

CHRISTOPHER LASCH

**Nouveau regard sur**  
***La Culture du narcissisme***

(Postface à l'édition de 1991)

Grâce à Tom Wolfe et à toute une meute de journalistes de moindre importance, les années soixante-dix avaient déjà été baptisées « décennie du moi » lorsque *La Culture du narcissisme* a été publiée en 1979. De nombreux commentateurs n'ont vu évidemment dans ce livre qu'une analyse supplémentaire des attitudes égocentriques qui paraissent avoir détrôné les préoccupations sociales des années soixante. Les journalistes nous ont appris à considérer les décennies comme l'étalon du temps historique et à voir apparaître un nouvel ensemble de tendances culturelles tous les dix ans. Si les années soixante étaient l'ère du Verseau, de l'engagement social et de la révolution culturelle, les années soixante-dix n'ont pas tardé à être identifiées comme l'ère de l'égoïsme et du repli politique.

Les critiques ont accueilli *La Culture du narcissisme* comme une « jérémiade » supplémentaire s'attaquant au sybaritisme, comme un constat sur les années soixante-dix. Ceux qui ont trouvé le livre trop sinistre ont annoncé qu'il serait de toute façon bientôt dépassé, puisque la décennie qui allait commencer nécessiterait un nouvel ensemble de tendances, de nouveaux slogans et de nouveaux mots d'ordre, afin de se distinguer des décennies précédentes.

Malgré les prédictions de nombreux commentateurs, les années quatre-vingt n'ont toutefois pas été celles d'un retour à l'altruisme et à l'esprit civique. Les yuppies qui ont donné le ton culturel de cette décennie n'étaient pas

des exemples de dévouement altruiste au bien public. À présent que commence une nouvelle décennie, on me demande, selon l'expression du *New York Times*, si « le je commande toujours ». Sommes-nous encore aujourd'hui une nation de « Narcisses contemporains »? Ou avons-nous enfin commencé à redécouvrir le sens du devoir civique? Ces questions sont, je pense, mal posées; mais, même s'il s'agissait de bonnes questions, elles n'ont pas grand-chose à voir avec les problèmes que pose *La Culture du narcissisme*.

Le narcissisme de la culture et de la personnalité, tel que je l'ai compris, n'était pas simplement synonyme d'égoïsme. *La Culture du narcissisme* n'avait pas non plus été conçu comme un livre sur la « décennie du moi », ni sur l'attitude de repli par rapport à l'activisme politique des années soixante. Le livre a été l'aboutissement d'une étude antérieure sur la famille américaine, *Haven in a Heartless World* (« Un havre dans un monde sans cœur »), qui m'avait conduit à conclure que l'importance de la famille dans notre société n'avait cessé de décliner depuis plus d'un siècle. L'école, les groupes d'affinités, la communication de masse et les « travailleurs sociaux » avaient miné l'autorité parentale et s'étaient emparé d'un grand nombre des fonctions familiales touchant à l'éducation des enfants. Je me suis dit que des changements d'une telle ampleur, dans une activité d'une importance aussi fondamentale, devaient avoir eu des répercussions psychologiques très étendues. *La Culture du narcissisme* était une tentative d'analyse de ces répercussions – d'exploration de la dimension psychologique des changements à long terme dans la structure de l'autorité culturelle.

Mes hypothèses de base provenaient d'un ensemble d'études, dues pour la plupart à des anthropologues, à des sociologues et à des psychanalystes qui s'intéressaient à l'étude de la culture et qui analysaient les effets de celle-ci sur la personnalité. Les chercheurs appartenant à cette école maintenaient que chaque culture établit des modèles

distincts d'éducation et de socialisation des enfants qui ont pour effet de produire un type de personnalité distinct adapté aux besoins de cette culture.

Les observateurs de la culture américaine, ayant appris à appliquer des techniques analytiques dérivées de l'étude de sociétés plus simples à des structures sociales plus complexes, étaient persuadés que les personnalités du type « ouvert aux influences internes » (*inner-directed*) se transformaient graduellement en personnalités du type « ouvert aux influences externes » (*other-directed*) ayant des tendances affinitaires, selon les termes utilisés par Riesman. Le livre très influent de Riesman, *La Foule solitaire* (1950), pouvait être utilisé comme une référence pour l'investigation que je tentais de mener.

Un certain nombre d'autres observateurs étaient parvenus à des conclusions semblables quant à la direction que prenaient les changements subis par la personnalité. Ils parlaient de l'effondrement des « contrôles pulsionnels », du « déclin du surmoi » et de l'influence croissante des groupes d'affinités. Les psychiatres, en outre, constataient une transformation dans les symptômes qu'ils détectaient chez leurs patients. Les névroses classiques traitées par Freud, disaient-ils, étaient remplacées par des désordres de la personnalité de type narcissique. Sheldon Bach a fait remarquer en 1976 : « Nous avons l'habitude de voir arriver des gens ayant des pulsions, comme l'obsession de se laver les mains, des phobies et des névroses bien repérées. Aujourd'hui, on voit arriver surtout des Narcisses contemporains. »

Si ces observations devaient être prises au sérieux, il en résultait, selon moi, non que la société américaine était « malade » ou que les Américains étaient tous à mettre à l'hôpital psychiatrique, mais que ces personnes affichaient désormais un grand nombre des traits de caractère qui apparaissaient, sous une forme plus extrême, dans la pathologie narcissique. Freud a toujours mis l'accent sur la

continuité existant entre le normal et l'anormal; il semblait donc raisonnable, pour un freudien, de s'attendre à ce que les descriptions cliniques de désordres narcissiques nous disent quelque chose de la structure typique de la personnalité dans une société dominée par d'immenses organismes bureaucratiques et par la communication de masse, une société dans laquelle la famille avait cessé de jouer un rôle important dans la transmission de la culture et donc dans laquelle les gens n'avaient plus qu'un faible sentiment de lien avec le passé. J'avais été frappé par les indications, trouvées dans diverses études sur de grandes entreprises commerciales, tendant à montrer que la réussite professionnelle dépendait à présent moins des aptitudes ou de la loyauté envers l'entreprise qu'à la « visibilité », à « l'élan », au charme personnel et à la gestion de sa propre image. L'environnement relationnel dense de la bureaucratie moderne paraissait provoquer et encourager une attitude narcissique – grande inquiétude quant à l'impression que les individus produisaient les uns sur les autres, tendance à envisager les autres comme un miroir du moi.

La prolifération des sollicitations visuelles et auditives de la « société du spectacle », selon la description qu'on en a donnée, a encouragé un type semblable de préoccupation concernant le moi. Les individus réagissaient les uns aux autres comme si leurs actions étaient enregistrées et simultanément transmises à un public invisible ou stockées pour une analyse ultérieure. Le type de société en vigueur faisait ainsi apparaître des traits de personnalité de type narcissique qui étaient présents, à des degrés divers, chez chacun – une certaine superficialité protectrice, la crainte d'engagements astreignants, l'empressement à oublier ses racines quand le besoin s'en fait sentir, le désir de garder toutes les options ouvertes, une aversion au fait de dépendre de quelqu'un, l'incapacité à se montrer loyal ou reconnaissant.

Les Narcisses contemporains ont sans doute prêté davantage d'attention à leurs propres besoins qu'à ceux d'autrui, mais l'amour de soi et la mise en valeur de soi ne me paraissent pas être ce qui les caractérisait le mieux. Ces traits de caractère impliquent un sens du moi fort et stable, tandis que les Narcisses contemporains souffrent d'un sentiment d'inauthenticité et de vide intérieur. Ils ont du mal à se connecter au monde. Leur condition, poussée à l'extrême, ressemble à celle de Kaspar Hauser, l'orphelin allemand du XIX<sup>e</sup> siècle élevé seul dans une cellule ; selon le psychanalyste Alexandre Mitscherlich, « la pauvreté de ses liens avec son environnement culturel » lui avait donné le sentiment d'être totalement à la merci de la vie.

#### **THÉORIE DU NARCISSISME PRIMAIRE : À LA RECHERCHE D'UN ÉTAT DE BONHEUR**

Après la publication de *La Culture du narcissisme*, j'ai continué à explorer la théorie psychanalytique du narcissisme, en préparation du travail publié en 1984 sous le titre *The Minimal Self*, mais je commençais à comprendre que le concept de narcissisme avait de bien plus larges implications que je ne l'avais tout d'abord pensé. Ma première immersion dans la littérature clinique sur le « narcissisme secondaire » – « qui tente d'annuler la douleur de l'amour déçu », selon les mots du psychanalyste Thomas Freeman, et qui tente d'annuler la rage que ressent l'enfant contre ceux qui ne satisfont pas immédiatement ses besoins – m'avait convaincu que le concept de narcissisme permettait de décrire un certain type de personnalité, type qui était devenu de plus en plus répandu à notre époque. Mes lectures suivantes m'ont aussi montré que ce concept décrivait également des traits durables de la condition humaine.

Du narcissisme secondaire je suis passé au narcissisme primaire, lequel fait référence à l'illusion infantile d'omnipotence qui précède la compréhension de la distinction

cruciale entre soi et son environnement. En relisant l'article primordial mais déroutant de Freud « Pour introduire le narcissisme » (1914), je me suis aperçu que Freud proposait deux conceptions différentes du narcissisme. La première l'identifiait avec l'amour de soi, un recul de l'intérêt libidinal à l'égard du monde extérieur, tandis que la seconde semblait présupposer un état d'esprit antérieur à toute conscience d'objets distincts du moi.

J'avais compris que c'était en s'intéressant au narcissisme dans cette acception « primaire » que Freud avait fini par émettre l'hypothèse controversée d'une pulsion de mort, mieux décrite comme le désir d'un équilibre absolu – le principe du Nirvana, comme il l'a fort bien nommé. Bien qu'il ne soit pas une pulsion et qu'il ne recherche pas la mort mais la vie éternelle, le narcissisme primaire est plus ou moins conforme à la description donnée par Freud de la pulsion de mort en ce qu'il est le désir d'une cessation totale des tensions, lesquelles semblent opérer indépendamment du « principe de plaisir » et suivre « un chemin inverse menant à une satisfaction complète ».

En ce sens, le narcissisme est le désir d'être libéré du désir. C'est la quête inverse pour une paix absolue tenue pour l'état le plus haut de la perfection spirituelle dans de nombreuses traditions mystiques. Le narcissisme se distingue de l'égoïsme ordinaire et de l'instinct de survie en ce qu'il méprise les exigences du corps. La conscience de la mort et la volonté de rester en vie présupposent la conscience d'objets distincts du moi. Étant donné que le narcissisme ne reconnaît pas l'existence séparée du moi, il ne craint pas la mort. Narcisse se noie dans sa propre image sans jamais comprendre que ce n'est qu'une image reflétée. Le sens de l'histoire n'est pas que Narcisse tombe amoureux de lui-même, puisqu'il ne parvient pas à reconnaître sa propre image reflétée, puisqu'il ne conçoit pas qu'il existe une différence entre lui-même et son environnement.

La théorie du narcissisme primaire nous montre que la douleur de la séparation, laquelle commence à la naissance, est la source originelle du malaise humain. Le nouveau-né humain naît trop tôt. Nous arrivons dans le monde totalement incapables de subvenir à nos besoins biologiques et nous sommes donc entièrement dépendants de ceux qui s'occupent de nous. L'expérience de l'impuissance est d'autant plus douloureuse qu'elle est précédée par le contentement « océanique » dans l'utérus, selon l'expression de Freud, que, tout le reste de notre vie, nous tentons de retrouver.

La naissance met fin à l'illusion de l'autonomie narcissique, même si la majorité des parents parviennent à reconstituer en partie la sécurité et la satisfaction vécues dans l'utérus, même si en outre le nouveau-né recrée l'atmosphère de l'utérus en s'endormant pendant de longues périodes. Le nouveau-né fait l'expérience de la faim et de la séparation pour la première fois et il évalue sa dépendance, son impuissance, son infériorité dans le monde, tellement différentes de son omnipotence dans l'utérus, où besoin et gratification étaient vécus comme émanant de la même source. L'expérience répétée de la gratification et l'attente de son retour donnent peu à peu au nouveau-né une confiance intérieure qui lui permet de tolérer la faim, l'inconfort et la douleur émotionnelle. Mais ces mêmes expériences renforcent aussi en lui la conscience de la séparation et de l'impuissance. Elles lui font comprendre clairement que la source de la nourriture et de la gratification est extérieure au moi, que le besoin ou le désir est à l'intérieur du moi. À mesure que le nouveau-né apprend à faire la distinction entre lui-même et son environnement, il commence à comprendre que ses propres désirs n'ont pas de prise sur le monde.

La naissance prématurée et une dépendance prolongée sont les faits dominants de la psychologie humaine. « Avant la naissance, écrit le psychanalyste français Bela Grunber-

ger, le nouveau-né vivait dans un état stable de félicité », mais lorsqu'il est expulsé de l'utérus il est confronté à « des transformations écrasantes qui ne cessent de s'abattre sur lui et de détruire son équilibre ». « Assailli par les excitations », il cherche à retrouver l'illusion perdue de l'autonomie. En suivant ses fantasmes inconscients, il peut chercher à dissiper la frustration et la peur de la séparation en refusant de reconnaître que les adultes dont il dépend peuvent soit satisfaire ses désirs soit les frustrer. Sinon, il pourra les idéaliser comme une source de gratification sans fin et sans ambiguïté ou dissocier en eux leurs capacités à le frustrer de leurs capacités à lui apporter du plaisir.

Les fantasmes de ce type cherchent à annihiler la tension entre le désir de fusion et la réalité de la séparation, soit d'une part en imaginant une union indolore et dans l'extase avec la mère, soit, d'autre part, en imaginant un état d'autonomie complète et en niant totalement les besoins des autres. La première ligne de défense encourage une symbiose régressive ; la seconde, des illusions solipsistes d'omnipotence. Ni l'une ni l'autre ne résout le problème de la séparation ; elles ne font que nier sa réalité selon diverses façons.

Notre meilleur espoir de maturité émotionnelle semble donc dépendre du fait que nous reconnaissons avoir besoin de personnes qui restent cependant distinctes de nous-mêmes et refusent de se soumettre à nos caprices, du fait que nous reconnaissons être dépendants d'elles. Il dépend du fait que nous reconnaissons les autres non comme projections de nos propres désirs mais comme êtres indépendants ayant des désirs propres. Plus largement, elle dépend de l'acceptation de nos limites. Le monde n'existe pas seulement pour la satisfaction de nos propres désirs ; c'est un monde dans lequel nous pouvons trouver du plaisir et auquel nous pouvons trouver un sens une fois que nous avons compris que les autres y ont également droit. La psychanalyse confirme l'idée religieuse ancienne selon laquelle la



seule façon d'accéder au bonheur est d'accepter les limitations dans un esprit de gratitude et de contrition au lieu de chercher à les annuler ou de s'en offusquer amèrement.

Dans l'un de ses essais les plus importants, *L'Amour haine, le besoin de réparation* (1934), Melanie Klein signale des attitudes conflictuelles envers la nature dans les émotions conflictuelles qu'éprouve le nouveau-né envers sa mère. Elle a fait hypothèse que la pulsion d'exploration – la quête de la terre promise où coulent le lait et le miel – se fondait sur le besoin de réparer les torts causés à la mère, le besoin « de redonner à la mère les bonnes choses que le nouveau-né lui a volées dans ses fantasmes ». Dans l'exploration de la nature – laquelle « ne s'exprime pas nécessairement par une exploration physique réelle du monde, mais peut s'étendre à d'autres domaines, par exemple à toutes sortes de découvertes scientifiques » ou à la création artistique le désir de réunion avec la mère n'emprunte plus la voie la plus rapide (incorporation avide de la mère) mais est dérivé du désir de réparation. « La relation à la nature, qui provoque des sentiments si puissants d'amour, de reconnaissance, d'admiration et de dévotion, a beaucoup de choses en commun avec les relations qu'on entretient avec sa propre mère, ce qui a été reconnu depuis longtemps par les poètes. » La « lutte avec la nature » – au sens où la pulsion d'exploration l'emporte sur l'esprit de conquête et d'assujettissement – « est donc partiellement ressentie comme une lutte pour préserver la nature, parce qu'elle exprime aussi le désir de réparer les torts causés à la mère ».

#### **UNE VISION FAUSTIENNE DE LA TECHNOLOGIE**

Ces observations nous aident à comprendre comment les défenses psychologiques contre l'angoisse de la séparation – contre les premiers sentiments d'impuissance et de dépendance – peuvent être instituées dans la culture humaine. Une des façons de nier notre dépendance à la

nature (aux mères) est d'inventer des technologies destinées à nous rendre maîtres de la nature. Envisagée de cette façon-là, la technologie incarne une attitude devant la nature qui est tout le contraire d'une attitude exploratrice, selon l'expression de Melanie Klein. Elle exprime une révolte collective contre les limitations de la condition humaine. Elle fait appel à la croyance résiduelle selon laquelle nous pouvons façonner le monde en fonction de nos désirs, exploiter la nature pour nos propres fins et atteindre un état d'autonomie complète. Cette vision faustienne de la technologie a toujours représenté une force puissante dans l'histoire de l'Occident ; elle a atteint son apogée pendant la Révolution industrielle, qui a permis d'étonnants gains en productivité, ainsi que dans les progrès encore plus étonnants promis par l'explosion de l'information de l'époque postindustrielle.

La technologie moderne a permis tant de percées extraordinaires qu'il nous est difficile aujourd'hui d'imaginer l'existence de limites à l'ingénuité humaine. Le secret de la vie lui-même est à notre portée, nous disent ceux qui prédisent une révolution dans le domaine génétique – ce qui nous permettrait alors de rester indéfiniment en vie ou en tout cas de prolonger la durée de la vie d'une façon jusqu'alors inimaginable. Triompher du vieillissement et de la mort, nous annonce-t-on, scellera bientôt définitivement la capacité de maîtrise de son environnement qui sera celle de l'humanité. La tendance qui favorise la longévité met en jeu les possibilités utopiques de la technologie dans leurs formes les plus pures. Au milieu des années soixantedix, Albert Rosenfeld, le plus éminent défenseur de cette tendance, a prédit que « la plupart des grands mystères du processus du vieillissement » seraient « résolus » dès la troisième décennie du *xxi*<sup>e</sup> siècle. Auguste Kinzel, ancien président du Salk Institute, a annoncé en 1967 : « Nous allons complètement résoudre le problème du vieillissement, de sorte que seuls les accidents seront une cause de mort. »

En termes psychologiques, le rêve de maîtriser la nature est la solution régressive qu'adopte notre culture pour résoudre le problème pose par le narcissisme – régressive parce qu'elle cherche à retrouver l'illusion primale de l'omnipotence et refuse d'accepter les limites de notre autonomie collective. En termes religieux, la révolte contre la nature est aussi une révolte contre Dieu – c'est-à-dire contre la réalité de notre dépendance face à des forces qui nous sont extérieures. La science de l'écologie – exemple d'une attitude « exploratrice » envers la nature, opposée à l'attitude faustienne – ne nous laisse aucun doute sur l'impossibilité dans laquelle nous sommes d'échapper à cette dépendance. L'écologie nous montre que la vie humaine fait partie d'un organisme plus vaste et que l'intervention humaine dans les processus naturels a des conséquences à long terme qui resteront toujours plus ou moins inquantifiables. La nature aura toujours le dernier mot : les technologies qui sont précisément conçues pour vaincre les limitations naturelles de la liberté et du confort humains sont capables de détruire la couche d'ozone, de créer un effet de serre et de rendre la terre inhabitable pour l'homme.

Étudier attentivement les conséquences de nos tentatives de maîtrise de la nature nous fait évaluer d'autant plus notre dépendance envers elle. Face à ces évidences, la persistance des fantasmes d'autonomie technologique de la race humaine indique que notre culture est une culture du narcissisme, et cela dans un sens bien plus profond que celui des slogans journalistiques tels que le « *me-ism* » (moi-isme). Il ne fait aucun doute que la vie américaine est trop marquée par l'individualisme ; mais un tel diagnostic ne fait qu'effleurer le problème.

## **LE Gnosticisme du XX<sup>e</sup> siècle et le mouvement New Age**

Notre foi profonde et erronée dans la technologie ne décrit pas complètement la culture moderne. Reste encore

à expliquer comment un respect exagéré pour la technologie peut coexister avec le renouveau d'anciennes superstitions, avec la croyance en la réincarnation, avec une fascination croissante pour l'occulte, et avec les formes étranges de spiritualité associées au mouvement New Age.

Notre monde se définit tout autant par une profonde révolte contre la raison que par notre foi en la science et en la technologie. Des mythes et des superstitions archaïques ont réapparu au sein même des nations les plus modernes, les plus éclairées scientifiquement et les plus progressistes du monde. La coexistence d'une technologie de pointe et d'une spiritualité primitive suggère que toutes deux sont enracinées dans des conditions sociales telles que les gens ont de plus en plus de mal à accepter la réalité du chagrin, de la perte, du vieillissement et de la mort – en bref, à accepter qu'ils vivent avec des limitations. Les angoisses spécifiques au monde moderne semblent avoir accentué les anciens mécanismes de négation de ces limitations.

Le spiritualisme New Age, tout comme l'utopie technologique, sont enracinés dans le narcissisme primaire. Si le fantasme technologique cherche à restaurer l'illusion infantile de l'autonomie, le mouvement New Age cherche à restaurer l'illusion de la symbiose, le sentiment de ne faire qu'un avec le monde. Au lieu de rêver d'imposer la volonté humaine au monde indocile de la matière, le mouvement New Age, qui fait revivre des thèmes issus du gnosticisme ancien, nie tout simplement la réalité du monde matériel. En traitant la matière essentiellement comme une illusion, il écarte tout obstacle qui pourrait empêcher la recréation d'un sens primaire du tout et de l'équilibre – le retour au Nirvana.

Un des événements psychologiques les plus choquants de la prime enfance se situe, comme nous l'avons vu, quand le nouveau-né découvre que les gardiens aimés dont dépend sa vie sont simultanément à l'origine d'une grande partie de ses frustrations. Les parents – en particu-

lier les mères – procurent la gratification mais, étant donné que leur capacité à le faire n'est pas illimitée, ils infligent aussi au nouveau-né, inévitablement, ses premières expériences de la douleur et du chagrin. En assumant leur rôle de juges et en établissant la discipline, les parents causent encore d'autres souffrances à l'enfant. C'est la raison pour laquelle l'enfant a tant de mal à accepter que gratification et souffrance viennent d'une seule source, ce qui l'oblige à accepter sa propre dépendance et ses propres limitations.

La perception de la double nature des parents amène l'enfant à découvrir qu'ils ne sont pas simplement la projection de ses propres désirs. La défense classique pour se prémunir contre cette découverte – un des mécanismes classiques de la négation – est de diviser les images parentales en images bonnes et en images mauvaises. Le nouveau-né, dans ses fantasmes, dissocie chez les adultes qui s'occupent de lui les capacités à frustrer des capacités à procurer du plaisir. C'est ainsi qu'il invente des images idéalisées de seins et qu'il les fait cohabiter avec des images de l'autorité destructrice omnipotente et menaçante maternelle ou paternelle – un vagin dévorant, un pénis castrateur ou un sein.

Le dualisme religieux institutionnalise ces défenses primitives et régressives en séparant rigoureusement les images nourrissantes et miséricordieuses des images de création, de jugement et de châtiment. La version particulière du dualisme connue sous le nom de gnosticisme, dont l'essor, dans le monde hellénistique, date des II<sup>e</sup>, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles après Jésus-Christ, a conduit cette négation à ses conclusions les plus radicales. Elle a condamné le monde matériel dans son ensemble comme étant la création de puissances ténébreuses et diaboliques. Le gnosticisme a donné une forme mythologique – souvent touchante et expressive – aux fantasmes qui permettent de maintenir l'illusion archaïque de ne faire qu'un avec un monde qui répond totalement aux souhaits et aux désirs spécifiques

des hommes. En niant qu'un créateur bienveillant ait pu construire un monde qui contient à la fois la souffrance et la gratification, le gnosticisme a perpétué l'espoir d'un retour à une condition spirituelle dans laquelle ces expériences seraient inconnues. Le savoir secret tant prisé par les gnostiques, auquel seules quelques âmes privilégiées étaient initiées, était précisément l'illusion originelle de l'omnipotence ; le souvenir de nos origines divines, antérieures à notre emprisonnement dans la chair.

En interprétant la résurrection du Christ comme un événement symbolique, les gnostiques écartaient le paradoxe chrétien d'un Dieu souffrant. Incapables de concevoir l'idée de l'union de l'esprit et de la matière, ils niaient que Jésus ait été un être humain, préférant le décrire sous la forme d'un esprit qui s'était présenté comme une illusion d'être humain aux yeux des hommes. Leur « mythologie grandiose », selon l'expression d'Hans Jonas dans son étude historique *La Religion gnostique*, était supposée proposer une explication définitive de la création ; explication selon laquelle « l'existence humaine [...] n'est que le stigmate d'une défaite divine ». La création matérielle, y compris la vie charnelle des êtres humains, représentait le triomphe de divinités inférieures et diaboliques ; le salut reposait dans l'évasion de l'esprit hors du corps, en souvenir de son origine céleste – et pas (selon la croyance chrétienne) dans la réconciliation avec un monde de justice et de beauté contenant néanmoins le mal.

Le mouvement New Age a fait revivre la théologie gnostique sous une forme fortement adultérée par d'autres influences auxquelles se sont mêlées des images provenant de la science-fiction – soucoupes volantes, interventions extraterrestres dans l'histoire humaine, évasion de la terre vers un nouveau lieu situé dans l'espace. Ce qui était souvent figuré et métaphorique dans le gnosticisme devient littéral chez des auteurs New Age tels que Ken Wilber, Robert Anton Wilson et Doris Lessing. Alors que les gnostiques

du II<sup>e</sup> siècle imaginaient le Sauveur comme un esprit résidant mystérieusement dans une série de corps humains, leurs descendants du XX<sup>e</sup> siècle le conçoivent comme un visiteur venu d'un autre système solaire. Là où les premiers gnostiques cherchaient à retrouver le souvenir de la patrie originelle de l'homme sans toutefois lui assigner une localisation précise, les enthousiastes New Age ont une conception littérale du paradis : Sirius paraît être le site favori en ce moment (voir par exemple, entre autres livres, le roman de Doris Lessing *Les Expériences siriennes*). Ils sont persuadés en outre que des visiteurs venus de l'espace ont construit Stonehenge, les pyramides et les civilisations perdues de Lemuria et d'Atlantis.

Le mouvement New Age est au gnosticisme ce que le fondamentalisme est au christianisme – une retranscription littérale d'idées dont la valeur originelle se trouvait dans leur compréhension imaginative de la vie humaine et de la psychologie de l'expérience religieuse. Quand Shirley MacLaine lit que Walt Whitman aimerait que l'univers soit « jugé du point de vue de l'éternité », elle pense qu'il fait référence à l'immortalité de l'âme et non au désir que les humains deviennent responsables selon une règle surhumaine de conduite. De la même façon, elle attribue à Heinrich Heine une croyance en la réincarnation parce qu'il a un jour demandé : « Qui peut dire quel tailleur aujourd'hui a hérité de l'âme de Platon ? »

La spiritualité New Age peut prendre d'étranges formes, mais elle est une caractéristique éminente de notre paysage culturel, tout comme le fondamentalisme, lequel n'a cessé de progresser ces dernières années. La croissance de ces mouvements a mis sens dessus dessous les hypothèses antérieures concernant la sécularisation progressive de la vie moderne. La science n'a pas écarté la religion, comme beaucoup de gens ont pu le croire. Toutes les deux semblent prospérer côte à côte, souvent sous des formes grotesquement exagérées.

Plus que tout, c'est la coexistence de l'hyper-rationalité avec une vaste révolte contre la rationalité qui justifie que l'on caractérise notre mode de vie en ce XX<sup>e</sup> siècle comme une culture du narcissisme. Ces sensibilités contradictoires ont une origine commune. Toutes les deux naissent du sentiment de perte et d'exil ressenti par tant d'hommes et de femmes d'aujourd'hui, de leur plus grande vulnérabilité face à la douleur et à la privation, et de la contradiction entre la promesse qu'ils « ont droit à tout » et la réalité de leurs limitations.

Les meilleures défenses contre les terreurs de l'existence sont les comforts simples de l'amour, du travail et de la vie familiale qui nous relient à un monde indépendant de nos désirs et répondant pourtant à nos besoins. C'est grâce à l'amour et au travail, comme Freud l'a dit dans une de ses remarques particulièrement piquante, que nous pouvons échanger un conflit émotionnel dévastateur contre un malheur ordinaire. L'amour et le travail permettent à chacun de nous d'explorer un petit coin du monde et de finir par l'accepter selon ses propres termes. Mais notre société tend soit à dévaluer les petits comforts soit à en attendre un peu trop. Nos critères d'un « travail créatif et rempli de sens » sont trop élevés pour survivre à la déception. Notre idéal de « l'amour véritable » pèse trop sur nos relations personnelles. Nous demandons trop à la vie, pas assez à nous-mêmes.

Le fait que nous dépendions de plus en plus de technologies que personne ne paraît capable de comprendre ou de contrôler a créé le sentiment que nous sommes des victimes impuissantes. Nous avons de plus en plus de mal à parvenir à ressentir la continuité, la permanence du monde qui nous entoure, ou à nous sentir liés à lui.

Les relations avec autrui sont particulièrement fragiles ; les produits manufacturés sont faits pour être utilisés et jetés ; la réalité est perçue comme un environnement instable d'images tremblotantes. Tout conspire à encourager des



attitudes de fuite devant les problèmes psychologiques de la dépendance, de la séparation et de l'individualisme, et à décourager le réalisme moral qui permet aux humains d'accepter les contraintes existentielles qui limitent leur pouvoir et leur liberté.

*Traduit par Bernard Heppfner  
avec la collaboration de Catherine Goffaux*

*La Culture du narcissisme, Champs essais, 2006  
Les Amis de Bartleby, septembre 2019  
[lesamisdebartleby.wordpress.com](http://lesamisdebartleby.wordpress.com)*