

Rodrigo De La Fabián*

De l'impératif du bonheur dans le néolibéralisme contemporain. Une lecture psychanalytique du nouvel esprit du capitalisme

1. Introduction

Dans le livre *Le nouvel esprit du capitalisme*, Boltanski et Chiapello affirment ce qui suit :

Le capitalisme est, à bien des égards, un système absurde : les salariés y ont perdu la propriété du résultat de leur travail et la possibilité de mener une vie active hors de la subordination. Quant aux capitalistes, ils se trouvent enchaînés à un processus de production sans fin et insatiable, totalement abstrait et dissocié de la satisfaction de besoin de consommation... (Boltanski & Chiapello, 2011, p. 40)

En effet, selon ces auteurs, l'absurdité du modèle capitaliste est dans son cœur ; il ne serait qu'une « ...exigence d'accumulation illimitée du capital... » (Boltanski & Chiapello, 2011, p. 35). C'est-à-dire, son absurdité – ou irrationalité, selon Weber (2013, p. 45) – tient au fait que le seul sujet qui peut en jouir n'est ni le travailleur, ni le capitaliste, mais Le Capital.

Pourtant, malgré ce manque de sens, il est évident que le capitalisme est un système de production qui a besoin d'un fort engagement subjectif pour que ça marche. Dans ce sens, Boltanski et Chiapello font une distinction assez simple, mais absolument décisive : il faut distinguer entre l'exigence absurde d'accumulation illimitée – niveau où le capitalisme reste toujours le même –, et le niveau des discours de légitimation qui, d'une façon historiquement située, donnent du sens et sont responsables de l'engagement subjectif dont ce modèle a besoin.

Alors, en nous tournant vers la psychanalyse, en particulier vers la lecture lacanienne du capitalisme, nous pouvons y trouver des hypothèses très précises et très lucides qui permettent de bien comprendre le rapport entre le capitalisme et la jouissance absurde du Capital. En effet, à partir du séminaire XVI *D'un Autre à l'autre*, Lacan (2006) va rapprocher la notion marxiste de plus-value à la

* Facultad de Psicología, Universidad Diego Portales, Santiago-Chile

question du plus-de-jouir. Par contre, en ce qui concerne la question de l'esprit du capitalisme, c'est-à-dire de « ...l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme... » (Boltanski & Chiapello, 2011, p. 41), nous n'y trouvons pas de réflexions équivalentes.

Dans ce contexte, cet article a pour but de faire une lecture psychanalytique de l'évolution de l'esprit du capitalisme. Pour y arriver, en lisant le Séminaire XVII *L'Envers de la Psychanalyse* (Lacan, 1991) nous allons montrer que nous pouvons déjà y trouver la distinction entre la question de la jouissance et la question du sens du capitalisme. En d'autres termes, nous allons montrer que Lacan distingue, d'une façon très nette, *jouissance de bonheur*. Par conséquent, faire l'histoire de l'esprit du capitalisme se traduit, dans ce texte, par montrer l'évolution du rapport entre capitalisme et bonheur.

Pour y arriver, le texte commence par reconstruire l'argument sur le capitalisme, développé par Lacan, en distinguant le niveau de la jouissance de celui du bonheur. Deuxièmement, l'article analyse la transformation que Foucault a considérée comme inaugurale de la subjectivité néolibérale, c'est-à-dire, l'invention de la notion de capital humain dans les années 60. En particulier, nous allons montrer comment, à travers de la notion d'*inversion*, la promesse du bonheur personnel, qui avait été interdite par le premier esprit du capitalisme, va être réintroduite. Finalement, le texte montre qu'à partir des années 2000, vont faire irruption en Occident, des nouveaux discours du bonheur, qui ont radicalisé certains aspects du néolibéralisme, plus particulièrement, nous allons montrer que l'impératif de la jouissance capitaliste, a été recouvert par l'impératif du bonheur.

2. Plus-de-jouir, plus-value et bonheur

36

Dans son séminaire *D'un Autre à l'autre*, Lacan dit : « Le plus-de-jouir est fonction de la renonciation à la jouissance sous l'effet du discours. » (Lacan, 2006, p. 19). À quoi doit-on renoncer ? Comment arrive-t-on à ce renoncement ? Quel est le rapport entre le renoncement et le plus-de-jouir ?

Par rapport à la première question, Lacan nous dit que le plus-de-jouir est un renoncement à une forme de jouissance antérieure. Il la qualifie de « ...savoir ancestral... qui fait que la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance... [vers] la mort... » (Lacan, 1991, p. 17). En effet, en suivant Freud, Lacan soutient

que, dès le début, il faut compter sur la tension entre le plaisir, en tant que principe qui est chargé de protéger la vie, et la pulsion de mort, qui dépasse la vie et va contre elle (Lacan, 1991, p. 51). Or, ce qu'il faut noter, c'est que Lacan n'oppose pas Thanatos à Éros, mais Thanatos au plaisir. Mais ceci ne veut pas dire que le *savoir ancestral* soit le synonyme du principe de plaisir. Si ce savoir est lié à la jouissance, c'est parce qu'à la différence du plaisir, qui est simplement une barrière vers la mort, il est à la fois un obstacle mais aussi un passage vers l'anéantissement¹. C'est-à-dire, la première jouissance – le *savoir ancestral* – est issue de l'articulation entre Eros et Thanatos, en tant que détour vers la mort, laquelle s'oppose, aussi bien à l'inertie radicale de la pulsion de mort qu'au principe de plaisir. Tout d'abord, donc, le savoir et la jouissance s'embrassent dans un pêché de pensée, une *delectatio morosa*. Mais cette pensée, en tant que dérapage, dit Lacan, est un savoir inconscient : parfaitement articulé mais sans sujet, un savoir-non-su (Lacan, 1991, pp. 35, 88).

Donc, le plus-de-jouir serait la conséquence du renoncement à cette forme de jouissance première. Pour y arriver, une transformation doit avoir lieu au niveau du savoir acéphale. Lacan lie le savoir-non-su au savoir-faire de l'esclave : il sait faire beaucoup de choses mais il ne peut pas s'expliquer. La transformation dont on parle est décrite par Alenka Zupančič de la façon suivante : « ...un savoir qui ne se connaît pas lui-même et qui fonctionne, passe dans un savoir articulé qui peut être écrit et pensé indépendamment du travail auquel il est lié dès le départ. » (Zupančič, 2006, p. 150) Il s'agit donc de l'émergence d'un savoir qui croit pouvoir répondre de lui-même, du savoir épistémique (Lacan, 1991, p. 21). Pour ceci, il faut qu'un signifiant, en se différenciant des autres, prend la place du signifiant maître – ou simplement du S₁ – en initiant un travail de codification et de *lisibilité* (Lacan, 1991, p. 218) du savoir-non-su de l'esclave. Lacan assimile ce procès à l'histoire de la philosophie, laquelle ne serait que « ...le vol, le rapt, la soustraction à l'esclavage, de son savoir... » (Lacan, 1991, p. 21)

¹ Au début du séminaire [Séminaire 17] Lacan revisite l'idée de Freud du Jenseits. La vie est un détour auto-construit dans la voie vers la mort et, la plupart du temps, la vie ne se dépêche pas pour arriver à cette fin... Lacan connecte ce détour à l'instinct, en faisant une connexion entre la jouissance et une certaine forme de connaissance. L'instinct contient un savoir ancestral qui a pour conséquence que la vie traîne dans la voie vers la mort. Comme la mort c'est la forme finale de la jouissance, ce détour est en même temps la voie vers la jouissance. (*Verhaeghe*, pp. 19-21. La traduction est mienne.)

En troisième lieu, parce qu'il n'y pas de métalangage pour y inscrire le code, l'effort manqué de formalisation du savoir inconscient S2 par le S1, est à la base du renoncement à la jouissance première et, aussi, la cause de l'irruption de deux formes de négativités : le plus-de-jour ou objet *a*, et le sujet barré du discours.

Discours du maître

$$\begin{array}{ccc} \underline{S_1} & \longrightarrow & \underline{S_2} \\ \mathcal{S} & & a \end{array}$$

D'un côté, le plus-de-jour est le déchet entropique qui actualise, de façon positive – en tant qu'objet –, l'impossibilité du savoir épistémique à formaliser le savoir ancestral². De l'autre côté de la formule, comme la vérité du maître, se situe l'autre élément produit par l'inadéquation des signifiants avec eux-mêmes, le sujet barré. Si l'objet *a* est une magnitude positive, le sujet barré incarne l'impossibilité en acte du passage du S1 au S2³.

C'est-à-dire, lorsque le savoir-faire de l'esclave est de travailler par et pour le maître, il va se produire nécessairement un reste d'énergie excédentaire non utilisable, l'objet *a*. En même temps, la tombée de ce surplus signale l'impuissance du maître à se maîtriser lui-même, et par conséquent, de codifier de façon intégrale le savoir de l'esclave. Cette impossibilité est actualisée dans le discours du maître par le sujet barré (\mathcal{S}) que le S1 ne cesse d'occulter sous la barre. C'est-à-dire, la vérité du maître, de celui qui porte et est porté par le S1, de celui qui s'autorise à partir du S1, est qu'il est châtré (Lacan, 1991, p. 101). En d'autres termes, personne n'aurait jamais le prestige phallique nécessaire pour s'identifier parfaitement avec le S1, au contraire, en tant que nom propre, le S1 laisse toujours un reste qui ne cesse pas de ne pas s'inscrire et qui, du côté du maître, est présentifié par le sujet barré qui habite en lui.

38

² « Ce qui apparaît de ce formalisme...c'est.... qu'il y a perte de jouissance. Et c'est à la place de cette perte qu'introduit la répétition, que nous voyons surgir la fonction de l'objet perdu, de ce que j'appelle le *a*. » (Lacan, 1991, p. 54).

³ « ...le sujet est la béance en tant que magnitude ou nombre négatif, dans le sens précis dans lequel la définition lacanienne du signifiant le situe... L'objet *a*, d'autre part, est un déchet positif qui est produit dans ce mouvement et que Lacan appelle le plus-de-jour... » (Zupančič, 2006, p. 148. La traduction est mienne.)

Or, pour Lacan, la fonction de l'Œdipe va justement être celle de transformer cette impossibilité structurale du S1 en une prohibition, en créant par-là un horizon phantasmatique de possibilité. C'est-à-dire, à la différence de Freud, l'Œdipe chez Lacan a pour principale mission, non pas d'interdire la jouissance phallique, mais de nier qu'elle est impossible en la transformant simplement en prohibition.

Une fois que l'impossibilité phallique est interdite, et par-là transformée en une possibilité, deux choses se produisent : en premier lieu, le phallus symbolique devient synonyme du bonheur :

...happiness, nous appelons ça en français bonheur ...le bonheur... personne ne sait ce que c'est. Si nous croyons Saint-Just qui l'a dit lui-même, le bonheur est devenu depuis cette époque, la sienne, un facteur politique. Essayons ici de donner corps à cette notion par un autre énoncé abrupt... il n'y a du bonheur que du phallus. (Lacan, 1991, p. 84)

Et, en deuxième lieu, le plus-de-jouir devient une forme de compensation pour le manque de *happiness*.

...en suppléance de l'interdit de la jouissance phallique, est apporté quelque chose dont nous avons défini l'origine d'une tout autre chose que de la jouissance phallique, celle qui est située, et, si l'on peut dire, quadrillée, de la fonction du plus-de-jouir. (Lacan, 1991, p. 85)

Ainsi, à partir du discours du maître, il nous faut distinguer, de façon très précise, le bonheur du plus-de-jouir. Le *happiness* est une promesse narcissique-phallique post-œdipienne liée à la question du 'pur prestige' du maître. Tandis que le plus-de-jouir est la miette dont le maître doit se contenter, en jouissant de l'impossibilité phallique. Le discours du maître est donc capturé par la répétition du plus-de-jouir *en tant qu'impossible*. Le maître peut se servir de l'élément excédentaire produit par le travail de l'esclave (Lacan, 1991, p. 91) comme un signe de prestige, il peut en jouir, le consommer même si ça ne sert à rien, en tant que pure valeur d'usage. Mais ces miettes produites par le travail excédentaire de l'esclave ne sont là que pour le souvenir de l'impuissance de son nom.

Or, le discours du capitalisme, selon Lacan, serait autre chose que le discours du maître. À ce sujet, il dit :

Quelque chose a changé dans le discours du maître à partir d'un certain moment de l'histoire. Nous n'allons pas nous casser les pieds à savoir si c'est à cause de Luther, ou de Calvin, ou je ne sais quel trafic de navires autour de Gênes, ou dans la mer Méditerranée, ou ailleurs, car le point important est qu'à partir d'un certain jour, le plus-de-jour se compte, se comptabilise, se totalise. Là, commence ce que l'on appelle accumulation du capital. (Lacan, 1991, p. 207)

En effet, la question de l'accumulation des capitaux suppose de résoudre la question suivante : quelles sont les conditions et à partir de quelle substance, arrive-t-on à produire, dans la circulation des marchandises, un élément excédentaire qui puisse s'ajouter à la somme totale du capital ? Nous connaissons la réponse de Marx à cette énigme : le capital s'accumule à partir de la plus-value qui résulte de la différence entre le coût de maintenir la force de travail vivante – c'est-à-dire le salaire – et la valeur à laquelle le capitaliste vend la marchandise.

Or, pour bien comprendre le point de contact entre Lacan et Marx et ses notions de plus-de-jour et de plus-value, il nous faut préciser ce qu'est la force de travail. À ce sujet, Lacan nous donne un petit exemple (Lacan, 1991, p. 54) :

Je vous défie de ne prouver d'aucune façon de descendre de 500 mètres un poids de 80 kilos sur votre dos et, une fois que vous l'avez descendu, le remonter de 500 mètres, c'est zéro, aucun travail. Faites l'essai, mettez-vous à l'ouvrage, vous verrez que vous aurez la preuve du contraire.

40

En effet, celui qui remonte les 500 mètres va transpirer. Et justement cette sueur est l'objet *a* que le discours du maître produit mais ne comptabilise pas. Or ce que le capitalisme a découvert, c'est la façon de se servir de l'énergie excédentaire. Lorsque le plus-de-jour cesse d'être la limite de la machine signifiante – comme il l'était dans le discours du maître – et il est valorisé, compté et réintégré à la somme totale du capital, il devient alors, selon Lacan, la plus-value marxiste. À ce sujet, Lacan dit :

Ne sentez-vous pas, par rapport à ce que j'ai énoncé tout à l'heure de l'impuissance à faire le joint du plus-de-jour à la vérité du maître, qu'ici, le pas gagne ?...

l'impuissance de cette jonction est tout d'un coup vidée. La plus-value s'ad- joint au capital – pas de problème, c'est homogène, nous sommes dans les va- leurs. (Lacan, 1991, p. 207)

Donc, si dans le discours du maître, le premier étage était constitué par la paire S1 S2, dans le discours universitaire, que Lacan va considérer comme équivalent au capitalisme, il est substitué par S2 a. Ceci veut dire qu'au lieu du signifiant maître, l'agent du capitalisme est un savoir sans chef, acéphale. En effet, le li- béralisme économique, depuis Adam Smith jusqu'à Hayek, garde comme un de ses principes centraux l'importance de vider la place du Sujet Supposé Savoir. Soit sous la figure de la *main invisible*, chez Smith, ou *de l'ordre spontané*, chez Hayek (2001), pour cette rationalité, il est fondamental que le bien commun ne soit que le résultat des relations individuelles qui poursuivent le bénéfice per- sonnel. Au contraire, si cette place est prise par l'État ou par n'importe quel type d'intelligence qui croit pouvoir incarner le Sujet Supposé Savoir du marché, il est destiné à échouer. Donc l'agent du capitalisme est ce savoir sans sujet, orien- té vers le plus-de-jouir fétichisé en plus-value.

Discours universitaire/capitaliste

S2 —→ a
S1 ȡ

L'effet ou déchet de cette forme de production, est le sujet exploité, c'est-à-dire, il n'y a aucun sujet du plus-de-jouissance infinie, propre au capitalisme, parce que c'est Le Capital (S2), c'est Ça, qui jouit. Par rapport à l'éthique du capita- lisme, Weber affirme :

(...) Ici, le *summum bonum* peut s'exprimer ainsi : gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement des jouissances spontanées de la vie. L'argent est à ce point considéré comme une fin en soi qu'il apparaît entiè- rement transcendant et absolument irrationnel sous le rapport du bonheur de l'individu... (Weber, 2013, p. 29)

C'est-à-dire, rien de ce que le capitaliste gagne n'est pour lui, tout doit être ré- investi, parce que le sujet du capital est Le Capital et non pas le capitaliste. La

jouissance du capitaliste n'a rien à voir avec son bonheur⁴. Marx qualifie cette quête de richesse, en tant que fin en soi, comme une « chasse passionnée à la valeur d'échange » (Marx, 1985, p. 119). Le capitaliste est, donc, Le Capital personnifié (Marx, 1985, p. 119), « ...monstre animé qui se met à travailler comme s'il avait le diable au corps. » (Marx, 1985, p. 151)

En revanche, tant que l'esclave travaillait pour et à cause du maître, ce dernier avait la possibilité d'être heureux avec « ...cette petite dîme, d'un plus-de-jour... » (Lacan, 1991, p. 91). En d'autres termes, le plus-de-jour se lie au *happiness* du maître tant qu'il est produit par l'esclave comme un hommage à la puissance et au prestige de son nom. Le maître peut savourer le produit du travail de l'esclave, mais non pas créer un capital avec ceci. Par contre, tant que le capitaliste travaille pour un autre – Le Capital –, même plus, tant que cet Autre est acéphale – pure circulation du capital – alors il n'y a personne qui puisse, même partialement, capitaliser le plus-de-jour comme bonheur phallique. Lacan caractérise la jouissance capitaliste de la façon suivante :

Passé à l'étage au-dessus [*dans le discours universitaire*], le plus-de-jour n'est plus-de-jour, mais s'inscrit simplement comme valeur, à inscrire ou à déduire de la totalité de ce qui s'accumule d'une nature essentiellement transformée... Ce que Marx dénonce dans la plus-value, c'est le mémorial du plus-de-jour, son équivalent du plus-de-jour. La société des consommateurs prend son sens de ceci, qu'à ce qui en fait l'élément entre guillemets qu'on qualifie d'humain, est donné l'équivalent homogène de n'importe quel plus-de-jour qui est le produit de notre industrie, un plus-de-jour en toc pour tout dire. Aussi bien ça peut prendre. On peut faire semblant de plus-de-jour, ça retient encore beaucoup de monde. (Lacan, 1991, pp. 92-93).

42

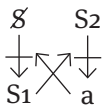
Pour Lacan, la jouissance liée à la plus-value dans le contexte d'une société de consommation est donc une pâle imitation du plus-de-jour. Selon Alenka Zupančič, Lacan serait en train de montrer un paradoxe fondamental de notre société contemporaine : étant donné que le surmoi est devenu l'impératif de la

⁴ Selon Marx, le capitaliste doit renoncer à la valeur d'usage des marchandises, pour jouir simplement de la valeur d'échange, de la croissance du capital que la vente de la marchandise produit. Dans ce sens, Marx écrit : « La valeur d'usage ne doit donc jamais être considérée comme le but immédiat du capitaliste, pas plus que le gain isolé, mais bien le mouvement incessant du gain toujours renouvelé. » (Marx, 1985, p. 119).

jouissance, alors on a délié le plus-de-jouir de l'impossibilité qui était propre au discours du maître : « Le capitalisme, dans sa jonction avec le discours universitaire, est avant tout le discours du possible. Son slogan fondamental pourrait être exprimé en ces termes : Impossible n'est pas possible. » (Zupančič, 2006, p. 160)

En 1972, lors d'une conférence à Milan, Lacan (1972) va dire son dernier mot à propos du capitalisme. Plutôt que d'un cinquième discours, dans cette conférence, il va décrire le discours capitaliste non pas avec le discours universitaire, mais à partir d'une torsion particulière du discours du maître.

Discours du Capitalisme



Dans cette modification du discours du maître, ce n'est plus le savoir –S2– qui est situé à la place du maître, mais le sujet barré. C'est-à-dire, le sujet est Le Capital qui a le pouvoir de s'auto-valoriser, en réintégrant le plus-de-jouir –a– que le maître ne pouvait pas capitaliser. Selon Samo Tomšič (2015, p. 220), il s'agit du rejet de la contradiction entre capital et force de travail, de la figure monstrueuse du capital qui se reproduit à soi-même sans aucune limite, sans aucune entrave.

Lacan arrive jusqu'à nommer cette jouissance insipide, vidée de toute impossibilité, comme une manque-à-jouir⁵. Par conséquent, dans la société capitaliste, la plus-value serait le plus-de-jouir mais vidée de son impossibilité. Ceci produirait une jouissance sans jouissance : du sucré sans sucre, des côtes de porc sans graisse, etc.

43

À cette lecture, disons plutôt *classique* de l'œuvre de Lacan, nous avons ajouté aussi la question du bonheur. Le maître, à la différence du capitaliste, peut consommer –mais non pas capitaliser– cette petite dîme d'impossibilité pro-

⁵ « Car ... la plus-value, c'est la cause du désir dont une économie fait son principe : celui de la production extensive, donc insatiable, du manque-à-jouir. Il s'accumule d'une part pour accroître les moyens de cette production au titre du capital. Il étend la consommation d'autre part sans quoi cette production serait vaine, justement de son ineptie à procurer une jouissance dont elle puisse se ralentir. » (Lacan, 2001-1970, p. 435).

duite par l'esclave. Même plus, nous avons montré que cette jouissance opère comme une compensation phallique. Après tout, si petite que soit la dîme, le maître l'obtient grâce à son prestige.

Le malaise capitaliste, donc, ne se produit pas exclusivement au niveau du manque-à-jouir, mais aussi comme un déficit de bonheur phallique. Telle que nous allons le voir, cette distinction est très importante, parce qu'elle va nous permettre de comprendre comment le capitalisme contemporain a subi une mutation, non pas au niveau de la jouissance, mais surtout au niveau du bonheur, c'est-à-dire, au niveau de son esprit.

2. La promesse de bonheur

En 1961, le prix Nobel d'économie et un des pères de la théorie du capital humain et du néolibéralisme contemporain, Theodore Schultz, écrit :

Pas moins que J.S. Mill à un moment donné a insisté sur le fait que le peuple d'un pays ne doit pas être considéré comme une richesse seulement parce que la richesse existe pour le bien du peuple. Mais Mill avait sûrement tort ; il n'y a rien dans le concept de la richesse humaine contrairement à son idée qu'il existe seulement pour l'avantage des personnes. En investissant en eux-mêmes, les gens peuvent élargir les possibilités de choix à leur disposition. Il est un moyen par lequel les hommes libres peuvent améliorer leur bien-être. (Schultz, 1961. La traduction est mienne)

Pour comprendre ce qui est en jeu dans cette citation, nous allons nous arrêter sur une conférence que Schultz (1962) a donnée au Chili un an plus tard. Il dit que la science économique classique considérait qu'il y avait trois sources de richesses : la terre, le travail et le capital. Étant donné que la quantité de terre est constante, le développement économique dépendait des deux autres. Mais le problème, continue-t-il, est que la force de travail ne pouvait augmenter qu'à condition d'agrandir la population. Alors, dit Schultz, pour l'économie classique, seul le troisième facteur, c'est-à-dire les biens tangibles de l'ordre de l'infrastructure, de l'équipement, etc., pouvait être modifié et pris en charge par cette discipline. Or, dit Schultz, la conception de la force de travail comme donnée, comme moyen naturel de production, est une erreur. Il démontre que le véritable capital des nations riches n'était ni la terre, ni les capitaux tangibles,

sinon la qualité – et non la quantité – de la force de travail. De façon à ce que le point de contact entre le travailleur et le capitaliste n'est plus la quantité de force de travail innée dont l'ouvrier dispose, mais le capital humain, c'est-à-dire une série de caractéristiques hétérogènes, améliorables par le propre travailleur, telles que l'éducation, les compétences de communication, la beauté, etc.

Dans ce sens, en critiquant Marx, Schultz écrit : « Les ouvriers sont devenus capitalistes non pas grâce à une diffusion de la propriété des actions des corporations, tel que le folklore [*marxiste*] l'aurait songé, mais à partir de l'acquisition de connaissances et de compétences qui ont une valeur économique. » (Schultz, 1961. La traduction est mienne.)

C'est-à-dire, en produisant une nouvelle subjectivité et sans altérer le rapport aux moyens de productions et la richesse, le néolibéralisme aurait fait disparaître la catégorie de *travailleur* (Read, 2009) en faveur de l'universalisation de la position du capitaliste.

En premier lieu, ce nouvel *homo œconomicus* néolibéral est stratégiquement lié à sa vie, en cherchant à se capitaliser lui-même en permanence. Faire du sport, rencontrer des gens à l'église, se marier, se blanchir les dents, etc., toutes sont des opportunités pour accroître le capital humain. En deuxième lieu, cette transformation majeure va changer le rapport subjectif au travail. À ce sujet, Foucault écrit : « Du point de vue du travailleur, le salaire, ce n'est pas le prix de vente de sa force de travail, c'est un revenu... Un revenu, c'est tout simplement le produit ou le rendement d'un capital. Et inversement, on appellera 'capital' tout ce qui peut être... source de revenus futurs. » (Foucault, 2004, p. 230) Par conséquent, si la surface de contact entre le travailleur et le capitaliste est l'ensemble des facteurs physiques et psychologiques qui ont un prix de marché, alors le revenu est produit par le propre travailleur et ses habilités pour capitaliser sa vie. Par conséquent, continue Foucault, l'*homo œconomicus*, « c'est un entrepreneur et un entrepreneur de lui-même... étant lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de [ses] revenus. » (Foucault, 2004, p. 232) Ce n'est pas le patron de l'entreprise, mais l'entrepreneur de lui-même qui se paye, qui produit ses propres revenus.

Le nouvel *homo œconomicus* est donc à la fois le producteur et le consommateur de ce qu'il produit. Le concept-clé qui permet de surpasser le tabou du premier

capitalisme, l'interdiction de mélanger production et consommation, est la notion d'investissement (Lopez-Ruiz, 2007).

À ce sujet, Schultz écrit :

Bien qu'il soit évident que le gens acquièrent des compétences et des connaissances utiles, ce n'est pas évident que ces compétences et ces connaissances soient une forme de capital, que ce capital soit substantiellement un produit de l'investissement délibéré... les gens investissent en eux-mêmes et ces investissements sont très importants. (Schultz, 1961. La traduction est mienne.)

De façon à ce que le travailleur devienne capitaliste en divisant sa subjectivité. Quand le moi présent est en train de consommer, par exemple en payant une chirurgie esthétique, ou bien, selon l'exemple canonique du capital humain, en payant l'éducation, l'entrepreneur de lui-même est, en même temps, investisseur de son futur. C'est-à-dire, des actes que l'économie aurait considérés comme de pure consommation, deviennent des formes de consommation productive. À l'inverse, lorsque l'entrepreneur de lui-même est en train de produire, comme il sait que les fruits de son effort vont être consommés par son futur moi, le travail aussi change de valeur⁶. Par conséquent, ce qui fait la différence entre la nouvelle subjectivité néolibérale et l'*homo œconomicus* classique est que la consommation et la production sont devenues des investissements en lui-même.

Reprenons la première citation de Schultz que nous avons laissée en suspens. J.S. Mill pensait que le peuple ne pouvait pas être pris par une richesse, parce que la richesse devait être un bien du peuple. Sans doute Mill avait-il une conception du capitalisme plus classique, plus proche de celle de Marx, où le peuple ne travaillait pas pour lui-même, mais pour le capitaliste. C'est dans ce contexte que, même pour Mill, il était immoral de transformer, non pas le produit du travail, mais le travailleur lui-même, en une source de richesse des

46

⁶ En effet, l'entrepreneur de lui-même travaille dur, même plus que son antécédent. La raison de ceci nous la trouvons dans un autre prix Nobel et père de la théorie du capital humain, Gary Becker (1965) : ce qui auparavant était considéré temps de repos, de loisir, devient, pour le sujet néolibéral, la matière première pour augmenter son capital humain. Bref, la vie de l'*Homo Economicus* néolibéral n'est plus divisée selon la formule classique : 8 heures de travail ; 8 heures de loisir ; 8 heures de sommeil. Parce qu'il doit s'auto-exploiter 24heures/24 sur 7 jours par semaine pour se capitaliser.

capitalistes. Mais, dit Schultz, il avait tort. Parce que, dans la théorie du capital humain, le peuple devient une source de richesse pour lui-même. Souvenons-nous de la fin de la citation :

...il n'y a rien dans le concept de la richesse humaine contrairement à son idée qu'il existe seulement à l'avantage des personnes. En investissant en eux-mêmes, les gens peuvent élargir les possibilités de choix à leur disposition. Il est un moyen par lequel les hommes libres peuvent améliorer leur bien-être. (Schultz, 1961. La traduction est mienne.)

Voilà l'importance centrale que la notion d'investissement en soi-même a jouée dans la transformation du rapport subjectif au mode de production capitaliste. Cette conception a permis de modifier l'expérience de la lutte de classe, et de passer de l'hétéro exploitation à un modèle d'auto-exploitation. Comme disent Boltanski et Chiapello, tout devient un projet : la consommation présente est un projet de production future et la production présente est un projet de consommation future. Ceci aurait permis à l'entrepreneur de lui-même de devenir une *poche d'accumulation* (Boltanski & Chiapello, 2011, p. 170) différenciée du grand capital.

À différence de la lecture du capitalisme faite par Lacan, la nouvelle subjectivité néolibérale n'a plus l'expérience de produire pour Le Capital, mais pour son nom propre futur. Ce qui fait que le moment de la consommation, comme celui de la production, change de *savoir*, c'est justement que, dans le futur, c'est lui-même qui va les capitaliser. Par conséquent, l'entrepreneur de lui-même est en train de se construire un nom. Il n'est pas le maître, qui l'avait déjà, mais il n'est pas non plus le salarié d'un savoir acéphale. Il a en lui une source de plus-value qu'il doit auto-exploiter de façon à produire son nom propre. Bref, le passage du libéralisme vers le néolibéralisme implique de réintroduire la promesse de bonheur phallique qui avait été supprimée par une jouissance insipide et a-subjective. La formule *c'est pour moi que je travaille et je consomme* transforme le rapport subjectif à ses actes en y incorporant une promesse de jouissance narcissique qui leur donne un sens renouvelé.

47

3. L'impératif du bonheur

Tel que le sociologue Sam Binkley (2011a, 2011b, 2014) l'a démontré, il y a un peu plus d'une décennie, la question du bonheur a cessé d'être un objet de spécula-

tion philosophique, un attribut insaisissable de l'expérience singulière des individus ou une conséquence collatérale de la modernisation et de l'amélioration des conditions matérielles d'existence des populations. En effet, à partir des années deux mille, le bonheur est devenu un nouvel axe de problématisation et d'intelligibilité du social et de l'individuel, c'est-à-dire une nouvelle rationalité qui oriente aussi bien les politiques publiques comme la psychologie clinique et la gestion des organisations.

Dans le domaine des politiques publiques, l'inquiétude contemporaine pour le bonheur est liée à un regard qui remet en question l'efficacité des indicateurs économiques traditionnels, tels que le PIB (Produit Intérieur Brut) ou le revenu par habitant, pour mesurer le bonheur subjectif des individus. L'antécédent plus ancien de ce virage date de 1972, lorsque le Royaume de Bhutan a décidé de commencer à mesurer et à orienter ses politiques publiques par le BIB (Bonheur Intérieur Brut). Dans le même sens, en 2008, Nicolas Sarkozy demande aux économistes Joseph Stiglitz, Amartya Sen et Jean-Paul Fitoussi de faire un rapport sur la façon de mesurer le développement économique en France. Et une de principales conclusions de ce rapport est que « ...le moment est venu pour que notre système de mesure change l'accent de la mesure de la production économique à la mesure du bien-être des personnes. » (Stiglitz, Sen & Fitoussi, 2009, p. 13)

Le diagnostic qui explique ce virage dans les politiques publiques est le suivant : pourquoi veut-on avoir une bonne santé, une meilleure éducation, plus d'argent, etc. ? La réponse a toujours été la même : pour être plus heureux. C'est-à-dire, le bonheur est, pour le dire selon les termes de Marx, l'équivalent universel de tous les capitaux humains. Ou bien, pour l'exprimer selon la nomenclature de Lacan, le bonheur est un signifiant vide – sans signification propre – mais qui « ...est destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié... » (Lacan, 1996-1958, p. 168), c'est-à-dire le signifiant phallique. Or traditionnellement, on avait cru qu'en mesurant des indices économiques objectifs – tel que le PIB, entre autres – on pouvait déduire les niveaux de bien-être d'une population. Mais ce que les nouveaux discours du bonheur découvrent est que cette prémisse était erronée et qu'en fait, il y aurait un écart entre les mesures objectives de prospérité et l'expérience subjective de bonheur. La conséquence de ceci a été une importante prolifération des *Happiness Index* partout dans le monde. Le *Better Life Index* publié par l'OECD (2015) et le *World Happiness Rapport* (Helliwell, Layard & Sachs, 2015) publié par les Nations Unies ne sont

que deux exemples parmi d'autres. Même au Royaume-Uni, la London School of Economics et Apple ont créé une Hédonimètre, c'est-à-dire une application pour téléphones portables qui permet de mesurer en direct les niveaux de bonheur de la population (Mappiness, 2016).

C'est dans ce contexte qu'au début des années 2000, une nouvelle sous discipline appelée *Psychologie Positive*, a été fondée par l'ex-président de l'American Psychological Association (APA) et professeur de l'Université de Pennsylvanie, Dr. Martin Seligman. Depuis sa création, cette nouvelle perspective a connu une croissance exponentielle. Par exemple, les universités de Harvard, Pennsylvanie et East London, entre autres, ont des programmes dans cette sous discipline. En 2009, des chercheurs dans ce domaine avaient reçu près de 226 millions dollars de l'Institut National de Santé Mentale des États-Unis (Ruark, 2009). Comme une sorte d'anecdote, mais qui montre bien l'expansion de la Psychologie Positive, la Banque de l'État du Chili n'a plus de Direction des Ressources Humaines, mais une Direction du Bonheur.

Historiquement parlant, la quête de bonheur n'a rien de nouveau. C'est dans l'*Illustration* que cette aspiration est devenue l'horizon normatif fondamental des revendications individuelles et collectives. Or quelle serait la nouveauté des discours contemporains du bonheur ?

Dans un bref texte appelé *Psychologie Positive et Bonheur*, insérée dans le Premier Baromètre du Bonheur de l'Institut Coca-Cola du Bonheur du Chili, le psychologue Claudio Ibáñez écrit :

Une des croyances la plus répandue est que le bonheur est un résultat, à savoir, un état émotionnel qui se produit lorsque nous atteignons quelque chose (comme un titre universitaire), nous avons un certain comportement (comme aller au cinéma) ou lorsqu'il nous arrive un événement positif (comme la naissance d'un enfant). Si ceci est vrai, ce qu'on ne connaissait pas, c'est qu'il existe une puissante relation inverse : que le bonheur conduit à de bons résultats. Une des grandes découvertes de la Psychologie Positive a été que les gens les plus heureux vivent plus longtemps, ont une meilleure santé, sont plus productifs, plus performants, ont de meilleures relations et sont plus généreux. Cette découverte... peut être exprimée comme suit : occupe-toi d'être heureux et tout le reste suivra. (Ibáñez, 2011. La traduction est mienne.)

Donc, il y a au moins deux bonnes raisons pour lesquelles nous devrions nous occuper d'être heureux. L'une d'elles a été largement connue, l'autre la Psychologie Positive nous l'aurait révélée. Certes, selon Ibáñez, il n'y a rien de nouveau à considérer le bonheur comme la conséquence naturelle d'une *bonne vie*. Or, selon Ibáñez, la nouveauté de la Psychologie Positive, est d'avoir montré qu'il existe aussi une *puissante relation inverse*. C'est-à-dire que le bonheur n'est pas seulement l'effet mais aussi la cause d'une *bonne vie*. Selon Binkley (2011b), le bonheur, pour la Psychologie Positive, n'est plus seulement une fin, mais aussi le moyen d'atteindre cette fin. En d'autres termes, le bonheur, pour la première fois dans l'histoire, est devenu non seulement la mesure universelle des capitaux humains, mais aussi un capital en soi-même. « L'émotion positive – écrit Seligman – fait beaucoup plus que simplement se sentir agréable ; elle est un panneau de néon qui montre que la croissance est en cours, que le capital psychologique est en train de s'accumuler. » (Seligman, 2013a, p. 66. La traduction est mienne.) Ou encore, dans un livre de coaching et Psychologie Positive, nous trouvons l'affirmation suivante :

C'est vrai ! Le bonheur est liquide, de la même manière que les instruments monétaires comme les actions. Les humains ont été construits avec un système émotionnel qui comprend le bonheur, et ce bonheur est supposé être dépensé. Il est un type de monnaie émotionnelle qui peut être dépensé, comme l'argent, dans les réussites de la vie que vous appréciez vraiment, tel que votre santé, vos relations et le succès au travail. (Biswas-Diener, 2010, p. 40. La traduction est mienne.)

La puissante relation inverse entre qualité de vie et bonheur implique donc que pour commencer à être plus heureux, on doit déjà l'être. En effet, pour augmenter un capital, il faut, tel que le démontre Marx, en avoir déjà un. Dans ce sens, Lyubomirsky (2008, p. 39. La traduction est mienne.) affirme : « Si vous n'êtes pas heureux aujourd'hui, alors vous ne serez pas heureux demain... ». De façon que dans l'impératif néolibéral du bonheur *Occupe-toi d'être heureux et tout le reste suivra*, il y a un premier moment implicite qui n'est pas de production, mais d'acceptation.

Seligman écrit : « Les pays riches du monde – l'Amérique du Nord, l'Union Européenne, le Japon et l'Australie – vivent dans un moment florentin : riche, en paix, assez de nourriture, bonne santé et harmonie. Comment allons-nous investir notre richesse ? Comment sera notre renaissance ? » (Seligman, 2013b, p.

237. La traduction est mienne.) La réponse qu'il nous donne est bien évidente : l'excédent de bonheur produit par les nations riches doit se réinvestir en augmentant encore plus le bonheur. C'est-à-dire une fois que nous acceptons, contre toute preuve de sens commun, que le capitalisme nous a déjà rendus heureux, alors on peut commencer à l'être plus encore.

En deuxième lieu, ce moment d'acceptation implique aussi une interprétation bien particulière de nos vies comme étant déjà heureuses. Seligman nous invite donc à nous libérer de la conception psychanalytique du passé, celle qui explique notre présent à partir des traumatismes infantiles. Contre cette conception, Seligman nous apprend une série d'exercices pratiques pour nous réconcilier avec notre passé. Parce qu'en fait, les expériences douloureuses que nous avons vécues, ne seront que des mauvaises interprétations des faits.

Tant la femme divorcée, dont la seule pensée de son ex-mari est focalisée dans la trahison et la tromperie, que le palestinien, dont sa réflexion sur son lieu de naissance est focalisée sur l'offense et la haine, sont des exemples d'amertume. Les pensées négatives fréquentes et intenses sur le passé sont la matière première qui bloque les émotions de bonheur et de satisfaction, et de telles pensées empêchent la sérénité et la paix. (Seligman, 2013a, p.75-76. La traduction est mienne.)

Alors, une fois que la femme divorcée et le palestinien ont accepté qu'ils soient déjà heureux, que l'amertume qui les envahit ne soit qu'une façon d'interpréter les faits, la Psychologie Positive nous indique que 50% (Lyubomirsky, 2008) du bonheur dépend de facteurs génétiques. Donc le sujet-heureux doit d'abord reconnaître qu'il a déjà un capital initial de bonheur, à partir duquel il va commencer à travailler pour le devenir encore plus. En deuxième lieu, le bonheur dépendrait de 10% de facteurs circonstanciels tels que l'argent, la santé, le système politique, etc. De façon que 40% du bonheur dépend exclusivement des actions volontaires que chacun peut réaliser. Dans un cours à distance, appelait *La décision d'être heureux*, publié dans un journal chilien, nous retrouvons l'affirmation suivante : « Que voulez-vous faire ? Être heureux ou continuer à attendre que quelqu'un ou une circonstance vous rende heureux ? Si vous attendez cela, la science vous assure que vous serez malheureux. Il est temps de changer et de prendre votre bonheur en main. » (Castro, 2013, 20 juillet. La traduction est mienne.)

Le signifiant phallique, perdu par le premier capitalisme en faveur de la passion d'échange, retrouvé dans la théorie du capital humain comme un horizon de possibilité, est devenu, dans les nouveaux discours du bonheur, le principal capital de l'entrepreneur de lui-même. Le bonheur, comme le nouvel S1, s'allie à une condition de ce signifiant méconnu par le maître de l'antiquité. Tant que le S1 n'a de signifié connaturel, alors il est destiné à manquer toujours les S2. Comme nous l'avons vu, cette condition était à la base de la production du plus-de-jour qui, pour le maître, opérait à la fois comme souvenir de sa castration phallique et comme petite dîme compensatoire. Or, lorsque le S1 n'est plus lié au nom propre du maître mais au bonheur, les choses changent radicalement. L'incapacité de spécifier son signifié, son haut degré d'indétermination, joue maintenant en sa faveur. En effet, le champ commun où, pour Seligman, la femme divorcée et le palestinien se retrouvent, a été démarqué par le phallus. Tant que les deux sont supposés avoir embrasé le signifiant phallique – c'est-à-dire d'aimer le capitalisme –, alors rien ne les empêche de considérer aussi bien la violence politique comme les tromperies de l'ex-mari comme des signifiés possibles de son bonheur. Telle qu'une bonne mère, le bonheur capitaliste ne rejette personne. Alors il n'y a plus besoin de nier l'impossibilité qui se loge dans le plus-de-jour, parce qu'il est re-capitalisé sous la forme de bonheur phallique.

Une fois vidé de tout signifié, la seule chose qui nous sépare du bonheur, c'est de vouloir l'attendre. Finalement, le bonheur n'est que la petite trace phallique, qu'on peut ajouter même aux pires des traumatismes. Dans ce sens, le concept de résilience, dans les nouveaux discours du bonheur, joue aussi un rôle important, en permettant de capitaliser la détresse.

Si dans son premier livre, dédié au sujet de la psychologie positive, Seligman (2013a) mettait l'accent sur le rapport entre bonheur et interprétation subjective de la vie, dans son deuxième livre, Seligman (2013b) essaye de sortir de cet idéalisme en y introduisant la notion de résilience.

La résilience est un concept qui a eu un fort élan après le 11 septembre américain (Neocleus, 2013 ; O'Malley, 2011). À la différence des autres stratégies de gestion du risque, la résilience assume que les catastrophes, telles que la guerre, les désastres économiques, les attentats terroristes, la perte d'un être cher, etc., ne sont pas évitables. Dans ce contexte, la résilience se situe dans un horizon post-apocalyptique et son objectif n'est plus de réduire la catastrophe à une

mauvaise interprétation des faits, mais de créer les conditions pour que les expériences traumatiques deviennent une opportunité pour augmenter le capital humain. *Vulnérables mais invincible* (Werner & Smith, 1982), voilà le titre d'un livre très importante sur la résilience qui synthétise bien son propos.

En justifiant la possibilité de transformer les traumas en opportunités de capitalisation individuelle, Seligman nous indique qu'une étude réalisée sur 1700 personnes a montré que « ...les individus qui ont eu trois [expériences limites] – violation, torture, et emprisonnement par exemple – étaient plus forts que ceux qui en avaient eu deux. » (Seligman, 2013b, p. 160. La traduction est mienne.) Par conséquent, Seligman a mis en place un programme, au sein de l'armée américaine, qui s'appelle *Comprehensive, Soldier and Family Fitness* (US Army, 2014a), qui cherche à développer la résilience des soldats.



Dans la page web de l'armée des Etats-Unis, la résilience est définie de la façon suivante : C'est, « L'habilité mentale, physique, émotionnelle et comportementale pour faire face et surmonter l'adversité, s'adapter au changement, et apprendre à grandir [growth] avec les expériences négatives... (US Army, 2014b) Selon Seligman ce programme ...augmentera le nombre de soldats qui grandiront [growth] psychologiquement dans le combat... » (Seligman, 2013b, p. 128. La traduction est mienne.)

Le seul fait d'avoir survécu à la catastrophe, d'être encore là, est suffisant pour continuer à être heureux. Si les facteurs circonstanciels, tels que la mort ou la souffrance des autres pendant une catastrophe, ne représentent plus que 10 %

d'incidence sur mon bonheur, le zombi post-apocalyptique néolibéral doit continuer son travail pour devenir encore plus heureux, en re-codifiant la catastrophe en termes de bonheur, en capitalisant la totalité de sa vie. Alors, il n'y pas d'excuse. Devenir encore plus heureux relève de ta responsabilité !

4. Conclusion

Nous avons montré que déjà chez Lacan, il est possible de distinguer entre la jouissance absurde du capitalisme et le bonheur phallique, en tant que source de sens et de légitimation de ce mode de production. Conséquemment, l'article a distingué trois moments différents de l'esprit du capitalisme : en premier lieu, le moment weberien, où le bonheur du capitaliste était interdit ; en deuxième lieu, avec l'émergence de la théorie du capital humaine, nous avons montré comment le bonheur phallique est devenu une promesse pour l'entrepreneur de lui-même ; et, finalement, à partir des années deux mille, l'article met en évidence que le bonheur phallique n'est plus une promesse, mais un capital qui permet de capitaliser narcissiquement même les pires de traumas. Nous pouvons, donc, conclure que dans le capitalisme actuel, l'impératif absurde de jouir sans limite, a pris du sens, en se révélant aux individus comme l'impératif du bonheur. Si chez le premier capitalisme, le capitaliste calviniste devait supporter l'irrationalité – dans le sens weberien de l'expression – de produire pour un Autre – Le Capital –, le capitaliste contemporaine ne produit que pour lui-même. Autrement dit, alors que tout a du sens, l'hétéro-exploitation est devenue une figure beaucoup plus prenante, celle de l'auto-exploitation.

Or, ceci ne veut pas dire que le sens du nouvel esprit du capitalisme peut nous faire oublier la jouissance du Capital. Les traits de cette jouissance gâtent encore au centre de la nouvelle rationalité. En effet, qui ne veut pas être heureux ? C'est-à-dire, qui aurait pu songer à un argument plus puissant, pour légitimer les pires des exploitations, que la promesse de bonheur ? Mais de l'autre côté, peut-on concevoir une affirmation plus gratuite, plus absurde, que la prémisse qu'on est déjà heureux, que nous disposons déjà de ce capital à faire accroître ? Nous pouvons, donc, y constater la transformation de la promesse en impératif de bonheur : quand le bonheur devient un capital, la jouissance absurde du Capital s'y accroche. Par conséquent, le bonheur est à la fois l'écran imaginaire, qui crée de l'adhésion moïque à l'impératif surmoïque d'accumulation et, à la fois, est un objet privilégié de jouissance pour Le Capital. Quand le bonheur a

été vidé de tout signifié, Le Capital trouve, en face de lui, un objet différentié, mais de sa propre taille, pour jouir de soi-même, à travers nous.

Bibliographie

- Becker, G.S. (1965), A Theory of the Allocation of Time. *The Economic Journal*, 75(299), 493-517.
- Binkley, S. (2011a), Psychological life as enterprise: social practice and the government of neo-liberal interiority. *History of the Human Sciences*, 24(3), 83-102.
- Binkley, S. (2011b), Happiness, positive psychology and the program of neoliberal governmentality. *Subjectivity* 4(4), 371-394.
- Binkley, S. (2014), Happiness as enterprise: An essay on neoliberal life. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Biswas-Diener, R. (2010), *Practicing positive psychology coaching: Assessment, activities, and strategies for success*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2011), *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Castro, F. (2013, 20 de Julio), Módulo 1. La decisión de vivir feliz. *La Tercera*.
<http://www.papeldigital.info/lt/2013/07/20/01/paginas/077.pdf>.
- Foucault, M. (2004), *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard.
- Hayek, F. A. (2001), *Principios de un orden social liberal*. Madrid: Unión Editorial.
- Helliwell, J.F.; Layard, L.R. & Sachs, J.D. (2015), *World happiness report 2015*. United Nations, Sustainable Developments Goals (SDGs). <http://worldhappiness.report/>
- Ibáñez, C. (2011), Psicología Positiva y Felicidad. In: *Primer Barómetro de la Felicidad en Chile, Instituto de la Felicidad Coca-Cola, 2011*. <http://www.relacionessaludables.cl/wp-content/uploads/2011/09/Primer-Bar%C3%B3metro-de-la-felicidad-en-Chile.pdf>
- Lacan, J. (1972), Du Discours Psychanalytique. In : *Le Lacan in Italia, 1953-1978; Lacan en Italie, 1953-1978*. Milano: La Salamandra.
- Lacan, J. (1991), *Le séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse : 1969-1970*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1996-1958), La signification du phallus. In : *Écrits II*. Paris : Éd. du Seuil. Points, Essais.
- Lacan, J. (2001-1970), Radiophonie. In : *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2006), *Le séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre: 1968-1969*. Paris: Seuil.
- López-Ruiz, O. (2007), Ethos empresarial: el 'capital humano' como valor social. *Estudios Sociológicos*, 25(2), 399-425.
- Lyubomirsky, S. (2008), *The how of happiness: A scientific approach to getting the life you want*. New York: Penguin Press.
- Mappiness (2016), London School of Economics; <http://www.mappiness.org.uk/meters/>
- Marx, K. (1985), *Le capital: Livre I*. Paris: Flammarion.

- Neocleous, M. (2013), Resisting resilience. *Radical Philosophy*, 178, 2-7.
- O'Malley; P. (2011), From risks to resiliency. Resilient subjects in the age of catastrophes. In: *The Carceral Notebooks*, Volume 7 (2011). <http://www.thecarceral.org/journal-vol7.html>.
- Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), (2015), *Better life index*. <http://www.oecdbetterlifeindex.org/>.
- Read, J. (2009), A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity. *Foucault Studies*, 6, 25-36.
- Ruark, J. (2009), An Intellectual Movement for the Masses. 10 years after its founding, positive psychology struggles with its own success. In: *The chronicle of higher education*. <http://chronicle.com/article/An-Intellectual-Movement-for/47500/>.
- Schultz, T.W. (1961), Investment in Human Capital. *The American Economic Review*, 51(1), 1-17.
- Schultz, T.W. (1962), La educación como fuente de desarrollo económico. En: Conferencia sobre educación y desarrollo económico y social en América Latina. Santiago de Chile, 5 al 19 de marzo de 1962. Naciones Unidas, Consejo Económico y Social.
- Seligman, M.E.P. (2013a), *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York: Atria Paperback.
- Seligman, M.E.P. (2013b), *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. New York: Atria Paperback.
- Stiglitz, J. E., Sen, A., Fitoussi, J. P. (2009), Rapport de la Commission sur la mesure des performances économiques et du progrès social. http://www.insee.fr/fr/publications-et-services/dossiers_web/stiglitz/doc-commission/RAPPORT_francais.pdf.
- Tomšič, S. (2015), *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*.
- US ARMY (2014a), *Comprehensive, Soldier and Family Fitness(CF2)*. <http://csf2.army.mil/>
- US ARMY (2014b), *Ready and resilient*. <http://www.army.mil/readyandresilient>.
- Verhaeghe, P. (2006), Enjoyment and impossibility. Lacan's revision of the Oedipus complex. In: Clemens, J., & Grigg, R. (2006), *Jacques Lacan and the Other side of psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*. Durham: Duke University Press.
- 56 Weber, M. (2013), *L'Ethique protestante et l'esprit du Capitalisme*. Beijing - Washington : Intercultural Press.
- Werner, E. E., & Smith, R. S. (1982), *Vulnerable, but invincible: A longitudinal study of resilient children and youth*. New York: McGraw-Hill.
- Zupančič, A. (2006), When surplus enjoyment meets surplus value. In: Clemens, J., & Grigg, R. (Eds.) *Jacques Lacan and the Other side of psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*. Durham: Duke University Press.