et 70, dont on aurait pu penser qu'elle était pourtant mieux informée des fondements de la psychanalyse[8], s'est lancée à corps perdu dans une entreprise extraordinairement contradictoire et ainsi vouée à l'échec dès le départ : engendrer une subjectivité libre et émancipée non seulement sans se donner les moyens de l'instituer, mais, plus encore, en se privant d'un de ces moyens, et d'un des plus importants, la transmission et, plus globalement, l'incarnation dans une figure d'autorité de la Loi, de la distinction entre le permis et l'interdit. Les *boomers* peuvent bien faire les surpris aujourd'hui (et en profiter, d'ailleurs, pour se rappeler le bon temps où ils affrontaient vaillamment les autorités en leur lançant des pierres) et lever le nez sur la nouvelle génération d'adolescents et de jeunes adultes qui ne conteste rien du tout et qui est si facilement séduite par tous les vendeurs de « bébelles » et de vidéo-clips : ils devraient pourtant reconnaître dans cette figure molle de la subjectivité leur progéniture et leur produit achevé. La subjectivité qui ne rencontre pas l'Interdit, qui ne peut pas s'ériger en « Je » en s'opposant à lui, ce n'est jamais que le « Moi » prisonnier d'un rapport de captation et de séduction[9]. Le plus exaspérant chez les contestataires des années 60 et 70 tient peut-être à leur refus obstiné de reconnaître que le monde de maintenant ait quoi que ce soit à voir avec eux et leurs œuvres : comme ils sont « tombés dedans quand ils étaient petits » (ou jeunes), c'est-à-dire comme ils sont toujours jeunes et de gauche quoiqu'ils fassent, tout ce qui ne va pas dans ce sens maintenant s'est construit sans eux, quand ce n'est pas contre eux.

Mais les *boomers*, d'une certaine façon, n'avaient pas achevé le travail. Et c'est ici que la pensée différentialiste (ce sont souvent d'ailleurs les mêmes qui sont passés du marxisme gauchisant à l'apologie de la différence pour la différence) prend la relève. Car, ici encore comme l'indique la psychanalyse, à la différence des générations s'en ajoute une autre à titre de condition d'institution de la subjectivité : la différence des sexes. L'autorité parentale, autrement dit, est sexuée (peu importe d'ailleurs qu'on ait affaire au couple homme-femme ou pas). Or si les contestataires d'hier ont réglé leur cas à la différence des générations, les différentialistes d'aujourd'hui se proposent de faire de même avec la différence des sexes. Ici encore, même opération. Il s'agit d'abord de reconnaître cette différence (imaginerait-on vouloir comprendre l'évolution de la réflexion menée à l'université depuis vingt ou vingt-cinq ans en dehors des références aux « rapports hommes-femmes » ? Sans parler, dans les universités anglophones surtout, des « *Gay & lesbian studies* » ?). Mais cela, pour, ensuite, s'empresser de la dissoudre puisqu'elle n'est pas vraiment essentielle : d'où la célébration des identités qui en principe s'écartent des deux sexes (le « *queer* », etc.). Et ici encore, rien n'empêche les tenants de cette pensée de célébrer à la fois la dissolution des identités et la subjectivité libre et émancipée — sans jamais se demander comment celle-ci pourrait émerger[10]. Cette question, le différentialisme de maintenant, aussi narcissique et égocentré que la contestation d'hier, ne soupçonne même pas qu'elle puisse se poser. Le conventionnalisme et le subjectivisme radical conduisent ainsi en définitive, par un déroutant paradoxe, à une forme de naturalisme : car si on n'a aucunement besoin de la différence des

générations et des sexes pour qu'émerge la subjectivité, c'est donc que celle-ci advient par elle-même, poussant dans le monde comme un bourgeon sur un arbre au printemps.

* *

*

La contestation de la différence des générations menée par les contestataires d'hier comme celle de la différence des sexes menée par les différentialistes de maintenant, sont, on l'admettra aisément, radicales, révolutionnaires même, en ce qu'elles touchent aux conditions mêmes qui font que l'humanité est ce qu'elle est. Mais est-ce le fruit du hasard si cette contestation s'est déployée et se déploie au moment même où s'instaure une domination quasiment incontestée de la logique marchande? D'un côté, comme Jacques Grand'Maison, on pourrait mettre en évidence l'homologie structurelle entre l'idée que les générations, les sexes et toutes les valeurs pourraient s'échanger, au sens où elles devraient et pourraient circuler librement, et la circulation sans frein des marchandises[11]. Mais surtout, de l'autre, il faudrait constater que la figure de la subjectivité qui émerge d'une négation de la différence des générations et des sexes, figure soi disant « émancipée » en ce qu'elle ignore le clivage permis-interdit, désormais considéré comme un « instrument de domination[12] », s'édifie de telle façon qu'elle se marie plus harmonieusement qu'aucune autre à la logique marchande. Si rien n'est en principe interdit ou défendu à la subjectivité, c'est donc qu'il n'y a pour elle, qui se définit par sa pure liberté, qui s'identifie à elle, que du possible — lequel, par définition, n'est jamais que l'impossible qu'elle peut et doit faire constamment reculer[13]. C'est très exactement la logique du fonctionnement du marché, qui ignore totalement les catégories « morales » ou « éthiques » du permis et de l'interdit et repose entièrement sur la repoussée des frontières de ce qui est traditionnellement tenu pour possible. Le sujet soi-disant « émancipé », pour qui il n'y a pas de limites et qui, dans la mesure même où tout lui est possible en droit, se retrouve « englué dans un “rien n'est possible” » en fait[14], est par là même conduit à se laisser séduire ou fasciner par les promesses des technocrates et des marchands de satisfaire ses appétits toujours multipliés. Le ressort du néolibéralisme mondialisé, il n'est pas dans l'abandon des idéaux de gauche (pourquoi donc les a-t-on abandonnés?), ni dans la manipulation des masses par les médias (les gens sont-ils des rats qu'on puisse conditionner?), il est là, dans cette figure subjective molle, « déstructurée » comme dit Grand'Maison[15], que l'on a mise au monde il y a environ trente ou trente-cinq ans maintenant[16].

* *

*

On peut se demander pourquoi les administrateurs universitaires se plaignent constamment de ce que l'université n'est pas assez branchée sur le « milieu » et de ce que les Sciences sociales et les Arts ne « servent à rien ». Les pensées de la contestation et de la différence, qui ont occupé une grande part de l'espace intellectuel et universitaire depuis près de quarante ans, croyant tout subvertir, ont participé et participent activement à la constitution du monde tel qu'il est d'une manière qu'elles ne soupçonnent même pas : elles ont pensé et légitimé un sujet de la domination marchande que le capital n'a jamais été capable d'engendrer par lui-même.

Gilles Labelle*

NOTES

* Gilles Labelle est professeur de science politique à l'Université d'Ottawa.

[1] S'il est très fréquent à l'université d'entendre professeurs et étudiants s'inquiéter de ce que la critique n'a peut-être pas pu librement s'exprimer à telle ou telle occasion, je ne me souviens pas d'avoir jamais entendu quelqu'un se demander si telle ou telle remarque faite dans un cours ou un colloque relevait bien de l'esprit ou pas. J'en déduis, premièrement, que l'« esprit critique » ne peut pas se passer de critique mais fort bien de l'esprit, dont le sens demeure donc indéterminé; deuxièmement, en conséquence, que ceux qui défendent l'« esprit critique » ne savent pas de quoi ils parlent.

[2] Elle est aussi très présente en Arts. Mais il me semble que les départements de philosophie, notamment, tout en lui étant perméables, lui offrent davantage de résistance.

[3] « La pensée de droite, aujourd'hui », dans *Faut-il brûler Sade?*, Paris, Gallimard, 1972 [1955], p. 85.

[4] On pourrait objecter que les *baby boomers* ont été la cible des plus jeunes depuis plusieurs années. Mais je ne crois pas que ce conflit, certes bien réel, puisse être assimilé à un « conflit de générations », du moins au sens où on l'entendait dans les années 60 et 70. Car ce que les plus jeunes reprochent aux *boomers* ne tient en rien à l'autorité que ces derniers exerceraient et qui les amènerait à édicter le permis ou l'interdit (comme le faisaient encore les parents des *boomers*). Ce que les plus jeunes reprochent aux *boomers* ne relèvent pas des valeurs, pour la bonne raison que tous partagent à peu près les mêmes : c'est plutôt d'occuper des places qu'ils croient leur revenir. Autrement dit, au fond de la colère des plus jeunes contre les *boomers* se trouve une idée profondément égalitaire (« ils ont et conservent ce qui devrait nous revenir ») alors que le conflit des générations tel qu'on l'entendait dans les années 60 et 70 supposait, au contraire, un rapport fondamentalement inégalitaire : les jeunes (de l'époque) contestaient aux plus vieux le droit de leur transmettre valeurs, façons de vivre, etc.

[5] Ce qui en amène plusieurs, dans le cas des professeurs d'université, à défendre assez comiquement leurs privilèges, souvent aux dépens des plus jeunes, comme s'ils étaient encore adossés à une barricade, un pavé à la main. Leur demander de céder quelques privilèges pour embaucher des plus jeunes (comme leur a demandé un professeur de l'Université Laval il y a quelques années), c'est littéralement, à les entendre, essayer de leur enlever le pain de la bouche. À ceux qui font ce type de propositions, ils reprochent généralement de « faire le travail des patrons » — comme si eux-mêmes n'avaient pas été de connivence avec les gouvernements enivrés par l'absurde « déficit zéro » pour fermer la porte des universités à ceux qui devaient venir après eux. Il faudra bien un jour — ce n'est pas le lieu ici — mesurer toute la responsabilité des professeurs d'université découlant de leur refus de faire leur part pour assurer une relève intellectuelle au Québec : comme si cette petite société avait les moyens de se payer le luxe de mettre au chômage quasiment une génération entière de jeunes penseurs.

[6] *Quand le jugement fout le camp*, Montréal, Fides, 1999.

[7] Dans un texte récent, un « réformateur » enthousiaste indique avec une extraordinaire clarté les liens qui unissent la pédagogie du « vécu », l'actuelle réforme fondée sur l'« apprentissage par compétences » et le charabia plus ou moins soixante-huitard ou « innovateur » : « Le “maître” n'est plus nécessairement le seul détenteur de la connaissance qu'il déverse généreusement sur ses élèves. Ces approches [pédagogiques qui permettent au jeune d'être plus actif dans ses apprentissages] tiennent compte de la capacité de l'élève à construire ses connaissances et à développer des habiletés et des compétences nouvelles, guidé par un enseignant qui lui propose des défis à relever. [...] [I]l ne faudrait pas chercher à nier l'urgence de la réforme. *Nos enfants méritent mieux que la préservation frileuse des valeurs du passé. L'innovation ne devrait-elle pas enrichir en premier lieu le monde de l'éducation?* » (Gérard Guimont : « Une réforme de l'éducation, pourquoi? », *Le Devoir*, 6 et 7 janvier 2001, p. A9 — je souligne).

[8] Si elle avait pris le temps de lire Marcuse au lieu de se dire marcusienne sans l'avoir lu, elle aurait compris toute l'inquiétude que suscitait chez lui la disparition de la figure du Père dans la société contemporaine.

[9] *Quand le jugement fout le camp*, op. cit., p. 66 et suiv.

[10] Est-il besoin de préciser que ce qui précède n'a rien à voir avec la nostalgie de « papa-maman »? Cette objection, qui ne manquera pas, me rappelle un peu une critique jadis entendue à propos de Jean Larose, lequel, parce qu'il évoquait dans ses écrits la « Loi du Père » était, bien entendu, « sexiste ». C'est peut-être le destin de la pensée différentialiste que de se résoudre finalement en fermeture complète de la réflexion, en non pensée pure et simple quand elle est questionnée ou contestée.

[11] *Quand le jugement fout le camp*, op. cit., p. 30.

[12] Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2000 [1998], p. 61, 151.

[13] *Ibid.*, p. 136 : « Au lieu de la discipline et de l'obéissance, l'indépendance à l'égard des contraintes sociales et l'étayage sur soi; au lieu de la finitude et du destin auquel il faut s'adapter, l'idée que tout est possible; au lieu de la vieille culpabilité bourgeoise et de la lutte pour s'affranchir de la loi des pères (Œdipe), la peur de ne pas être à la hauteur, le vide et l'impuissance qui en résultent (Narcisse). »

[14] *Ibid.*, p. 17.

[15] *Quand le jugement fout le camp*, op. cit., p. 23, 83.

[16] Cette figure de la subjectivité, on peut même aller jusqu'à dire que nos universitaires tellement contestataires, restés toujours aussi jeunes, en sont venus à l'incarner eux-mêmes. C'est du moins ce que donne à penser le fait qu'ils embrassent avec autant d'enthousiasme la logique technocratique et marchande à mesure qu'elle détermine le fonctionnement *interne* de l'université. Je ne parle même pas de tous ces discours parfaitement idéologiques qui s'extasient naïvement de la « société du savoir », de la « synergie » entre l'université et le « milieu » et qui défendent l'insertion active de l'université dans l'effort des sociétés pour être toujours plus « compétitives » sur le marché mondial. Je pense plutôt à tous ces différentialistes patentés (quand ce ne sont pas ces foucaaldiens survoltés qui veulent vider les prisons et détruire l'« enfermement disciplinaire ») qui s'investissent dans ce véritable rituel, qui fera d'ici quelques siècles les délices des anthropologues qui voudront comprendre notre figure de l'*homo academicus*, consistant à rechercher passionnément et à obtenir des subventions de recherche de la part des gouvernements ou de tel ou tel organisme « subventionnaire ». Encouragés par des administrateurs pour qui faire de la recherche veut dire essentiellement obtenir des subventions, certains professeurs et chercheurs, confondant volontiers postérité intellectuelle et compte en banque, sont devenus de véritables professionnels de la recherche de fric et de sa « gestion ». Est-ce si étonnant, dans ce contexte, de voir le gouvernement du Québec, sous la houlette de son Ministre de l'Éducation, imposer des « contrats de performance » aux universités? La formule consistant à donner conditionnellement de l'argent aux professeurs existe depuis bien longtemps — et je n'en entends pas beaucoup s'en plaindre. Entre l'adolescent qui n'a jamais rencontré l'Interdit et qui s'imagine que la liberté consiste à visionner Musique plus et à s'acheter des DC et les professeurs d'université qui croient que la liberté académique consiste à obtenir des subventions et à se lancer dans l'ingénierie sociale, quelle est la différence? Dans les deux cas, la liberté, sitôt reconnue, est immédiatement canalisée, avalée par la logique technocratique et marchande, et cela avec l'approbation enthousiaste des sujets censés en être les porteurs. La subjectivité molle, déstructurée, c'est exactement celle-là : celle qui ne reconnaît même plus la domination quand elle la rencontre et, pis encore, qui la prend pour son contraire.