

Une étude de ponérologie des populations

Diego Julien

Universidad de la República-
Université Paris 8 Vincennes
– SaintDenis

Résumé:¹ Le texte qui suit est une présentation synthétique de ma thèse doctorale *La société complémentaire. Une étude de ponérologie des populations*. Il s'agit d'un texte de cadrage qui reprend, dans un langage encore traversé par la recherche elle-même, les axes centraux du travail et la manière dont celui-ci se situe par rapport à certaines traditions critiques de la modernité politique. Dans ce sens, je tenterai de proposer le récit du fil principal de l'argumentation et des déplacements théoriques essentiels qu'elle avance aujourd'hui.

Si ce texte trouve sa place ici, c'est parce qu'il touche une préoccupation qui dépasse le seul cadre académique : la mise en crise de la tradition moderne de l'*émancipation* dans un monde où les promesses héritées des philosophies de la liberté se voient, davantage, fragilisées, contournées ou capturées. Loin d'annoncer la fin de cette tradition, ce diagnostic invite à déplacer le regard : penser la domination à partir de la manière dont elle s'inscrit dans les subjectivités, les affects et les liens de reconnaissance, plutôt que de la réduire à la seule question des institutions ou des régimes juridiques.

C'est dans cette perspective que je reprends le terme *ponérologie*, forgé à partir du grec *poneros* (πονηρός), qui désigne ce qui est « mauvais », nocif, corrompu ou pervertissant. C'est Andrew M. Lobaczewski (2006) qui élabore ce concept à partir de l'expérience des totalitarismes du XXe siècle : la ponérologie se présente comme une « science du mal » centrée sur la genèse des pathologies du pouvoir, sur les modalités de sélection de personnalités déviantes dans les structures dirigeantes et sur les processus par lesquels des minorités pathologiques en viennent à dominer des majorités *non pathologiques*. En croisant cette orientation avec la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, ainsi qu'avec certaines ressources de la clinique psychiatrique, le texte propose de reposer, dans un langage que j'espère accessible, une question simple mais urgente : que signifie encore « s'émanciper » lorsque les dispositifs de pouvoir n'exercent pas seulement une contrainte extérieure, mais capturent et réorientent le désir de liberté lui-même, au point que celle-ci ne se présente plus comme une option séduisante ? En ce sens, j'invite le lecteur à recevoir ce texte comme une porte d'entrée vers un chantier plus vaste, dans lequel la critique de la domination s'articule avec une exploration clinique du désir collectif contemporain.

1 Cet article s'inscrit dans le cadre de la recherche doctorale intitulée *La société complémentaire. Une étude de ponérologie des populations*, conduite à Université Paris 8 Vincennes – SaintDenis, sous la direction de Francisco Naishtat. Responsable du projet : Diego Julien. Source de financement : autofinancement (sans financement institutionnel).

Introduction

Je propose de réexaminer la dialectique du maître et de l'esclave chez Georg Wilhelm Friedrich Hegel à la lumière de la ponérologie de Lobaczewski et de la clinique psychiatrique de Hugo R. Marietan. Je voudrais montrer clairement que la domination ne tient pas seulement à la volonté du tyran, mais aussi à la participation active de ce que j'appelle la société complémentaire. Je reprends la figure clinique du complémentaire chez Marietan (2000) pour expliquer que l'oppression se reproduit à la fois par la négation de la reconnaissance et par la coopération de ceux qui la subissent. Mon objectif est d'ouvrir un parcours d'émancipation qui ne se limite pas à supprimer l'opprimeur, mais qui vise une transformation éthique, psychologique et collective des sujets. J'aspire ainsi à un processus d'individuation et de réconciliation qui nous permette de dépasser le binôme oppresseur/opprimé et de penser la liberté au-delà de ses masques habituels.

Dans l'introduction, je place le problème dans un monde où l'oppression n'a plus un seul visage : elle se fragmente, devient subjective et diffuse ; ainsi, les résistances se perdent. Je propose alors de rouvrir la question Étienne de La Boétie (1836) avec un cadre qui réunit philosophie, clinique et sociologie : la ponérologie comme étude du mal dans sa dimension sociale, et la notion de pathocratie comme pouvoir de minorités pathologiques soutenues par des majorités. Ce cadre me permet de revenir à Hegel pour lire la domination comme un circuit de reconnaissance dégradé, et de déplacer le regard vers la « société complémentaire », sans laquelle le tyran ne tient pas. D'où mon pari central : l'émancipation demande, en plus de réformes politiques, un travail éthique et psychologique qui transforme les liens et désactive la coopération des dominés ; au lieu d'effacer « l'opprimeur », il s'agit de dépasser la logique qui les couple.

Dialectique de l'amour et de l'ombre

Je commence cette première partie avec une conviction simple, mais décisive : personne ne se construit soi-même sans passer par le regard de l'autre. Je comprends l'auto-conscience non pas comme un fait fixe, mais comme un chemin conflictuel où le désir de reconnaissance nous pousse à demander à l'autre la confirmation de notre être. C'est pourquoi la scène initiale n'est pas idyllique, mais agonique : dans la lutte pour la reconnaissance, chacun cherche à être tout pour l'autre, et cette exigence se décide au bord de la vie. Même quand la lutte se résout, l'asymétrie qui surgit ne ramène pas la tranquillité : paradoxalement, celui qui prend l'avantage n'a pas ce qu'il voulait, et celui qui perd commence sa transformation.

Le maître cherche à s'affirmer en soumettant l'autre. Mais la reconnaissance qu'il reçoit n'est pas pleine : elle vient d'une personne qui a renoncé à sa liberté pour rester en vie. Sa certitude est donc fragile et instable. À l'inverse, l'esclave paraît condamné à obéir ; pourtant, le travail le transforme. En retardant la satisfaction immédiate et en donnant forme aux choses, il découvre une force en lui que le maître ne voit pas. Ainsi arrive l'inversion décisive : le vainqueur reste dépendant ; le vaincu, grâce au travail, commence une formation qui élève sa position. Ce point est central : la liberté ne naît pas d'imposer, mais d'affronter ce qui nous limite et résiste, et d'apprendre à orienter notre désir.

Ce déplacement ouvre une voie psychanalytique qui me paraît féconde. Si la reconnaissance donnée au maître est fragile, puisque l'autre a renié sa propre personne, le problème est aussi libidinal : l'esclave désire la reconnaissance du maître, même au prix de sa servitude ; et le maître a besoin de la validation de l'esclave, même si elle est dégradée. Je comprends la relation maître-esclave comme une lutte d'inconscients désirants ; dans ce lien, chaque personne recherche auprès de l'autre la confirmation de son manque. Ainsi, on comprend pourquoi la domination se reproduit même quand la force s'arrête : le désir d'être regardé, entendu et validé garde le sujet attaché. On comprend aussi pourquoi l'émancipation ne peut pas se penser seulement comme réforme institutionnelle : elle exige de toucher l'économie pulsionnelle qui soutient la servitude.

Chez Hegel (1939), je lis, sous le vocabulaire de l'autoconscience, une scène où pousse quelque chose de non su : le désir d'être reconnu ne vient pas d'un moi transparent, mais d'un manque qui nous dépasse et se règle dans le regard de l'autre ; c'est pourquoi la « lutte » et le « travail » ne sont pas seulement historiques : ce sont aussi des actions sur cette zone sombre que le moi ne contrôle pas. Sigmund Freud (1967 et 1991) voit

cette zone comme un inconscient dynamique : un champ de pulsions, de répétitions et de projections qui organise le lien avant toute décision consciente. Ainsi, libérer ne veut pas dire « remplir » le vide, mais traverser des fantômes et retravailler le désir pour désactiver l'adhésion qui fait revenir la servitude. En prêtant attention à cette zone non dite, nous réduisons la compulsion à répéter et nous gagnons du temps pour répondre autrement. Ce petit intervalle – entre l'élan et la parole – est l'endroit où la reconnaissance cesse d'être une demande de garantie et devient une rencontre. Et, dans ce mouvement, le désir s'ordonne sans avoir besoin d'un maître pour le soutenir.

La domination tient à des scènes de transfert : nous cherchons, dans la figure du maître, une promesse d'unité qui ne peut pas se réaliser. Nommer le manque, et non le nier, démonte la logique du « tout pour moi » qui nourrit le lien asymétrique. Reconnaître la projection, au lieu de la rejouer, coupe le circuit qui fait de l'autre le support de nos ombres. Quand ce passage de la compulsion à l'élaboration devient possible, le lien cesse d'être emprise et devient apprentissage. Alors la liberté ne se confond plus avec l'omnipotence et prend une forme plus sobre : celle d'un désir travaillé qui n'a plus besoin d'un maître pour se soutenir.

Ce répertoire critique m'oblige à revenir à Hegel par un autre côté : celui d'un inconscient qui, sans se nommer ainsi, agit au cœur de l'autoconscience. Quand je relis Jacques Lacan (1973), je ne cherche pas à « psychanalyser » Hegel, mais à montrer que la reconnaissance passe par le désir de l'Autre : nous voulons que l'Autre nous nomme, nous garantisse et nous valide. Cette demande est, par structure, manquée. C'est pourquoi je soutiens que la liberté ne consiste pas à supprimer le manque, mais à traverser le fantasme qui règle notre rapport au pouvoir. Si la reconnaissance peut, un moment, combler ce manque, elle peut aussi enchaîner le sujet dans un circuit où le maître sert de garant symbolique : la force devient inutile quand le désir fait le travail.

La vieille question de La Boétie (1836) retrouve alors son tranchant : pourquoi aimons-nous la servitude et comment un peuple en vient à soutenir le tyran. Je ne me contente ni d'explications naturalistes ni d'une rationalité qui aurait « mal choisi » ; ce qui m'intéresse, c'est la culture du désir qui transforme la soumission en appartenance. Il s'ensuit que rompre la servitude ne demande pas un geste titanesque, mais le retrait de l'investiture libidinale qui la porte.

Avec ces éléments, je ne réduis pas l'émancipation à un simple échange de rôles ni à la promesse d'un État parfait. Je la conçois comme une pratique suivie : retirer la demande de garantie que nous adressons au maître ; traverser le fantasme qui le blinde ; et, surtout, écouter l'inconscient qui, en sourdine, organise notre docilité. La dialectique du maître et de l'esclave cesse d'être une scène lointaine et devient un outil critique de la vie commune : là où je cherche la reconnaissance, je risque de me retrouver enchaîné.

Ceux que nous aimons haïr

Je pars de d'une intuition clinique : le lien maître-esclave ressemble à un couple qui ne va pas bien. Ce n'est pas juste une domination externe ; c'est un lien porté par des projections psychiques réciproques, par désir de fusion et aussi de rejet, par besoin et par pouvoir. Tout cela attache les pôles en présence dans une interdépendance qui se renforce avec le temps.

Comme l'indique Carl Gustav Jung (1968), le couple projette des images du féminin (*l'Anima*) et du masculin (*l'Animus*). Pendant que la conscience du moi sort de l'inconscient, de grandes zones sont encore dans l'ombre ; là, la compulsion, l'idéalisation et la désillusion se fixent. L'union « organique » de départ – biologique, rituelle, de coutume – sert d'abri contre l'individuation : elle renforce l'appartenance, mais aplatit la différence.

Une relation vraiment psychologique arrive seulement quand ces projections deviennent conscientes. Ce passage est ardu, asymétrique, fait de crises et de rythmes inégaux de maturation. La clé, selon Jung (1968 : § 522-523), est de traverser l'ombre et de laisser l'inconscient faire son travail de transformation.

Dans ce miroir, maître et esclave ne sont pas juste des catégories politiques : ce sont comme des rôles psychiques qui se cherchent et se fixent l'un l'autre. Ainsi, la servitude se reproduit par adhésion libidinale plus que par contrainte brute.

Dans la partie suivante, je relie ce cadre intime à la ponérologie de Lobaczewski, comprise comme une science du mal qui étudie sa genèse à l'échelle de la société. Lobaczewski soutient que, dans des sociétés hystérisées – où la triade du moi (égoïsme, égocentrisme, égotisme) ronge la responsabilité et la cohésion –, on n'arrive pas à faire la part entre un avis sain et une pensée malade (Lobaczewski, 2006, pp. 175-178). Dans ce climat, des idées simples et rigides se répandent, on légitime des dirigeants avec des troubles de la personnalité, et la voie s'ouvre pour une pathocratie : la domination systémique de minorités pathologiques sur des majorités non pathologiques. La ponérologie invite à regarder ces processus par la cause, non pour excuser, mais pour concevoir des mesures de prophylaxie et un contrôle conscient des éléments pathologiques qui activent le mal collectif. Face aux réponses classiques – la « révolution » tentante –, je défends la nécessité d'un savoir clinique et politique qui identifie comment la psychopathologie et la société agissent ensemble, et pourquoi la répression, sans clarification psychologique, reproduit ce qu'elle prétend combattre.

Mais rien de tout cela ne tient sans l'autre côté : la partie « complémentaire ». Au plan clinique, Marietan (2009, pp. 271-272) montre que ce n'est pas simplement une « victime » passive, mais une

personne active. Par manque d'intégration, elle cherche chez l'autre ce qui lui manque. Par son adhésion, elle valide l'abus. Elle tire son identité du lien. Ainsi, elle alimente la dynamique psychopathique. À l'échelle collective, je soutiens que la « société complémentaire » agit de la même façon : elle reconnaît la domination, mais elle la légitime et la maintient par désir d'appartenance, besoin de sens et crainte de l'insécurité. Cet accord libidinal avec le pouvoir transforme la masse en élément actif du dispositif : un engrenage qui apporte énergie morale, obéissance symbolique et soutien affectif à la dérive du maître. La complémentarité nie la capacité d'agir, supprime l'autonomie et offre une stabilité illusoire qui masque la renonciation.

De là vient une idée clé : la *ponérisation sociale*, c'est-à-dire la pathologisation progressive d'un corps politique. Ce n'est pas un choc brutal ; c'est une dérive continue où le sol éthique s'use, où des logiques psychopathiques entrent dans les institutions et les habitudes, et où le collectif perd son immunité face au mal. Quand la masse devient complémentaire du maître, elle ne fait pas que supporter le régime : elle en facilite la montée, démonte des anticorps culturels et pousse une réorganisation du sens qui rend l'exception normale. L'anatomie du mal collectif demande alors une lecture étiologique, et non moraliste : repérer des facteurs, des enchaînements et des paliers ; distinguer le support idéologique de la maladie qui s'y accroche ; et trouver des points sensibles pour arrêter l'expansion.

La situation est plus subtile que la caricature des « masses trompées ». Au début, l'hystérisation sociale crée un climat d'excitation morale et de simplification des idées ; dans ce cadre, des militants doctrinaires, avec une pensée dogmatique et portée à accuser, reformulent des idéologies dans un sens de chasse à l'adversaire et ouvrent la voie à des psychopathes plus charismatiques. Quand la pathocratie s'installe, le sens des mots se perd, le bon sens fléchit et le savoir pratique recule. Pourtant, l'expérience de l'histoire montre un rebond : avec le temps, la majorité développe une forme d'immunisation psychologique et refait des liens de confiance hors de la scène officielle, ce qui pousse le régime à se maquiller, à modérer la violence et à chercher une coexistence externe. Cet « équilibre instable » ne guérit pas : il prolonge la maladie, exporte son matériel pathologique et transforme l'idéologie en outil d'action externe et de propagande, tandis qu'à l'intérieur elle se maintient par une ambiguïté des mots et par du cynisme.

Mon argument relie alors trois axes : clinique et individuel (le duo psychopathecomplémentaire comme dispositif de capture du désir) ; macrosocial (la pathocratie comme aboutissement politique de cette dynamique du désir) ; et des processus (la ponérisation comme dégradation qui s'accumule dans le tissu symbolique).

Plutôt que de poser un protocole fermé, mon travail cherche à voir comment ce lien se forme, et à ouvrir une issue. À partir de la lecture clinique du duo psychopathecomplémentaire et de sa projection dans la

vie collective, j'essaie de décrire l'assemblage : les moments où le désir du complémentaire se subordonne tout comme les dispositifs qui rendent l'adhésion légitime.

Dans ce sens, l'analogie avec le « mariage » dysfonctionnel (Jung, 1954 , pp. 187-201) – et son passage de la fusion inconsciente à une relation psychologique consciente – me sert de guide pour reconnaître des points de bascule et des sorties graduelles, autant dans l'expérience individuelle que dans la dynamique des masses. Ainsi, je veux montrer que l'oppression est un couplage, un circuit de reconnaissance appauvri où le maître règne parce qu'il trouve un autre, prêt à céder son désir en échange d'appartenance.² L'émancipation, telle que je la comprends, commence quand nous retirons l'investiture ; cela suppose de redonner sens au lien pathologique, à partir d'un état de conscience nouveau chez l'opprimécomplémentaire.

Pour moi, c'est la grammaire de la servitude moderne : une topologie du désir qui explique pourquoi, parfois, nous aimons haïr et, parfois, nous aimons nous soumettre – non pas tant au tyran concret qu'à la promesse de soulagement que nous projetons sur lui, et non pour lui. Comprendre cette logique de la domination est la condition d'une politique d'émancipation qui ne répète pas l'histoire du maître avec d'autres noms. Si la pathocratie est une figure de l'ombre collective, seule une individuation éthique et symbolique peut rompre le lien toxique et ouvrir un temps où la reconnaissance, la loi et le désir cessent de s'articuler à la servitude. La complémentarité sociale alimente le cycle, mais montre aussi un point sensible : sans désir attaché, l'engrenage perd son élan. C'est pourquoi l'issue est un détachement progressif : retirer l'investiture pour que le lien perde sa colle libidinale et que l'obéissance ne ressemble plus à de l'appartenance.

² Il est important de préciser que ma thèse distingue avec rigueur deux niveaux du lien et, par conséquent, deux niveaux de responsabilité. D'une part, je soutiens que la relation entre le psychopathe et le « complémentaire » est un couplage recherché par les deux, bien que pour des raisons très différentes : le premier, afin d'exercer un contrôle et d'en tirer un bénéfice libidinal et matériel ; le second, pour tenter de suturer un manque, trouver une appartenance ou s'assurer une forme paradoxale de stabilité. Dans ce sens structurel – celui de la constitution du lien – je parle d'une responsabilité partagée en tant que les deux contribuent à la fermeture du dispositif. Mais il ne s'ensuit en aucun cas que la responsabilité quant au dommage produit à l'intérieur du lien soit symétrique. Au contraire : sur le plan éthicopolitique, la position du subjugueur est dominante, organisatrice et exploitante, tandis que celle du complémentaire est marquée par la vulnérabilité, la désintégration et la capture. L'initiative de la violence, son intensité, sa directionnalité et son exploitation incombent de manière disproportionnée au sujet psychopathe ou au pouvoir pathocratique. Signaler la coparticipation dans la formation du lien ne revient donc pas à diluer l'asymétrie d'imputation : l'analyse de la complémentarité cherche à montrer comment la pathologie du lien redistribue le désir et obstrue la sortie, sans pour autant effacer que le noyau de responsabilité du dommage repose fondamentalement sur celui qui instrumentalise cette vulnérabilité.

Prophéties de l'Âge du Fer

L'oppression ne s'explique pas seulement par des structures politiques ou économiques ; elle s'appuie aussi sur des mécanismes inconscients et affectifs qui attachent les dominés au pouvoir. Dans ce sens, l'idée de « société complémentaire » sert de clé : elle déplace l'attention de la figure visible du tyran vers le lien qui le soutient, et elle permet d'analyser comment les masses participent activement à leur propre sujétion. Ce déplacement invite à comprendre que l'émancipation ne se réduit pas à renverser l'oppresseur ; elle demande de transformer le désir et les liens du désir qui rendent la servitude possible. Le vrai début de la liberté arrive quand je reconnais notre complicité et quand je décide de la reconfigurer vers une émancipation plus radicale.

Au final, j'essaie de montrer comment la tension entre pulsions de vie et de mort, signalée par Freud, se projette en politique et prend forme dans des expériences totalitaires. Dans ce cadre apparaît la figure du Maître, que la psychologie analytique de Jung décrit comme « personnalitémana » un archétype de pouvoir qui, dans sa forme juste, est capable d'orienter le citoyen vers l'individuation ; mais qui, dans un climat de médiocrité ou de pathologie, se dégrade en caricature, soit comme gestionnaire du conformisme, soit comme tyran pathocratique (Kelly, 1993, pp. 175-176). Ce dernier n'incarne pas un horizon de transcendance : il incarne l'ombre de l'inconscient collectif et mobilise les masses par la crainte et par la projection du mal sur un extérieur disponible. La société, devenue « multitudesanscentre », cède son autonomie et devient le complément actif du maître, en répétant au niveau collectif la logique de servitude que la clinique observe dans le lien pathologique avec le psychopathe. Je soutiens ainsi que la masse coopère à sa propre domination, endormie par le désir d'appartenance et la recherche de sécurité. L'issue demande, en plus de réformes institutionnelles, un travail conscient sur le désir et sur le langage, afin de casser cette complémentarité et de permettre une pratique réelle d'émancipation.

Quelques réflexions pertinentes

On pourrait objecter que, dans le cours de mon enquête, j'évite de proposer une définition positive de « l'émancipation », comme si l'absence de modèle substantiel équivalait à une indétermination théorique. Toutefois, ce choix est délibéré. Je traite l'*émancipation*, avant tout, comme une notion négative au sens logique : une situation de nonesclavage, de non-domination, la désactivation d'un certain *couplage* entre maître et complémentaire. Autrement dit, l'émancipation ne nomme pas un état social harmonieux déjà figuré à l'avance, mais la sortie progressive d'un régime de servitude politique et fondamentalement psychologique.

Une définition positive – sous la forme d'un idéal de société réconciliée, d'un sujet enfin *réalisé* ou d'un État substantiellement « juste » – court le risque de réintroduire, par la porte de l'utopie, une nouvelle norme totalisante et, avec elle, de préparer d'autres formes de capture au nom même de la liberté. En ce sens, je reste fidèle à une logique de la négativité, où l'émancipation ne consiste pas à s'installer dans un « plein », mais dans la capacité de rompre des liens de dépendance qui se présentaient comme naturels, voire désirables. Elle se vérifie dans le retrait de l'investiture libidinale qui soutient la domination, dans la possibilité de dire non à la demande du maître, avant toute promesse de nouvel ordre.

On pourrait également faire valoir que mon travail manquerait d'une « anthropologie explicite » du sujet, comme s'il était indispensable de fixer d'emblée une essence ou une figure normative de l'humain pour pouvoir penser la domination et l'émancipation. Ma réponse est précisément que je n'en ai pas besoin, et que forcer ce niveau d'élaboration nous conduirait à des malentendus et à des dérives par rapport au problème qui m'occupe ici. Au lieu de définir ce qu'est « le » sujet en termes positifs (nature, essence, *telos*), j'adopte un minimum beaucoup plus brut et opératoire : là où il y a domination, là où un lien se structure comme servitude, il n'y a pas de sujet émancipé. Point.

Ce critère négatif – la non-domination comme condition minimale – fonctionne déjà comme une anthropologie en sourdine : il présuppose que l'être humain ne peut être considéré comme sujet au sens fort que là où il n'est pas réduit à objet, là où sa capacité de réponse et d'élaboration n'est pas capturée par un dispositif d'assujettissement. Approfondir une anthropologie substantielle ouvrirait un champ de dispute qui dépasse la portée de cette recherche et risquerait de réabsorber la critique de la domination dans des débats ontologiques interminables.

Enfin, il convient de signaler ce qui est peut-être la principale inquiétude que l'on peut nourrir à l'égard d'une recherche de cette nature : le risque

de généraliser indûment, en extrapolant purement et simplement la relation cliniquement décrite entre psychopathecomplémentaire au lien entre tyranpeuple, ce qui me semble, en effet, le point le plus délicat et qui doit être surveillé de près. Je ne soutiens pas que « le peuple » serait un grand patient ni que la masse des gouvernés devrait être pensée comme un complémentaire clinique à grande échelle. Ce que je propose est autre chose : une homologie structurelle, et non une identité substantielle.³

Lorsque je reprends le dispositif psychopathecomplémentaire, je le fais comme une matrice d'intelligibilité du lien de capture du désir, non comme un diagnostic psychiatrique appliqué à des populations entières. Sur ce point, je m'appuie explicitement sur la méthodologie freudienne de *Psychologie des foules et analyse du moi* (1981), où Freud étend au champ collectif certains mécanismes déjà étudiés en clinique (identification, idéalisation, transfert libidinal) afin de comprendre comment une masse s'organise autour d'un chef.

Mon geste méthodologique est analogue : la figure du psychopathe fonctionne comme un type idéal pour penser une forme de pouvoir qui exploite systématiquement la vulnérabilité de l'autre ; la « société complémentaire » nomme une position de désir capturé, et non une pathologie essentielle du sujetpeuple. Le risque de sur-généralisation existe, mais il est assumé comme une limite à contrôler par la confrontation avec l'histoire et la sociologie, non comme un motif pour renoncer à toute traduction clinicopolitique.

Pour préciser encore ce point et éviter les malentendus, il est nécessaire de clarifier également le substrat théorique de la société complémentaire. Lorsque je recours à l'identification de la masse avec l'idéal du moi du chef et au concept d'imitation chez Gabriel Tarde (1890), je ne mélange pas simplement deux anthropologies incompatibles ni ne fonde mon modèle sur une sorte de néomonadologie d'individus sans faille. Je prends clairement parti pour l'axe freudien : l'identification à l'idéal du moi présuppose une renonciation à l'objet du désir et, avec elle, une césure à l'égard de soi et des autres. Autrement dit, la société complémentaire ne prend sens que sur le fond d'un sujet divisé, traversé par le manque et par une économie libidinale susceptible d'être capturée. Tarde n'apparaît pas comme fondement ultime du social, mais comme un schéma circonscrit permettant de penser la circulation des formes de conduite, des croyances et des affects par imitation et contagion. Freud m'offre la logique de la scission et de l'investiture ; Tarde, une grammaire

³ Il serait trompeur d'imaginer une « élite » de psychopathes durablement unifiée : la logique même de la psychopathie, centrée sur l'instrumentalisation et la défiance, rend difficile la constitution d'alliances stables au-delà d'intérêts immédiats. Cela n'exclut pas, toutefois, l'existence d'idéologies psychopatiques : des rationalités qui cosifient l'être humain, le réduisent à un moyen, à une variable chiffrée ou à un ennemi, et rendent « normal » de suspendre la reconnaissance au nom de l'efficacité, de la pureté ou de la sécurité ; c'est pourquoi elles peuvent se diffuser et structurer des dispositifs de domination sans exiger une coalition personnelle durable.

de la diffusion. L'homologie structurelle que je propose entre le dispositif clinique et la scène politique passe précisément par cette articulation : une masse qui se soude horizontalement autour d'identifications partagées, tout en s'offrant verticalement à une figure d'autorité qui condense l'idéal du moi. La société complémentaire désigne ainsi une position de désir collectivement organisée, non une psychopathologie massive ni une essence substantielle du « peuple ».

Conclusions

Je soutiens que, de nos jours, nous confondons souvent dignité avec une estime de soi sans mesure : en validant tout de la même façon, sans distinction ni discernement, nous réduisons la force de la vraie grandeur et la possibilité d'une reconnaissance réelle. Suivant Friedrich Nietzsche (1898), sans désir de nous dépasser nous restons pris dans la médiocrité ; et, comme le rappelle Jung, sans le travail d'intégrer l'ombre, l'inconscient collectif se projette au dehors et nourrit la répétition de la violence. C'est pourquoi l'issue de l'« Âge de Fer » ne se fait pas en un geste unique ni tout de suite : elle suppose l'ouverture d'un processus continu d'individuation collective qui, au lieu de prolonger la servitude et la projection nocive, rende possible une réconciliation plus profonde entre l'individu, la communauté et l'Esprit. C'est pourquoi la liberté commence quand la domination et l'oppression rompent leur obsession réciproque.

Bibliographie

- DE LA BOÉTIE, E. (1836). *Discours de la servitude volontaire, ou Le contr'un*. Paris : Delalain. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123153n>
- FREUD, S. (1967). *L'interprétation des rêves*. Paris : PUF.
- (1981). Psychologie des foules et analyse du moi. Dans A. Bourguignon (Ed.), *Essais de psychanalyse* (pp. 117-218). Paris : Payot.
- (1991). Le moi et le ça. Dans J. LAPLANCHE (Ed.), *Œuvres complètes – psychanalyse* (Vol. XVI, 1921-1923, pp. 255-301). Paris : PUF.
- HEGEL, G. W. F. (1939). *La Phénoménologie de l'esprit. Tome I*. Paris : Aubier Montaigne.
- JUNG, C. G. (1954). Marriage as a psychological relationship. Dans G. ADLER (Ed.), *Collected Works of C. G. Jung* (Vol. 17: Development of Personality, pp. 187-201). Princeton : Princeton University Press.
- (1968). Conscious, unconscious, and individuation. En G. ADLER (Ed.), *The Collected Works of C. G. Jung* (Vol. 9, Part 1): Archetypes and the Collective Unconscious, pp. 275-289). Princeton : Princeton University Press.
- KELLY, S. M. (1993). *Individuation and the Absolute: Hegel, Jung, and the Path Toward Wholeness*. New York : Paulist Press.
- LACAN, J. (1973). *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil.
- ŁOBACZEWSKI, A. M. (2006). *Political Ponerology. The Science of Evil, Psychopathy, and the Origins of Totalitarianism*. Grande Prairie : Red Pill Press.
- MARIETAN, H. R. (2000). El complementario y su psicópata. *Alcmeón. Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 9(3). <https://www.alcmeon.com.ar/9/35/Marietan.htm>
- (2009). *Curso sobre psicopatías. Los extravagantes*. Buenos Aires : Ananké.
- NIETZSCHE, F. (1898). *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tout le monde et personne*. Paris : Mercure de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1118790>
- TARDE, G. (1890). *Les Lois de l'imitation*. Paris : Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77173k>