

Peut-être y avait-il un enjeu encore plus fondamental au débat. Heidegger, nous disent ses admirateurs, est indiscutablement l'un des grands philosophes du siècle. Mais si la philosophie à son plus haut niveau ne peut pas nous interdire de devenir nazis, alors nous devons examiner raisonnablement quelle est la valeur de la philosophie. Après *L'Être et le Néant*, Sartre n'a plus jamais publié aucun livre philosophique du même genre. Il s'est tourné de plus en plus vers la biographie, le marxisme, et l'intervention politique. Des philosophes professionnels, souvent grands admirateurs de Heidegger, tendent à réduire Sartre à une figure simplement littéraire, comme s'il n'était pas digne de la discipline. Une hypothèse plus inconfortable pour eux serait que leur discipline était insuffisante pour Sartre.

Cet article est une version abrégée d'un article paru dans *Radical Philosophy*, n° 88 (1998).

- 1 Voir R. Wolin, *The Heidegger Controversy* (Cambridge MA & London, MIT Press, 1991), p. 167 ; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Harvester Wheatsheaf, London, 1992), p. 2 ; P. Osborne, « Tactics, ethics, or temporality? », *Radical Philosophy* 70 (March/April 1995) p. 16.
- 2 Le compte-rendu biographique le plus éclairant sur Colette Audry se trouve dans le volume XVII (1982) de J. Maitron & C. Penetier, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* (Paris, Éditions ouvrières) pp. 312-4. Voir aussi J. Julliard & M. Winock, *Dictionnaire des intellectuels français* (Paris, Éditions du Seuil, 1996). On trouve de nombreuses références à Audry dans l'autobiographie de Beauvoir, *La Force de l'âge* (Paris, Gallimard, 1960). Audry évoque elle-même ses relations avec Sartre et Beauvoir dans *La Statue* (Paris, Gallimard, 1983).
- 3 Le volume XVI (1981) de Maitron and Penetier's *Dictionnaire biographique* établit une liste complète des militants connus pour avoir appartenu aux organisations trotskistes avant 1939.
- 4 Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir*, Londres, 1990, pp. 325, 379-80, 680.
- 5 Thème développé par Sartre en 1946 dans son essai sur « La liberté cartésienne » (*Situations I*, Paris, Gallimard, , 1947), p. 308.

- 6 La seule référence que j'en ai trouvé se trouve dans l'article sur Audry in le *Dictionnaire biographique* cité dans note 2.
- 7 Elle était agrégée de « lettres classiques ».
- 8 *Léon Blum*, (Denoël, Paris, 1970).
- 9 *Le Monde*, 8 mai 1968.
- 10 Voir I. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, (New York & Oxford, Berghahn, 2004).
- 11 D. Guérin, *La Peste brune*, (Paris, Maspéro, 1969), pp. 9, 53, etc.
- 12 Wolin, *op. cit.*, p 163.
- 13 Bair, *op. cit.*, p 325
- 14 *Les Carnets de la drôle de guerre*, (Paris, Gallimard, 1983), p. 225.
- 15 *Les Carnets de la drôle de guerre*, pp. 227-8
- 16 Paris, Éditions Sociales, 1947, pp. 21-25.
- 17 H. Lefebvre, *L'Existentialisme* (Paris, Éditions du Sagittaire, 1946), pp. 13, 193.
- 18 « À propos de l'existentialisme : mise au point », *Action*, 29 décembre 1944 ; repris dans M. Contat & M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre* (Paris, Gallimard, 1970), pp. 653-8.
- 19 « Deux documents sur Heidegger », *Les Temps modernes*, Janvier 1946, pp. 713-724 ; M. de Gandillac, « Entretien avec Martin Heidegger » ; Alfred de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger ».
- 20 *Les Temps modernes*, novembre 1946, pp. 343-360.
- 21 13 et 20 janvier, 3 février.
- 22 *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1960), pp. 34-5.

Lu d'ailleurs

Elisabeth Roudinesco

Directrice de recherche à l'université de Paris VII

Philosophes dans la tourmente

ContreTemps *De quoi demain...* (Fayard-Galilée, 2001), votre livre de dialogue avec Jacques Derrida, s'ouvrait sur un chapitre affirmant la nécessité de « choisir son héritage », en l'occurrence celui de penseurs des années 1960 et 1970, aujourd'hui souvent décriés. *Philosophes dans la tourmente*, qui rend hommage à Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze et Derrida apparaît comme une poursuite de cette volonté de réactiver l'héritage de cette période, face à ce que vous appelez « le degré zéro des interrogations contemporaines ».

Elisabeth Roudinesco. J'ai voulu rassembler tous ces philosophes qui m'ont marquée et que, hormis Foucault et Sartre, j'ai connus. Je voulais revenir sur cet héritage car, aujourd'hui, il est souvent rejeté, voire détesté. Ces philosophes étaient très différents, avaient des désaccords, mais ils en débattaient entre eux avec une estime réciproque. Et ces débats – par exemple celui entre Foucault et Derrida sur le statut du sujet dans la folie – portaient sur des enjeux stratégiques pour la pensée. Il existait un espace critique qui aujourd'hui tend à se restreindre. Au fond, si cet héritage est rejeté, c'est qu'il représente une pensée de la rébellion. Ces philosophes étaient différents, mais ils ont toujours prôné la rébellion contre l'ordre établi, contre la norme ou contre un certain académisme. Comme il le disait lui-même, Canguilhem n'était pas « un rouge », mais dans les moments historiques importants, il a toujours été du côté de la rupture ; notamment en 1940, lorsqu'il s'est engagé dans la Résistance.

La question de l'engagement politique occupe une place importante dans vos portraits. Notamment pour Canguilhem dont on ne parle pas souvent sous cet angle.

J'ai voulu revenir sur le constat de Foucault qui distinguait deux grands courants de la pensée en France : d'un côté une philosophie du sujet, de l'engagement (Sartre, Merleau-Ponty...), de l'autre une philosophie du concept, de la structure (Canguilhem, Koyré...). Et il constatait que, en 1940, c'étaient les représentants du second courant – le plus éloigné en apparence de toute forme d'engagement – qui avaient pris part au combat antinazi. Sartre n'a pas collaboré, comme on l'a parfois dit, mais il ne s'est pas réellement engagé. En revanche, il le fera plus tard, avec comme moment emblématique la guerre d'Algérie. Il est intéressant de regarder de près comment et à quel moment ces

philosophes, qu'ils viennent d'une philosophie du sujet ou de la structure, ont rencontré l'engagement. C'est paradigmatique. Ainsi, pour la génération suivante, au départ Derrida, qui se lance dans une entreprise de déconstruction de la philosophie occidentale, n'est pas engagé. L'engagement vient plus tard, avant *Spectre de Marx* (1993) je crois, même si ce livre est emblématique.

Un des thèmes important de l'ouvrage dans le retour sur cet héritage concerne la problématique du « normal et du pathologique », selon les formules du livre célèbre de Canguilhem, c'est-à-dire une réflexion critique sur la question de la normativité, que l'on retrouve dans *Histoire de la folie* de Foucault.

Le Normal et le Pathologique est un livre très savant et très sophistiqué sur la médecine qui est, en même temps, révolutionnaire ; car Canguilhem y explique que le normal et le pathologique n'appartiennent pas à deux mondes différents. Comme il l'écrit dans sa préface : « Les phénomènes pathologiques sont identiques aux phénomènes normaux aux variations quantitatives près. » Cette notion de normativité est complètement révolutionnaire. Ce faisant, Canguilhem se débarrasse de toute philosophie du sujet. Pourtant, en même temps qu'il rédige sa thèse, soutenue en 1943, Canguilhem est membre de la Résistance, médecin de maquis. Mais son engagement se fait au nom d'une philosophie de l'héroïsme qui conçoit l'action sous la catégorie d'un universel d'où serait exclu toute forme de sujet psychologique. Il était également intéressant de souligner comment Canguilhem va évoluer, suite à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, la thèse (1960) de Foucault, dont il est rapporteur et qui est suivi de *Naissance de la clinique* (1963). Foucault se situe dans le prolongement de la réflexion de Canguilhem, dont il a été l'élève, sur les rapports entre normal et pathologique, mais à l'idée d'une norme produite par la vie, il substitue l'idée d'une norme construite par l'ordre social et porteuse de normalisation. Or Canguilhem, son professeur, reprend à son compte cette introduction d'une idée de normativité sociale.

Tout en étant compréhensive, votre approche est également critique. Pourtant, ayant vécu tous les débats dont vous parlez, je la trouve parfois un peu trop consensuelle. Ainsi par rapport à Deleuze qui ne se contentait pas de critiquer des procès de normalisation, mais, pour le dire vite, refusait tout ordre symbolique et normatif. Dans *Histoire de la psychanalyse en France* (Fayard, 1986), vous êtes plus critique sur *L'Anti-Œdipe*, qui, je cite, « est une œuvre remplie de grossièretés, d'erreurs et de bêtises » (t. 2 p. 501). Et à l'époque, les rapports politiques avec les « anarcho-désirants » n'étaient pas toujours faciles.

Deleuze, qui était mon professeur à Vincennes au début des années 1970, a beaucoup compté pour moi. Effectivement, dans *Histoire de la psychanalyse en France*, je critique le contenu des thèses de *L'Anti-Œdipe*, mais je souligne

également l'importance de ce livre à l'époque car, au-delà du contenu, il portait une charge salutaire contre la sclérose qui avait envahi la psychanalyse lacanienne et ses notables. J'ai voulu relire ce livre dans une optique différente, à partir de la situation actuelle, éclairée par la phrase de Foucault qui, dès 1969, disait qu'« un jour peut-être, le siècle serait deleuzien ». S'il avait raison de le dire, c'est, sans doute, parce que notre époque ressemble au cauchemar imaginé par Deleuze ; celui de la mise en place d'un « petit fascisme ordinaire ». Non pas un fascisme semblable à celui de Mussolini et de Hitler, mais une entreprise de normalisation de la vie quotidienne et des conduites individuelles. *L'Anti-Œdipe* opposait à l'impérialisme de l'Un – c'est-à-dire de la structure et de l'ordre symbolique – une essence machinique et plurielle du désir, seule capable de subvertir l'ordre œdipien et patriarcal. Naturellement, je crois que l'on ne peut pas vivre sans ordre symbolique, mais je pense que les successeurs de Freud ont eu tendance à psychologiser le complexe d'Œdipe, à en faire l'outil d'une psychologie normalisatrice, notamment par rapport à l'ordre familial existant. Il faut retrouver l'approche freudienne qui consiste à revisiter la tragédie antique pour rendre compte de la dimension tragique de la condition humaine. J'ai d'ailleurs ici un désaccord important avec Deleuze. Il avait en horreur la tragédie grecque ou la mise en scène tragique de Freud qui, selon lui, menaçaient d'absorber les singularités individuelles dans des collectifs organisés. Moi, au contraire, j'aime le tragique qui va de pair avec l'idée d'héroïsme.

Dans vos derniers livres, notamment *La Famille en désordre* (Fayard, 2002), vous développez souvent la critique de ce que vous appelez la psychologisation du complexe d'Œdipe.

Effectivement. Au fond, tous les philosophes dont je parle critiquent, d'une façon ou d'une autre, la psychologisation de l'héritage freudien. Sartre, par exemple, reproche à la psychanalyse d'être devenue une psychologie. Tous pensent que l'inconscient existe, même s'ils peuvent lui donner une nature différente. Ainsi Sartre critique une vision pulsionnelle de l'inconscient, alors que pour Deleuze, l'inconscient est pulsionnel. Au contraire, les partisans d'une psychologie comportementaliste nient l'existence de l'inconscient. La psychologie cognitive et scientifique fait disparaître toute référence à la subjectivité au profit d'un expérimentalisme ou de l'homme machine. On pourrait à ce propos, souligner un paradoxe. Au contraire de Canguilhem, qui avait été son maître, Deleuze prônait un matérialisme mécaniste, centré sur l'idée qu'il existerait une forte continuité entre l'activité psychique et l'activité cérébrale. C'était d'ailleurs la raison fondamentale de mon désaccord. Cette approche est similaire, par certains côtés, à celle des comportementalistes actuels. Pour autant, il est inimaginable d'envisager que Deleuze puisse se retrouver

aujourd'hui à leur côté car il était violemment opposé à toute entreprise de normalisation et de médicalisation de l'existence. En fait, l'on assiste à un retournement historique. Le matérialisme mécaniste de La Mettrie, dont se réclamait Deleuze avait à son époque une fonction progressiste, alors que, aujourd'hui, ce type de matérialisme est du côté de l'ordre établi, de ce « fascisme ordinaire », de cette emprise du « bio-pouvoir » dont parlait Foucault.

Vous faites une belle analyse de *L'avenir dure longtemps*, l'autobiographie d'Althusser, dans lequel il traite du meurtre de sa compagne, en critiquant les interprétations de son geste qu'ont voulu donner plusieurs psychanalystes. Ce faisant vous semblez rendre la parole au texte d'Althusser.

Althusser, que j'ai bien connu, était devenu le sujet foucauldien par excellence, le fou meurtrier. En conséquence, parmi ceux dont je parle, c'est celui qui a été le plus maudit, le plus rejeté. C'est également celui qui a poussé le plus loin sa relation à l'inconscient et à la psychanalyse. En effet, non seulement il a été en analyse et psychiatrisé toute sa vie, mais il a été capable, dans ce livre, de mobiliser tout le savoir freudien pour parler de son cas. Dans l'histoire des médecines de l'âme – et cela depuis l'Antiquité –, on rencontre deux ordres d'historicité : l'histoire racontée par le clinicien, le savant, sur la base de l'analyse d'un sujet et celle racontée par ce sujet qui, lorsqu'il prend la parole, conteste radicalement la première. Personne ne ment, mais les histoires sont très différentes. En général, l'histoire de la folie, c'est l'histoire du silence. Parfois certains sujets parlent, voire écrivent. Lorsqu'Artaud est devenu fou, il a écrit des pages admirables, mais ce qui s'exprime, c'est le réel de la folie. Avec l'autobiographie d'Althusser, pour la première fois – je ne connais pas d'autre exemple dans l'histoire –, quelqu'un parle de sa folie, du point de vue du savant, du clinicien, d'un sujet habité par la raison. Naturellement, cela est possible car la folie d'Althusser ne relevait pas d'une schizophrénie ou d'une paranoïa, mais d'une structure maniaco-dépressive, mélancolique, dans laquelle, justement, cohabitent davantage et en permanence raison et folie. Reste que cette autobiographie est un acte de raison, même si l'on trouve des passages délirants. Althusser est à la fois patient, clinicien, narrateur et théoricien de son cas. Le paradoxe, c'est que, les interprétations auxquelles se sont livrés de nombreux cliniciens à partir de ce livre sont, elles, délirantes.

Revenons à la distinction entre philosophie du sujet et philosophie du concept, de la structure, dont il a été question au début de l'entretien. Manifestement – vous en parliez déjà dans votre livre de dialogue avec Derrida –, l'une de vos préoccupations est de réfléchir à ce que pourrait être une philosophie de la liberté qui s'articule avec une philosophie de la structure, notamment au concept freudien d'inconscient.

Au-delà de leurs divergences, ce qui caractérise tous ces philosophes est d'avoir réfléchi aux conditions d'une philosophie de la liberté, tout en sachant – comme nous l'avons appris de Marx, de Freud et d'autres –, que l'homme ne peut être totalement libre, qu'il subit de multiples déterminations. Même Sartre, chez qui le sujet est censé se déterminer totalement, s'est heurté à ces problèmes. Derrida et Deleuze ont été le plus loin dans l'idée qu'il fallait déconstruire tous les ordres symboliques. Sur ce point, ils ont une forte proximité, même si Derrida ne partage pas le matérialisme mécaniste de Deleuze. Ce qui m'a intéressé, ce sont les problèmes, les contradictions pouvant exister entre le statut de la liberté du sujet et une philosophie du concept. Ainsi, le point de départ de Derrida n'est pas une philosophie du sujet mais du concept. Pourtant le sujet a une place : le sujet, c'est ce qui arrive, ce qui est nouveau. Même si Derrida s'en défend, il y a bien du subjectif. Dans cette réflexion, ce qui est également important, c'est que se sont tous des « anti-psychologues » ; c'est-à-dire qu'ils ont rejeté toute psychologie de la personne visant à adapter l'individu à l'ordre social et qu'ils se sont tous confrontés à la subversion freudienne.

Il faudrait préciser ce que veut dire cette remise en cause de la psychologie.

Il ne s'agit pas de critiquer les psychologues, mais le statut de la psychologie comme discipline ; c'est une branche éclatée dont les psychologues sont eux-mêmes les victimes. Canguilhem analysait déjà bien le statut ambigu de la psychologie dans « Qu'est-ce que la psychologie ? », sa fameuse conférence de 1956 qui sera republiée peu avant 1968. Prenons la situation actuelle. Soit les psychologues se tournent vers la psychologie expérimentale, au risque d'être pris dans les rets du comportementalisme, de la primatologie ou du cognitivisme ; et l'on voit jusqu'où cela peut mener avec le récent rapport de l'Inserm sur la nécessité de dépister l'hyperactivité chez l'enfant de trente-six mois afin de repérer les futurs délinquants. Soit, comme cela est souvent le cas, ce sont des cliniciens, des médecins de l'âme ; et alors ils sont confrontés à la psychanalyse – qu'elle soit de tradition freudienne ou phénoménologique – qui est porteuse d'un savoir clinique. Dans ce cas, il faut que les psychanalystes se rapprochent des psychologues cliniciens et des psychothérapeutes qu'ils rejettent encore trop souvent, au nom de la pureté analytique.

Je vous laisse conclure...

Dans ce livre, j'ai volontairement pris des moments ou des textes qui se situaient à la frontière de la philosophie, où ces philosophes sortent des discours philosophiques classiques. Ainsi, je suis revenue longuement sur l'engagement politique de Canguilhem. Pour Sartre, je me suis intéressée à un

scénario écrit pour un film de John Huston sur Freud, publié seulement après sa mort. *Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault et *L'Anti-Œdipe* de Deleuze ne traitent pas d'un objet philosophique. L'autobiographie d'Althusser n'est pas un genre philosophique très répandu... Enfin, pour Derrida, j'aurai pu prendre *Spectres de Marx*, j'en parle d'ailleurs, mais j'ai préféré choisir des textes dans lesquels il dit adieu à toute une série d'auteurs de cette génération.

Aujourd'hui, on est revenu à une vision très académique de la philosophie. Ce qui m'a intéressé, c'est de montrer comment ces grands philosophes, mondialement connus, sont sortis du discours philosophique ; ou plutôt ont rendu philosophiques des objets maudits non philosophiques, la folie notamment. Plus généralement d'ailleurs, on peut remarquer qu'ils se sont en permanence confrontés à des auteurs non académiques, voire maudits : Marx, Freud, Nietzsche...

Entretien réalisé par Antoine Artous

Lu d'ailleurs

Lilian Mathieu

Sociologue, CNRS

Pour une sociologie des intellectuels de parti

À propos de: Frédérique Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique*

La Nouvelle Critique (1967-1980)

Paris, La Découverte, 2005, 414 p.

« **Parti de la classe ouvrière** », le **Parti communiste français a tout au long** de son histoire développé un rapport particulier, et particulièrement ambivalent, à l'égard de l'institution scolaire et de la culture qu'elle consacre. Comme l'a montré Bernard Pudal¹, la volonté du PCF de se poser en représentant politique naturel des classes populaires s'est spécialement exprimée dans le recrutement social original (en regard des autres organisations partisans) de ses dirigeants, lequel a valorisé l'origine ouvrière (sur le modèle exemplaire du « cadre thorézien ») aux dépens de la détention de titres scolaires. Les écoles du Parti, système de formation destiné à fournir un substitut de culture scolaire aux cadres communistes, ont constitué un des principaux outils à même de « contrecarrer les processus d'illégitimation culturelle et sociale dont font l'objet les agents sociaux appartenant aux classes populaires² » .

Pour autant, le recrutement du PCF ne s'est jamais limité au seul monde ouvrier, et son attraction a longtemps été forte auprès des couches culturellement dotées. De nombreux intellectuels, et non des moindres (que l'on pense à Aragon ou Althusser), ont adhéré au Parti, tandis que celui-ci consacrait une part importante de ses activités à la diffusion, *via* une politique résolue d'édition et de publication, d'un savoir propre – activité pour lui d'autant plus importante qu'il a construit une part de son identité autour d'un corpus de références et schèmes d'interprétation du monde à prétention scientifique, le marxisme-léninisme. C'est la position, inconfortable et délicate, de ces « intellectuels de parti » que Frédérique Matonti prend pour objet dans cet ouvrage dense et documenté : comment agir en intellectuel, c'est-à-dire en détenteur d'un fort capital culturel légitime, au sein d'une organisation partisane qui se