

Les idéologies de la “déconstruction” ()**
(*Althusser, Barthes, Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss...*)
d'après Juan José Sebreli, *L'oubli de la Raison* (°)

Plan de l'exposé

Introduction

- I — Nietzsche (1844-1900). Le “précurseur”**
- II – Heidegger (1889-1976), le lieutenant du néant**
- III — La psychanalyse, Freud (1856-1939) : entre science et magie**
- IV — Le structuralisme. Lévi-Strauss (1908-2009)**
- V – De Bataille (1897-1962) aux post-structuralistes**
- VI — Lacan (1901-1981) : La psychanalyse française (au goût du jour)**
- VII — Foucault (1926-1984), une rébellion académique**

(°) Editions Delga, 2012 (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2006)

Traduction française : Sébastien Camp.

Introduction

Cet exposé est une recension détaillée du livre de Juan José Sebreli, *L'oubli de la raison* (1). On tient à préciser que pour apprécier pleinement le contenu de l'ouvrage, et le cas échéant en produire une critique raisonnée, il est nécessaire de se reporter à son analyse d'ensemble sur la base du texte lui-même.

Juan José Sebreli analyse les courants para philosophiques à visée déconstructrice qui se sont imposés plus spécialement en France dans le courant des années 60-70 du siècle dernier. Ces visées déconstructrices se sont imposées selon lui *contre* les pensées mettant au premier plan la raison (logique et historique), la liberté humaine, l'universalité, le devenir évolutif, l'histoire. Parmi leurs cibles, il faut noter plus spécialement le courant sartrien et le marxisme non adultéré (c'est-à-dire maintenant le principe humaniste selon lequel hommes font leur propre histoire). Les courants "déconstructeurs" ont connu une audience surprenante, en France, notamment dans les milieux marxisants et gauchistes, puis dans au sein des sciences humaines. Ils ont trouvé un écho dans d'autres régions du monde, plus spécialement Etats-Unis. En France, peu de critiques de fond de ces courants ont été proposées, leur signification en relation avec la conjoncture historique n'a pas été mise au jour.

Les principaux auteurs français pris en compte par Juan José Sebreli sont : Claude Lévi-Strauss et le courant structuraliste, Louis Althusser, Jacques Lacan et le courant psychanalytique qu'il promeut, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault. Il établit que ces courants reprennent des thèmes développés à la fin du XIXe siècle principalement par Nietzsche, et dans l'entre-deux guerres, par Heidegger, pour la version germanique, (il ne mentionne pas Carl Schmitt). Sebreli établit aussi un lien avec les thématiques nihilistes développées par Dostoïevski ou Schopenhauer. Il parle d'un "revival" d'après-guerre en France de Nietzsche et Heidegger, plus spécialement à l'extrême gauche (ces auteurs étant plutôt mal considérés en Allemagne au cours des mêmes années). Pour les "sources" françaises, l'inspiration vient aussi selon lui de Bataille et des surréalistes.

Ce qui pose problème est moins l'existence de ces courants, qui ont toujours pu se frayer une voie face aux courants humanistes et rationalistes, plus spécialement dans le cas français, mais leur audience et leur développement spectaculaire dans notre pays depuis les années 70. Si l'on se préoccupe du contexte, cette large diffusion, non contrariée, coïncide avec la dissolution du communisme en France et en Union Soviétique, qui s'exprime aussi dans *Les Adieux au prolétariat* d'André Gorz. Dans la discipline historique, l'audience de Foucault a été surprenante. Sans doute faut-il aussi prendre en compte des facteurs de dissolution de la réalité nation, du courant gaulliste, de la forme républicaine, de la pensée chrétienne rationaliste.

Bien que selon Juan José Sebreli, les courants "déconstructeurs" soient aujourd'hui en perte de vitesse, il n'existe pas, du moins dans les textes actuellement médiatisés, de courant de pensée cohérent qui les critique sur le fond et soit à même de proposer une voie de sortie. Au-delà de l'analyse des différents auteurs pris en compte, souvent eux-mêmes déchirés par des querelles internes, il importe ainsi porter attention sur le contexte socio-historique, pour comprendre comment ces courants ont pu se répandre sans qu'aucune digue ne leur soit opposée. Pour reprendre la formulation de Marx à propos de la religion : quel est ce monde qui produit de tels courants de pensée, et à quel besoin — anhistorique, réactionnaire — peuvent-ils répondre ?

Le contenu des thèses

Malgré leur diversité, voire la rivalité des auteurs pris en compte, on peut retenir plusieurs aspects communs qui caractérisent l'ensemble de cette mouvance : la négation de la pensée rationnelle, logique, de la pensée abstraite, de la recherche de la vérité, de la connaissance, du principe de causalité, etc. (c'est-à-dire aussi du thomisme, du cartésianisme, et plus généralement de la philosophie classique). Et encore négation de l'histoire en tant qu'histoire humaine, négation des sujets : sujet de la connaissance et sujets historiques. Ceci va de pair avec la négation de l'universalisme, de l'humanisme, des principes de liberté, d'égalité, de conscience et de responsabilité humaine, rejet de la démocratie, et plus largement des institutions civilisées, des principes du droit naturel, etc.

A l'encontre de ces principes, les facteurs mis en avant sont “*la vie*”, les « valeurs biologiques », l'instinct, les pulsions (dont “pulsion vitale”), l'inconscient, en tant que « volonté de puissance », ignorant toute contrainte (du droit, des institutions, de la civilisation), la transgression. La vérité peut être considérée comme étant « en lutte contre la vie ». La vie au sens instinctuel, pulsionnel « n'a que faire de la vérité », le droit pour sa part « restreint la pulsion vitale ». La barbarie peut aussi ouvertement se trouver revendiquée, de même que la force, la violence, la guerre, pour imposer le point de vue “vital”.

« L'essence de la vie est la “volonté de puissance [...] prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpateur, transformateur » (Nietzsche, *Généalogie de la morale* — 1887)

Les volontés immanentes peuvent cependant se projeter dans des êtres “surhumains”, capables d'imposer le principe du désirable contre le principe de réalité. Par suite, selon les cas, on remplace la raison, l'analyse du possible, la recherche de la vérité, par une pensée de type “magique”, l'occultisme, le paganisme, le mysticisme (anti-chrétien le plus souvent).

L'histoire et les sujets historiques (classes sociales, bourgeoisie, prolétariat, nations politiques) sont reniés au profit des marginaux, fous (2), criminels, *lumpen*, et autres “multitudes”, hors de toute conscience et de toute constitution en sujets conscients. Il n'y a pas de sens à l'histoire du monde, ou alors elle est hors de lui, dans les “communautés” d'origine, de sol, de race, de “culture”, que des « surhommes » peuvent révéler à elles-mêmes. Le choc des « volontés de puissance », hors de toute compréhension historique (ou recherche de vérité ou de droit), s'impose ici par la force.

Du point de vue des cibles, et plus nettement dans les années post-68, la valence “anti-capitaliste” et “anti-bourgeoise” a pu souvent se trouver mise au premier plan, ce qui peut aller de pair avec l'utilisation dévoyée de formules marxistes. Il s'agissait en fait de récuser tant la société civilisée issue de la révolution bourgeoise, que la société socialiste susceptible de se développer sur la base de cette société bourgeoise. Des cibles plus “incarnées” ont été désignées : l'Union soviétique, les Etats-Unis, voire les nations ou certains camps impérialistes. La tonalité antisémite est souvent présente (même chez des auteurs “d'origine” juive). Bien sûr, selon les auteurs, ces thèmes s'expriment plus ou moins ouvertement.

(1) Editions Delga, 2012, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2006. Traduction française : Sébastien Camp.

(2) « La démence fraie la voie à la pensée », Nietzsche (1881).

I — Nietzsche (1844-1900). Le “précurseur”

N'appartenant pas à la tradition universitaire de la philosophie classique, Nietzsche est revendiqué par la quasi totalité des « déconstructeurs ». Il avait accompagné, au tournant du XIXe et du XXe siècle, de multiples courants de “rébellion” contre la société moderne en crise, plus spécialement en Allemagne (Tönnies, Brandes, Dilthey (1), Spengler, le courant de la « jeunesse rebelle allemande »), mais aussi en France (Maurras, l'Action française), en Angleterre, aux Etats-Unis (Carlyle, Ruskin, Emerson), en Italie, en Espagne, etc.

Dans la période de l'entre les deux guerres, Nietzsche est revendiqué en Allemagne, notamment par Heidegger, en Angleterre par Lawrence, en France par les surréalistes, Bataille. Ce dernier proposait dans la revue *Acéphale* (= sans tête) « d'abandonner le monde des civilisés ». Après la Seconde Guerre mondiale, le “revival” triomphal de Nietzsche sera particulièrement important en France, et d'autres pays latins, au sein des milieux “rebelles”, notamment sous l'égide de la “French Theory” (dont sont mentionnées dans l'introduction les grandes figures).

La tonalité des courants nietzschéens se présente comme transgressive, critique de la société bourgeoise issue de la Révolution française, souvent aussi sur le terrain du socialisme ou d'un marxisme adultéré (2). Il ne s'agit pas pourtant de “dépasser” le capitalisme ou de résoudre les contradictions de ce régime. L'accent est au contraire porté sur le refus de l'histoire, de la recherche de la vérité, de la raison, de la science, du progrès, de la démocratie, du suffrage universel, du peuple en tant que sujet politique (3). Il s'agit de s'engager, pour la « Vie », contre l'histoire, contre la raison, la recherche de vérité, contre les valeurs universelles, afin de restaurer les « *valeurs biologiques de l'humanité* ».

L'essence de « la Vie » pour Nietzsche et ses continuateurs, c'est « la volonté de puissance », « la prééminence fondamentale des forces d'un *ordre spontané*, agressif, conquérant, usurpateur, transformateur », exaltant la force, la violence, la guerre, la barbarie. Du « point de vue biologique [*Vie*] le plus élevé », le droit ne peut être qu'un état d'exception qui restreint la « volonté de vie ». Ou encore : le droit, surtout celui qui découle d'un ordre universel, est une « arme hostile à la vie ». [Ces thèmes seront particulièrement développés chez Foucault et sa théorie du *biopouvoir*]. Une nouvelle morale basée sur *la force* doit prévaloir. Pour Nietzsche, il n'y a pas de justice, ni d'injustice, la vie procède de fonctions élémentaires : infraction, violation, exploitation, destruction, mais aussi lutte pour « la *domination* de la terre ». La « lutte de la vie » doit se déployer *contre* « une autre vie ».

Dans ce cadre, *la vérité* est nécessairement posée comme une recherche négative, « en lutte contre la vie ». (*Volonté de puissance* Nietzsche - 1901). Cette tonalité se retrouve dans les théorisations fascistes. Ainsi Heidegger établit un lien entre Nietzsche et le national-socialisme, déclarant, devant le Tribunal de dénazification après la Seconde Guerre mondiale : « La vérité n'a pas de fondement et de contenu autonome, [elle est] seulement un moyen de la volonté de puissance ». On retrouve ces thèmes en clair chez Carl Schmitt.

Nietzsche avait pour sa part proféré que « tout est interprétation, qu'il n'y a pas de vérité ». Selon lui, la « vérité n'est pas une question de rapport avec la réalité ». Et, critiquant la possibilité d'un sujet humain (actif) de la connaissance, il proclamait en 1887 dans *Généalogie de la morale*, au nom d'un anti-intellectualisme démagogique : « Gardons-nous donc mieux maintenant Messieurs les philosophes, de ces vieilles et dangereuses fables conceptuelles qui ont inventé un “sujet de la connaissance” ».

Dans ce même registre, Gilles Deleuze parlera de la connaissance comme illusion, erreur, falsification.

Bien qu'il rejette la notion d'essence des choses, de causalité et de cause ultime, Nietzsche n'en révélait pas moins finalement une cause ultime : la « volonté de puissance », ou ordre des forces “spontanées” [c'est-à-dire de type barbare].

« L'essence de la vie est la volonté de puissance [...] prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpateur, transformateur » (*Généalogie de la morale*).

NOTES

(1) Dilthey (1883), *Critique de la raison historique*.

(2) Ce qui n'empêche pas Nietzsche de répudier la Commune en 1871 : révolte d'esclaves, « gale socialiste », despotique (*Humain trop humain*).

(3) La critique porte aussi sur les intellectuels et l'activité intellectuelle, celle qui prétend se donner pour objet un développement de la connaissance (à l'encontre de la vie, des pulsions vitales élémentaires).

II – Heidegger (1889-1976), le lieutenant du néant

Heidegger comme Nietzsche ont toujours été “à la mode”, les modes et les publics toutefois se modifiant selon les pays et les époques. En Allemagne, dans le climat de l’après Première Guerre mondiale (République de Weimar), avec l’angoisse de la défaite subie, les incertitudes économiques, politiques et sociales, les courants décadentistes, romantiques, symbolistes, expressionnistes avaient la cote, de même que la référence à Nietzsche. Les thèmes dominants : la décadence du monde moderne, le déclin de l’Occident, l’anonymat des foules, « l’invasion des masses », la critique du mercantilisme, de l’hédonisme, thèmes qui se déclinaient au sein d’une « Kulturpessimismus » (Spengler).

C’est dans ce contexte, que Heidegger publie en 1927 *Etre et temps*, ouvrage qui expose le désarroi “existentiel” de l’Allemagne, la « détresse de l’homme », le thème de la mort (« l’être pour la mort »).

Le langage de Heidegger

Heidegger, souligne Sebreli, prétend imposer une nouvelle sémantique, un langage délibérément hermétique, un jargon. Nul souci de communication ou de volonté égalitaire de transmission. Son langage, (comme celui des “déconstructeurs” français, se pose comme expression “poétique”.

« [...] Aucun penseur ne se comprend lui-même » énonce-t-il. Il proclame que pour parler de « ce dont il est question », il ne s’agit pas « de se soucier outre mesure de cette intelligibilité qui rend toutes choses de plus en plus accessibles ». Il prétend se libérer de la grammaire et de ses chaînes et éloigner la philosophie de la science, de ne pas circonscrire le discours dans les règles fixes de la logique ou de la métaphysique “occidentale” rationaliste.

La pensée doit être “ressentie” comme un poème, se « vivre comme expérience mystique et religieuse ». Les phrases-postulats qu’il énonce sont posées comme indiscutables, surgissement, révélation de “l’Etre”. Le langage lui-même est révélation originelle : « Le langage est la maison de l’Etre ». Comme il en était le cas dans les théories illuministes du XVIII^e siècle (qui n’étaient pas toutes allemandes !), Heidegger affirme la supériorité de la langue allemande pour dévoiler des vérités occultes. Pour lui, dans le sillage de la pensée de Herder, on ne peut traduire une pensée, et pas davantage une “culture”. Les cultures et les langues sont des cercles fermés, incommunicables.

Cet hermétisme est une des clés de son succès, elle attire les esprits perturbés, avides d’une initiation accessibles aux seuls élus. L’incompréhensibilité de la forme répond à l’irrationalisme du contenu.

Heidegger et le nazisme

On comprend dès lors que la “nouvelle politique” (nazisme) puisse se présenter pour Heidegger comme l’accomplissement d’un grand dessein, fondé sur la puissance d’éveil d’un “peuple” originel [germanique], en liaison avec l’esprit guerrier de ce peuple.

Avec Sombart, Carl Schmitt, Hausofer, il approuve en août 1934 l’instauration de cette “nouvelle politique”. Les mouvements de l’armée allemande se présentent pour lui comme un « acte métaphysique », en liaison avec l’idée nietzschéenne de « guerre civile universelle ». [Contre le principe de la lutte de classes, Heidegger exaltera « le travailleur », à l’instar de Junger, et prônera l’établissement des intellectuels en usine, s’efforçant sans succès de mettre sur pied un genre de “révolution culturelle”.]

Dans un cours sur Héraclite, il insiste en 1943, sur le caractère « métaphysique » de la guerre :

« La planète est en flammes, l’essence de l’homme est sortie de son cours. La réflexion historique mondiale peut uniquement surgir des Allemands, en supposant qu’ils trouvent et défendent la germanité. »

Après la Seconde Guerre mondiale, Heidegger ne semble pas imaginer au nom de quoi on pourrait condamner le nazisme. Il ne peut choisir entre les deux options victorieuses : l’URSS et les USA sont l’objet d’une détestation commune. Il méprise la perspective de l’humanisme en tant qu’expression de la modernité qu’il condamne. Pour justifier son adhésion au nazisme, dont il espérait une « rénovation spirituelle », une « réconciliation des oppositions sociales », il fait état de la nécessité d’une « sauvegarde de l’existence occidentale face au danger du communisme ».

En 1950, il aspire toujours un « avènement inconnu » qui surgirait pour l’Allemagne, « découvrant quelque chose aujourd’hui occulte mais qui conserve l’originale ». En 1974, il réaffirme son antidémocratie : « Notre Europe est en train de faire naufrage à cause de la démocratie ».

L'antisémitisme de Heidegger n'est pas semble-t-il l'aspect essentiel de son adhésion au nazisme. Dans la pratique pourtant, il participera à l'éviction des juifs de l'Université et à la recherche de leurs origines "raciales". Dans la lignée de Nietzsche, c'est surtout la conception du monde, juive et chrétienne, et ce qu'elles représentent, qui se trouve condamnées : l'humanisme, la domination rationnelle, l'égalité.

« *L'être-là* » du peuple [allemand]/ *Dissolution de l'individu et de la conscience*

Pour Heidegger, l'individu ne vaut rien, pas plus que le sujet individuel et sa volonté consciente. Il n'y a pas "d'être seul", seulement des "êtres avec" (*mit-sein*). Il s'oppose à la philosophie de la conscience et de l'individualité (Descartes), qui repousse « la question fondamentale » : une philosophie fondée sur le sol (*Boden*) et sur le *Volk*. L'individu se dissout dans le *Volk* ("peuple" originel). La connaissance de soi c'est être membre d'un "peuple" (*Volkische Dasein*), copropriétaire de la vérité du *Volk*. Le peuple-communauté ne se compose pas de destins individuels, pas plus que "d'être-l'un-avec-l'autre". Le *Volk* n'est pas la co-survenance de plusieurs sujets, c'est un co-destin provenant du *Dasein* (*Etre-là*). L'authenticité du *Volk* condamne l'ipséité des sujets. A la question de Kant « qu'est-ce que l'homme ? », il oppose la question : « qui sommes-nous peuple allemand ? ».

Quant à "l'être-là" (*Dasein*) du peuple allemand, au milieu de l'Occident, il porte le destin de l'Europe, entre Russie et Amérique (1935).

« Cette Europe est prise aujourd'hui dans un étau entre la Russie d'une part et l'Amérique de l'autre. La Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose [...]. C'est pourquoi nous avons mis la question vers l'être en connexion avec le destin de l'Europe, où se trouve décidé le destin de notre planète (*Erde*), et il faut considérer encore qu'à l'intérieur de ce destin, pour l'Europe même, notre-là éventuel se révèle comme le centre [...]. Par là pour maîtriser le danger d'obscurcissement du monde, et par là pour une prise en charge de la mission historique de notre peuple en tant qu'il est le milieu de l'Occident. »

L'existence authentique peut résider dans le sacrifice. La mort au combat est le fondement de la communauté, source d'appartenance réciproque à cette communauté. Thème à rapprocher de celui de « l'être pour la mort ». Il y a possibilité d'existence individuelle authentique pour les êtres qui éveillent leur peuple, qui amènent leur peuple à lui-même (poètes et fondateurs d'Etat).

L'engouement pour Heidegger (notamment auprès d'une partie des intellectuels français)

Alors que Heidegger se trouve marginalisé en Allemagne après la Seconde Guerre mondiale, il est redécouvert en France, parallèlement à la réactivation de Nietzsche, notamment dans les courants révolutionnaires (et certains intellectuels du Parti Communiste).

Déjà en 1937, Jean Wahl, un des papes de la philosophie française avait invité Heidegger à la Société française de Philosophie (1). Dans un discours « Subjectivité et transcendance », il n'omettait pas d'exposer sa thématique anti-humaniste, contre la conception existentialiste à la française (type Sartre), un humanisme prônant la responsabilité individuelle.

« La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme, mais celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel. »

En 1938, il proclame :

« L'être sujet comme partie de l'humanité n'est pas la seule possibilité de l'essence du futur de l'homme historique »,

Après guerre, dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1946), il s'oppose ouvertement à la pensée de Sartre (*L'existentialisme est un humanisme*, 1945). Dans son exposé anti-humaniste et anti-philosophique, il condamne l'homme au profit de "l'Etre" : « ce n'est pas l'homme l'essentiel mais l'être », avançant ainsi le thème de la mort de l'homme (Foucault) et le décentrement du sujet (Althusser).

Les trois premiers numéros des *Temps Modernes* sont consacrés à mettre au jour le penchant nazi de la pensée d'Heidegger. Mais dans l'ensemble, celui-ci se trouve "blanchi". Ses thématiques seront gauchisées en littérature (Beckett, Robbe-Grillet) et en para-philosophie (2). Heidegger a lui-même besoin d'adapter son passé aux temps nouveaux. Encouragé par la "marxisation" de son œuvre en France, il surfe sur le thème de « l'aliénation », dans sa *Lettre sur l'Humanisme* :

« C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une nouvelle dimension de l'histoire que la conception marxiste de l'histoire est supérieure à toute autre historiographie. [...] On peut prendre position de différentes manières vis-à-vis des enseignements du communisme et de ce qui les fonde ; sur le plan de l'histoire de l'Etre, il est certain qu'en lui s'exprime une expérience élémentaire du devenir historique du monde. »

De nombreux groupes de gauche, hétérodoxes, c'est-à-dire anti-communistes, joueront un rôle dans cet "apparemment" frauduleux entre Marx et Heidegger, notamment dans la revue *Arguments* (Edgar Morin, Lucien Goldmann, Kostas Axelos).

La promotion de l'œuvre heideggérienne en France se fait par de multiples canaux : chrétiens (Gabriel Marcel, Ricœur), de mouvance communiste (Henri Lefebvre, Beaufret), et par les divers "déconstructeurs" (Deleuze, Lacan, Lyotard, Foucault, Derrida, Althusser), qui pour certains, dans leurs débuts, se situent pour partie sur le terrain du marxisme. La philosophie ambivalente de Heidegger, telle qu'elle se recycle dans les premières années d'après-guerre, offre des aspects que récupéreront les post-structuralistes, dont les jongleries verbales, « l'interprétation des interprétations », se substituant à la recherche de la vérité.

Par la suite, lorsque le marxisme et le communisme ne se présenteront plus comme système d'idées à vocation hégémonique, les tonalités traditionalistes, irrationalistes, mystiques, anti-chrétiennes, anti-humanistes, voire anti-marxistes, de Heidegger, se trouveront plus ouvertement revendiquées.

NOTES

(1) Alexandre Kojève, qui par ailleurs a pu défendre Staline, propose une interprétation heideggérienne de Hegel (années 1937-39).

(2) Elles sont "gauchisées" par les « déconstructeurs », mais aussi par Marcuse, qui récupère Heidegger, mais sans son irrationalisme.

III — La psychanalyse, Freud (1856-1939) : entre science et magie

Dans la seconde moitié du XXe siècle, le langage des sociétés urbaines s'est imprégné du lexique psychanalytique: *complexe, trauma, castration, projection, libido, œdipe, sublimation, travail du deuil, lapsus...* Durant les années 70 en France, la psychologie centrée sur la psychanalyse s'est convertie en carrière attractive par rapport à d'autres professions libérales (il n'en est plus le cas aujourd'hui).

Dans l'entre deux guerres déjà, une extension encore limitée de la vogue psychanalytique s'était opérée par l'intermédiaire de courants littéraires, plus spécialement les surréalistes. De secte plus ou moins ésotérique, la psychanalyse ne se transforme toutefois en phénomène de masse que dans la seconde moitié du XXe siècle. Les causes de ce retournement, selon Sebrel, seraient liées au surgissement d'une nouvelle classe moyenne, qui, par frivolité ou snobisme, tenait à affirmer son statut par une consommation "culturelle", incluant la séance psychanalytique. Vers la fin du siècle, la psychanalyse a donné des signes d'épuisement. Elle est redevenue un petit monde fermé, fréquenté seulement par les psychanalystes, les professeurs et étudiants des facultés de psychologie. Les crises économiques ont aussi contribué à la diminution du nombre de clients privés (crises interminables). En outre, la crise de la famille traditionnelle ne peut plus se satisfaire d'interprétations stéréotypées. D'autres pratiques "thérapeutiques" (plus de 600 écoles), allant du *cri primal* au *rebirth neurolinguistique* lui ont fait concurrence, se mélangeant et adultérant le contenu de la première psychanalyse freudienne. La psychanalyse a aussi perdu des adeptes du fait de la "concurrence" de propositions alternatives du côté des "sciences" : génétique, neurobiologie, psychopharmacologie, etc.

Les deux Freud

Pour Sebrel, la doctrine de Freud est déchirée entre romantisme et positivisme. Selon lui, Freud se pensait en héritier rénovateur des Lumières, opposé aux illusions, plus spécialement religieuses, qu'il opposait à la science. Il prétendait faire de la psychanalyse « une nouvelle science naturelle », cherchant dans les premières années à trouver des fondements biologiques (voire chimiques) au psychisme. Dans le même temps, ses thèses étaient en résonance avec des inspirations romantiques, antirationalistes, le goût pour le parapsychisme, les thèmes "l'élan vital", de la "volonté inconsciente" (voir Tönnies), des instincts animiques, de l'inconscient (déjà mis en valeur par Schopenhauer et Hartman (1869, *Philosophie de l'inconscient*)).

« Peut-être allez-vous dire en haussant les épaules : "Mais c'est la philosophie de Schopenhauer que vous exposez là et non une théorie scientifique". [...] Mais un penseur hardi n'aurait-il pas deviné ce qu'ensuite l'observation pénible et sèche confirmera. » Freud (1932).

La référence à Schopenhauer valait pour la mise en avant du primat de l'affectivité et l'importance de la sexualité, du mécanisme du refoulement. Freud se réclamait aussi de Nietzsche (« Nietzsche fut l'un des premiers psychanalystes ») et de ses intuitions sur la dualité de la conduite humaine, la domination du principe de plaisir au sein de cette ambivalence, la prévalence du désir comme recherche de l'éternité.

Dans le même temps Freud restait attaché aux principes rationnels. L'inconscient dans une certaine mesure pouvait être rattaché à l'irrationnel, la rencontre malade médecin étant considérée comme procédure conduisant à rendre l'irrationnel rationnel et l'inconscient conscient.

« Tout notre savoir est lié à la conscience. Même l'inconscient nous ne pouvons le connaître qu'en le rendant conscient » (1927).

L'inconscient

Dans la théorie freudienne, l'inconscient peut, dans certains textes, être conçu comme substance, catégorie ontologique autonome, puissante, quelque chose comme un "homuncule" dans l'homme, voire une zone dans le cerveau, un corps organique propre, un peu à la façon de "l'âme" romantique irrationaliste. L'inconscient serait un lieu propre, un « profond abîme ». (Cf. Groddeck, *Le livre du ça* -1923) : « l'homme dominé par l'inconnu », « l'homme est vécu par le ça ».

Au cours du développement de la doctrine freudienne, la triade *moi, ça, surmoi* remplace la division de la psyché entre conscient et inconscient, sans doute reminiscence de la triade platonicienne : les désirs concupiscent (ça), contraires aux nécessités de la raison (moi), et l'instance

supérieure qui sert à contrôler la démesure des désirs (*surmoi*). Dans cette configuration, la psychanalyse serait un outil permettant de dévoiler les pièges de l'inconscient, donner au *Moi* la possibilité de conquérir le *ça*, fortifier dans ce but le moi en le rendant plus indépendant du *surmoi* (règles extérieures imposées)

« Où il y avait le *ça*, il doit y avoir le moi » (1937)

Dans cette configuration, il n'y a pas de faiblesse du moi vis-à-vis de l'irrationnel. Toutefois si dans *l'Avenir d'une illusion* (1927), on a affaire à un moi libre, actif, responsable, dans *Malaise de la culture*, un pessimisme irrationaliste "schopenhauerien" se fait jour. Les héritiers de Freud (Fromm, Erikson) maintiendront le rôle d'un Moi actif, Anna Freud, Mélanie Klein porteront davantage l'accent sur le surmoi. Jung et Lacan se détacheront de la part rationaliste pour « s'immerger dans le *ça* », niant l'autonomie du moi (rationnel) face à l'inconscient.

Critiques sur la doctrine et sur la cure

Parmi les critiques faites aux schémas psychanalytiques, on fait état de la fixité du modèle œdipien, se posant indépendamment des contextes historiques et des conflits sociaux (classes). L'insistance portée à la petite enfance, l'incursion dans la préhistoire (société tribale, répétition d'un parricide ritualisé), et plus généralement l'interprétation psychologisante de l'histoire, sont aussi objet de critiques. Il en est de même pour la pratique psychanalytique mêlant aspects rationnels et irrationnels, et qui est entachée de nombre d'erreurs d'interprétation au regard des faits. On met en question la circularité de l'interprétation, les déductions arbitraires (de nombreux exemples sont donnés : p.188-90).

Le caractère "scientifique" de la théorie et de la conduite de la cure sont contestés : arguments sophistiqués, inductions arbitraires imposées aux observations, rôle de la suggestion. Plus encore, dans tous les cas traités, l'absence de guérison, les erreurs de diagnostics, les suicides sont portés au débit de la cure. Plusieurs disciples renoncèrent d'ailleurs à arguer de la vertu curative de la psychanalyse : l'analyse n'a pas besoin de la cure pour exister, l'objectif se bornerait à ce que l'analysé s'accepte tel qu'il est...

Quant à l'importance accordée à la sexualité, ce n'est pas Freud qui l'introduit. C'est un courant d'idées plus général qui se développe à la fin du XIXe et au début du XXe siècle : Outre Schopenhauer, Moll, Havelock Ellis, Kraft Hebbing, Hirschfeld, Janet...

Jung. Psychologie analytique et mysticisme

La part rationaliste de la théorie freudienne est totalement refusée par Jung. Pour lui, le Moi est subordonné au *ça*, le conscient à l'inconscient, le rationnel à l'irrationnel, l'individuel à un collectif (plus ou moins communautariste). Le concept de sujet servirait selon Jung à occulter "l'Être" véritable. La névrose viendrait de la civilisation (du développement civilisé de l'homme), qui fait perdre « le penser et sentir originel », les racines, l'abîme maternel et tellurique, « la participation mystique originelle » et grégaire.

La notion "d'inconscient collectif" est prévalente, manifestation d'un ÊTRE supérieur, d'une région obscure antérieure et supérieure à la vie individuelle (thème romantique). Dans une conférence de 1928, « L'âme de l'homme moderne », Jung ajoute à l'inconscient des origines, le *Volk* (communauté originelle du "peuple" au sens germanique du terme).

En 1918, dans « Le rôle de l'inconscient », Jung avait déjà critiqué Freud et Adler pour leur prétention universaliste (la psychanalyse lui paraissant appropriée seulement pour les juifs). Il prétendait établir une ligne différente et "scientifique", séparant la psychologie aryenne de la psychologie juive, cette dernière ayant perdu tout contact avec le "sol" (*Erde*). Il ramenait "l'inconscient collectif" à une "mémoire raciale", condamnant aussi le christianisme pour ses origines juives (thème nietzschéen). Le christianisme se présentait pour lui comme une « plante étrangère greffée sur les antiques tribus germaniques ».

« Nous devons rechercher en notre for intérieur jusqu'à trouver le primitif parce que c'est seulement par le conflit entre l'homme civilisé et le barbare germanique que nous pourrions atteindre ce dont nous avons besoin : une nouvelle expérience de Dieu. » (1923)

En 1933, parlant du national-socialisme, Jung indique que « du chaos naît le bien ou quelque chose de précieux », « précondition chaotique à la naissance d'un nouvel ordre ».

IV — Le structuralisme. Lévi-Strauss (1908-2009)

En critiquant le courant structuraliste, il ne s'agit pas pour Juan José Sebreli, de remettre en cause le concept de structure (lien entre le tout et les parties qui confère à une chose ou un être leur forme spécifique). Le concept de structure a en effet mis en œuvre par de grands penseurs, tels Aristote, Hegel, Marx... La "nouveauité" introduite par les structuralistes concerne le « glissement métaphysique » de ce concept (selon la formulation de Boudon), la "nouvelle" façon de concevoir la structure conduisant à poser une hégémonie de l'inconscient sur le conscient, de la structure sur le sujet.

Les variantes de cette position hégémonique s'exposent aussi au sein de couples de notions, au sein desquels les premiers termes prédominent sur les seconds : signifiant / signifié ; synchronique / diachronique ; symbolique / réel ; signe / sens ; forme / contenu ; langue / parole ; texte / contexte ; mythe / histoire ; spatialité / temporalité ; invariable / changement ; particularité / universalité ; nature / culture ; nécessité / liberté ; relativisme / objectivité.

Le courant structuraliste naît et se développe dans les années 50 en France, avec la figure de Lévi-Strauss qui vise à adapter les règles de la linguistique à l'anthropologie. D'autres figures s'imposeront par la suite : Lacan, Barthes, Althusser. Ce courant connaît un essor en relation avec l'épuisement de la phénoménologie et de l'existentialisme, centrés pour leur part sur la problématique du sujet et de la conscience. Pour le courant structuraliste, la conscience devient « la bête noire ». Bien que ce thème soit commun aux différents auteurs, les querelles intestines sont fréquentes. Derrida dans *l'Écriture et la différence* (1966) sépare sa visée "déconstructrice" du structuralisme lévi-straussien. De son côté, Lévi-Strauss estime que les seuls représentants du structuralisme, outre lui-même, sont Benveniste (linguistique) et Dumézil (mythes).

Lévi-Strauss manifeste un dédain pour les observations directes mises en œuvre par les anthropologues classiques, il ne s'intéresse qu'aux structures inconscientes ou sous-jacentes (extérieures et supérieures au règne humain) qu'il met au jour ou "invente". Le principe de causalité est de ce fait récusé. Dans les *Structures élémentaires de la parenté* (1962), cette "méthode" le conduit à commettre de nombreuses erreurs d'interprétation. (Voir Rodney Needham, *Structure and sentiment*).

Structure et politique

Au cours des années 56-58, période de dissolution du camp soviétique (Rapport Kroutchev...), on assiste à un succès massif des structuralistes. Dans les années 70, le structuralisme gagne une position hégémonique dans les instances académiques : ENS, Université de Nanterre, Collège de France, Université de Vincennes (Dumézil, Benveniste, Barthes, Foucault, Bourdieu, Deleuze, Serres, Lyotard, Badiou, Lacan, Miller), ceci en opposition aux conceptions des anthropologues, sociologues et philosophes "classiques".

Les structuralistes et post-structuralistes questionnent le concept d'histoire, professant qu'il n'y a aucun sens à l'histoire, aucune continuité, aucun développement évolutif. Des mythes sont censés remplacer ces visées évolutives : tiers-mondisme, guévarisme, maoïsme, et plus encore idéalisation des peuples primitifs, de la "pensée sauvage" (titre d'un ouvrage de Lévi-Strauss). Ce qui va de pair avec le relativisme culturel, la primauté donnée au particulier sur l'universel, l'anti-occidentalisme, l'indigénisme. Des intellectuels, des professeurs prétendent s'ériger en porte-voix des masses analphabètes et primitives (qui sont d'ailleurs peu sensibles à leur thèses anti-évolutives). « Les structures ne descendent pas dans la rue » dit Sebreli.

Ces thèses d'une anthropologie anti-universaliste se déploient contre l'anthropologie évolutive développée au XIXe siècle. Le courant anti-évolutif, relativiste s'était déjà illustré au début du XXe siècle, notamment par l'anthropologue allemand Frobenius, qui avait introduit le concept de « milieux ou cercles culturels », unités supra individuelles et anti-universelles, considérées comme les véritables sujets de l'histoire. Chaque culture s'y trouvait limitée à un "espace vital" et à un "esprit propre", dont dépendraient les institutions et les coutumes (voir aussi Tönnies, *Communauté et Société*, etc.). Frobenius précède Spengler et son *Déclin de l'Occident* (1918) qui lui aussi pose, contre l'universalité, le postulat de cercles fermés et incommunicables.

Lévi-Strauss ne cite pas ces auteurs, ceux-ci ayant été mis sur la touche au cours de l'après-guerre. Mais les structures dont il fait état sont aussi des cercles fermés et hermétiques. Son "Anthropologie structurale" ne s'intéresse pas aux similitudes entre cultures, seulement aux différences, en vue d'imposer la thèse de particularismes exclusifs, vision anti-universaliste, proche de la tradition allemande de la *Kulturkritik* ou du *Kulturpessimismus*). Par ailleurs il reprend la conception de Spengler et érige une fausse opposition entre *culture* (mot dont il modifie la signification) et *civilisation* (universaliste), qui doit selon lui « céder la place ».

« Il fallut pour cela que la notion de civilisation, connotant un ensemble d'aptitudes générales, universelles et transmissibles, cédât la place à celle de culture, prise dans une nouvelle acception, car elle dénote alors autant de style de vie particuliers, non transmissibles. »

La contribution des "cultures" ne réside pas, pour Lévi-Strauss, dans ce qu'elles développent de commun mais dans « l'écart différentiel » qui les isolent. S'il existe divers systèmes de valeur, chacun vaut l'autre en tant que particularité.

Les conceptions de Lévi-Strauss ne sont pas sans rapport avec celles de l'organicisme romantique, en tant qu'il s'oppose à l'atomisme individualiste libéral. Lévi-Strauss toutefois se réclame de la science et de la méthode scientifique et prétend donner une forme rationnelle aux thèmes de négation de l'histoire, du rationnel, du conscient, du rôle des sujets humains. Des mythes et structures occultes sont censés gouverner le destin des hommes. Ces mythes se présentent comme « machines à supprimer le temps ». A propos de la musique de Wagner, Lévi-Strauss indique « La vérité de l'histoire est dans le mythe ». A propos de *Parsifal* : « Espace et temps ici ne font qu'un ».

Tout est linguistique

Lévi-Strauss utilise la linguistique structurale pour fonder sa méthode, mais il ne s'agit pas seulement d'une question d'épistémologie, mais d'ontologie (qu'en est-il de "l'être" véritable ?). Par rapport à l'histoire humaine, dans la mesure où les structures des langues ont le mérite d'être relativement stables, les lois structurales de la linguistique doivent sur cette base devenir le fondement des sciences humaines. Tout phénomène social, toute culture, doivent être considérées comme un système de signes ayant une structure spécifique comme l'est celle de la langue. Chaque culture, comme chaque langue, doivent être analysés comme autant de cercles fermés, *auto-référencés* (c'est-à-dire sans socle commun ni communication avec d'autres), avec leur code propre (sans possibilité de communication avec d'autres cercles ou êtres humains). La langue semble en outre transmise originellement aux hommes des différentes cultures.

« L'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiants dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié commun. »

Le grand linguiste Saussure désapprouvera pour sa part l'application des principes de la linguistique à d'autres objets des sciences, plus spécialement aux sciences humaines. Il y a selon lui incompatibilité entre les lois du langage et celles de la parenté et de l'économie. Perry Anderson (*In the tracks of historical materialism* - 1983) critique lui aussi cette extrapolation de la linguistique aux sciences humaines, à l'histoire, à la politique, qui supposent l'action de sujets humains, dont les sujets collectifs (classe, nation, groupe...).

L'histoire n'est rien

L'anthropologie structurale s'oppose à l'histoire, réputée « science superficielle », en tant que celle-ci suppose des motivations conscientes, des rapports (dialectiques) entre sujet et objet, déterminisme et liberté humaine. Les institutions, les superstructures humainement construites, sont jugées insignifiantes par Lévi-Strauss. On ne doit considérer que ce qui est "profond", les « conditions inconscientes de la vie sociale », les structures intemporelles et anhistoriques sous-jacentes.

Les primitifs, dit-il, ne se préoccupent pas d'histoire, ils portent leurs efforts pour maintenir la vie sociale et les choses telles qu'elles sont depuis les origines. L'invariant de la structure, la perspective synchronique permettent ainsi de dénier toute continuité, évolution et causalité. Il y a rejet de l'idée du développement historique. Au sein de cette conception, les changements ne peuvent être expliqués. (Cette difficulté serait surmontée par l'usage de catégories pseudo-scientifiques, telles la « coupure épistémologique », qui pré-supposent des modifications tout aussi incompréhensibles dans la base structurelle).

La conception du monde structuraliste se construit en opposition au schéma marxiste et à toute pensée orientée par une finalité (toute téléologie, plus spécialement visant des buts humains, est

condamnée). Les groupements humains sont supposés aller toujours vers un esclavage plus complet, par déterminisme naturel, fatalité de la nature. Comme Spengler, Lévi-Strauss pose que l'idée de progrès et de modernité n'est pas une catégorie universelle, qu'il ne faut surtout pas chercher à la répandre. Deux types de société sont opposés : les "sociétés chaudes" (situées dans un temps irréversible et continu) et les "sociétés froides" (se déployant dans un temps circulaire). Ce sont deux options incompatibles et non une évolution de l'une à l'autre. Il ne faut donc pas imposer aux peuples primitifs les avancées de la science, de la technique, ou d'une rationalité universelle. Jacques Le Goff critiquera cette distinction, en établissant que dans l'histoire réelle, il y a passage de l'une à l'autre.

Le mythe du bon sauvage

Lévi-Strauss renoue avec les thèmes du romantisme, celui du mythe des origines, de la « grandeur indéfinissable des commencements ». Dans son unique étude sur le terrain, pour préserver sa doctrine immobiliste, il masque sur les photos les réalités modernes qui se manifestent dans les tribus amazoniennes (Voir Castro Faria 2011). La fascination pour les peuples primitifs le conduit à mettre sur le même plan (la *Pensée sauvage* - 1962) pensée magique et connaissance scientifique. (Lévy-Bruhl pour sa part distinguait à cet égard entre formes de logique concrète et logique abstraite).

Il en vient à sacrifier l'analphabétisme, l'écriture ayant selon lui retiré à l'humanité quelque chose d'essentiel. « La fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement ». Les sociétés sans écriture seraient plus libres en ce qui concerne le déterminisme naturel,

« l'homme et les conditions d'existence [étant] encore essentiellement déterminées par les rêves [et du fait de son bas niveau économique] l'homme jouit par rapport à la nature d'une autonomie bien plus vaste que dans le futur ».]

L'éloge de l'homme primitif et de sa « résistance à l'histoire » laisse Lévi-Strauss libre de formuler la revendication d'un « droit à la barbarie » (*Leçon inaugurale au Collège de France*).

Identité contre liberté, relativisme culturel

Les thèses de Lévi-Strauss vont à l'encontre de la conception d'un genre humain conçu comme unitaire. Elles vont de pair avec une appréciation positive des "cultures" originelles, même si celles-ci nient l'égalité de leurs membres. Quand à la catégorie de liberté (liberté humaine), elle est considérée comme un faux absolu, en relation avec le "fétichisme des droits de l'homme". La catégorie de race (et de différences liées à la race) est elle-même revendiquée comme fonction supplémentaire de la "culture".

« Loin qu'il faille se demander si la culture est ou non fonction de la race, nous découvrons que la race — ou ce qu'on entend généralement par ce terme — est une fonction parmi d'autres de la culture. » *Race et culture*. (Discours à l'UNESCO).

Cette conception différentialiste du genre humain n'est pas politiquement neutre. Lévi Strauss en fait usage pour dénoncer "l'ethnocentrisme occidental", marquant sa préférence pour d'autres "cultures", qui sont tout autant, sinon plus, ethnocentristes, xénophobes et racistes. Il professe le relativisme tout en privilégiant le primitivisme. La valeur suprême, comme chez Heidegger, repose sur la distinction entre "authenticité" et "inauthenticité". Les groupements "authentiques" sont valorisés, ce sont ceux dont le genre de vie se maintient « traditionnel et archaïque ».

Fin du sujet et anti-humanisme

Par la mise au premier plan de structures inconscientes (non individuelles), l'anthropologie structurale dilue le *cogito* cartésien, et par conséquent la conscience, le sujet, l'ego, l'être pour soi, l'individualité, telles qu'elles avaient été mises au premier plan par les Lumières, les idéalistes allemands, les kantien, les hégéliens, les marxistes, les personalistes, les existentialistes.... Forçant le trait, Lévi-Strauss soutient que la science devrait traiter les hommes « comme s'ils étaient des fourmis ». Il signe ici une déclaration de guerre à Sartre. La conscience et le sujet sont remplacés par la structure. L'effacement du sujet représente pour lui « une nécessité d'ordre méthodologique » (*Mythologiques* 1971).

Avec la disparition du sujet et de la conscience, une autre catégorie disparaît : la liberté. La liberté et la responsabilité humaines étant évacuées, de même que l'histoire en tant que création des hommes, la catégorie homme se trouve elle-même évacuée. Comme le reconnaît Lévi-Strauss, il ne s'agit pas de « constituer l'homme mais de le dissoudre » (*La Pensée sauvage*). Selon lui, « l'humanisme effronté » est lié à la « domination philosophique universaliste des Occidentaux », telle qu'elle « provient de la

tradition judéo-chrétienne », du cartésianisme, elle est coupable de faire de « l'homme un maître, un seigneur ».

Entre Herder (défenseur de cultures originaires fermées), et Kant (universaliste), son choix est fait. Sur cette base, il rejette les droits de l'homme et leur extension à l'humanité. Ce rejet implique aussi celui de l'homme en tant qu'être (potentiellement) moral, mettant au premier plan sa condition purement biologique d'être vivant, d'être de nature.

« Le structuralisme réintègre l'homme dans la nature et [...] permet de faire abstraction du sujet, insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive » (*Mythologiques*).

Dans cette perspective, il convient d'abolir la distinction entre sciences humaines et sciences naturelles.

« Les sciences humaines ne peuvent devenir sciences qu'en cessant d'être humaines »

Enfin l'homme lui-même se présente comme une dégradation de l'ordre de la nature, l'espèce humaine n'étant apparue que pour désagréger "l'ordre originel" (*Structures élémentaires de la parenté*).

V – De Bataille (1897-1962) aux post-structuralistes

Le courant post-structuraliste ne définit aucune école particulière, ses variantes sont nombreuses, confuses et présentent en même temps des éléments semblables. Elles remontent toutes à la même source : Georges Bataille, lui-même influencé par Nietzsche, en relation avec les cercles surréalistes, via Michel Leiris et André Breton qui le familiarisa avec l'ésotérisme de gauche.

Georges Bataille (1897-1962)

Bataille, le grand apôtre de la transgression, tout en exaltant les débordements dionysiaques, l'érotisme désinhibé et divers excès et violations, menait dans l'entre-deux-guerres une vie de petit bourgeois (emploi à la Bibliothèque Nationale). Merquior le qualifie de « pyromane en pantoufles » ou « d'immoraliste du dimanche » (*De Praga à Paris. Critica del pensamiento estructuralista*, Mexico 1986). Sartre pour sa part qualifiait ses extases panthéistes de « banalités quotidiennes », ne « valant pas plus que le plaisir de boire un verre d'alcool ou de se chauffer au soleil sur une plage ».

Le style de Bataille est sibyllin, peu préoccupé d'argumentation logique, à l'instar de celui d'Heidegger. Il s'efforce de remplacer la communication par la communion : « j'ai voulu parler un langage égal à zéro, un langage qui soit l'équivalent de rien ». Foucault parle à cet égard de « mots sans voix », Sartre de « phrases glissantes comme des planches savonneuses ». Bataille rejette l'expression rationnelle de la philosophie classique « expression de l'humanité moyenne », « étrangère « à l'humanité extrême, c'est-à-dire aux convulsions de la sexualité et de la mort ». Parmi ses auteurs préférés figurent, outre Sade, Baudelaire et Genet. Son esprit de chef de secte le conduit à créer la revue *Acéphale* (1) dont cinq numéros paraissent entre 1936 et 1939, et un *Centre de Sociologie sacrée*, visant à faire fusionner religion néopaganiste et nihilisme (y participeront Caillois, Klosowski, Leiris, Surya, Lacan).

Le rejet de la pensée rationnelle est revendiqué par Bataille et ses adeptes, de même que l'incidence de la sexualité sur l'intellect des individus. Un culte est rendu à la « matière basse » contre tout idéal rationnel. Dans un essai *Valeur d'usage de D.A.F de Sade*, il propose, de créer des organisations dont la finalité serait « l'extase et la frénésie », le sacrifice d'animaux, des tortures, des danses orgiaques de feu, de sang et de terreur, comme préparation à une « véhémence et sanglante révolution ». Walter Benjamin accusa le cercle groupé autour de Bataille de tomber dans une praxis fasciste. Caillois notamment était fasciné par le fascisme nazi, et dans une certaine mesure Bataille aussi. Le déclenchement de la guerre mit fin à ces projets.

Selon Sebrel, on peut avancer que la fascination pour le fascisme était en concordance avec la théorie de « l'hétérologie » de Bataille. Selon lui, il existait deux pôles : *l'homogène* faisant référence à la société humaine ordinaire, la routine quotidienne, et, *l'hétérogène* répondant au domaine du sacré, de l'extase, de la pulsion, de l'ivresse, de la folie, du crime, de l'improductif, des excréments, etc. Cette « part maudite » ne pouvait être normalisée dans l'ordre de la raison, elle incluait les marginaux, les exclus de la normalité sociale, les fous, les bohémiens, les délinquants, mais aussi les bandes national-socialistes. En novembre 1933, Bataille publie un essai « La structure psychologique du fascisme » qui caractérise ce mouvement comme « subversion de l'hétérogène », contre « l'homogène » la démocratie, les médiocres. Hitler et Mussolini se présentent alors pour lui comme

« au-dessus des hommes, des partis et même des lois : un pouvoir, une violence qui rompt avec le cours normal des choses, [avec] cette calme homogénéité mais qui piaille de faim, est incapable de se maintenir par ses propres forces. »

Il valorise dans le même temps le courant romantique et nietzschéen qui, comme le fascisme, se distingue par la

« valorisation de la vie contre la raison et par l'opposition des formes religieuses primitives au christianisme. »

Après la Seconde Guerre mondiale, la fascination pour le nazisme cède la place à l'adhésion à la dissidence anti-stalinienne (Souvarine), puis au communisme et à Staline, selon lui, figure d'un retour à l'âge d'or des peuples primitifs (Voir *Critique*, n°72, mai 1953 « Le communisme et le stalinisme »).

La reconnaissance académique de l'irrationalisme dans les années post-68

Dans le domaine des sciences humaines, Bataille et par la suite Lévi-Strauss, instrumentalisent et subvertissent la discipline anthropologique, prétendent en faire une arme contre la rationalité occidentale. Une place centrale y est dévolue à l'érotisme, comme aspect de la vie religieuse de

l'homme, de tendance mystico-érotique : exaltation orgiaque, culte phallique, prostitution sacrée, cultes dionysiaques, lien entre volupté et horreur, et toutes pratiques de transgression (2). Le sacré, l'érotisme et la violence s'opposent selon Bataille au monde du travail et de la raison. Ces thèmes, et plus particulièrement l'exaltation de la folie (contre le rationalisme), deviendront des revendications essentielles des anti-psychiatres et de Michel Foucault.

La revue *Tel Quel* (Sollers) (3) consacre en 1963 à Bataille un numéro spécial. Au cours des événements de 1968, il est à la mode parmi les étudiants français, ceux-ci partageant son goût de l'érotisme et de la violence, comme « le tumulte explosif des peuples ». Dans les années 70, ce gourou de sectes ésotériques, est introduit par Lacan et Foucault, comme une star académique. L'establishment culturel s'extasie et intègre "l'hétérogène" dans la société bourgeoise.

Roland Barthes (1915-1980)

On passera rapidement sur Roland Barthes, qui se présente surtout comme illustration des effets de mode et de la soumission à l'évolution des rapports hégémonie fluctuants en matière intellectuelle. Lui-même, en fonction des diverses influences qu'il subit, a divisé sa vie intellectuelle en quatre périodes : mythologie sociale, sémiologie, textualité, morale.

Dans l'immédiat après-guerre, Barthes se positionne dans la mouvance du sartrisme et du "marxisme" hétérodoxe (revue *Arguments*). Puis il devient un partisan du structuralisme anti-sartrien. Dans *le Degré zéro de l'écriture* (1953), il rejette le concept sartrien de la littérature comme communication. En relation avec le courant du nouveau roman, il préconise une « littérature blanche », indifférente au contenu. Roman traditionnel, écriture intellectuelle, discours politiques se présentent comme aliénés à « l'idéologie bourgeoise ». Dans *Mythologies* (1957), qui s'inscrit dans la mouvance du gauchisme des années 50 et de l'imaginaire bachelardien, il propose une critique idéologique des mythes contemporains diffusés par la « culture de masse », culture de masse qui provoque en lui « la nausée du moyen, de la médiocrité », de « la vulgarité ».

Après avoir découvert la linguistique et la sémiologie, il se fera le héraut de la critique structuraliste des œuvres littéraires traditionnelles. Selon cette conception, le contenu, l'auteur, ne présentent aucun intérêt, les œuvres doivent être pensées seulement comme « œuvres de langage ». La forme doit prédominer sur le contenu, le signifiant sur le signifié, les œuvres doivent être étudiées dans leur propre structure interne, en les isolant de tout contexte social et historique. En référence à Heidegger, il proclame qu'il faut revenir à un « *Dasein* du langage littéraire, une sorte de neutralité vide de la littérature ». Pour Barthes « la littérature n'énonce jamais que l'absence de sujet » (*Critique et vérité*, 1966). La « mort de l'auteur », chez Barthes est en résonance avec la théorie anti-humaniste d'Althusser et le concept de « mort de l'homme » de Foucault.

Au cours de la période de la « textualité » Barthes publie *L'Empire des signes*, 1970), livre de voyage sur le Japon, pays qui pour lui semble représenter une arme contre la "civilisation occidentale". Dans le même sens (*Sur la théorie*), il parle de la nécessité de « fissurer la symbolique occidentale ».

Gilles Deleuze (1925-1995)

Le dénominateur commun des post-structuralistes est leur anti-sartrisme et leur anti-hégélianisme, le rejet de la dialectique évolutive, de l'historicité, de la conscience. Gilles Deleuze annonce en 1967 « un reflux de la [fade] pensée dialectique au profit du structuralisme ». Le nouveau paradigme selon lui : « un anti-hégélianisme généralisé », « la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction » (*Différence et répétition* – 1968). Dans la conjoncture des années 70, Marx est momentanément sauvé au prix de dénaturations de sa pensée.

Les nouveaux maîtres à penser sont désormais Nietzsche et Heidegger. Deleuze, tout en institutionnalisant le structuralisme à Vincennes (en même temps que sa carrière académique !), devient (avec Foucault) le penseur de la nouvelle gauche. Il est un des nouveaux maîtres du nouveau « politiquement correct » : pratiques contre culturelles, usage des drogues, soutien des incarcérés et des mouvements palestiniens.... Au demeurant, il mène une vie personnelle des plus rangées.

Il prône comme Nietzsche le relativisme de toute connaissance :

« La connaissance est une illusion », « la connaissance est une erreur, pire une falsification. »

Bien qu'il se sature de sa propre subjectivité (voir l'emploi du *je* et du *me*), l'annulation du sujet est un autre de ses leitmotiv, toujours dans la lignée de Nietzsche (notamment dans *Rhizome* – 1976 - co-

écrit avec Guattari). Autre emprunt à Nietzsche, la « volonté de puissance », transformée par la philosophie dionysiaque de Deleuze, en « volonté du rien », « nouvelle inclination, celle de se détruire soi-même ».

Avec Félix Guattari (lacanien et ex-communiste dissident), il prétend proposer dans *l'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, une “synthèse” entre Marx, Freud et Nietzsche (en réalité les deux premiers sont attaqués au moyen du troisième). La schizophrénie est sacralisée — contre la névrose adaptative —, en tant que libération des « flux du désir », ledit désir étant considéré comme « révolutionnaire en lui-même », rébellion contre le capitalisme et contre la morale bourgeoise et ses institutions répressives de la sexualité. *L'Anti-Oedipe* introduit la notion du « ça désirant » (« machine désirante » de Lacan), le « ça désirant » supplante le sujet. La lutte des classes se transforme en « lutte des désirs ». Comme le proclame Foucault, la folie disparaîtra quand la libération universelle des normes et de la répression (bourgeoise, familiale) la rendra indiscernable.

Louis Althusser (1918-1990)

La gauche orthodoxe, notamment communiste est mise en accusation par les structuralistes et post-structuralistes. Avec Louis Althusser, présumé marxiste, elle trouve une planche de salut. “L’anti-marxisme” (mais aussi l’anti-hégélianisme), le rejet du sujet, de l’histoire, de la conscience, se feront avec lui au nom du marxisme, voire du marxisme-léninisme. Selon Althusser, sous couvert d’un faux déterminisme marxiste, « le sujet se détache de lui-même pour être l’agent d’un processus. » La diffusion des idées d’Althusser et de ses disciples (dont Balibar) coïncide avec la position hégémonique du courant post-structuraliste (*Cahiers marxistes-léninistes* – 1965 ; *Pour Marx* – 1965 ; *Lire le Capital* – 1966).

Avec la thèse de la “coupure” entre les œuvres de jeunesse et de maturité de Marx, Althusser vise à déconsidérer tout contenu humaniste du marxisme. Dans sa thématique pseudo-marxiste, l’homme n’a plus aucun rôle à jouer. L’anti-humanisme d’Althusser constitue ainsi un apport propre pour la subversion du marxisme sur son terrain même, et en usant de son vocabulaire, de la thématique à la mode de la « mort de l’homme », du « décentrement du sujet », de la « subordination de la conscience à la structure ». L’homme selon ces thèses n’est en rien créateur de son histoire, il n’en est que le produit passif. Les structures althussériennes se confondent avec les modes de production. Quant aux contradictions sociales, elles ne sont qu’un effet de la matière, la conscience elle-même n’en est que le produit inerte.

Ce qui pose problème c’est que les œuvres d’Althusser passent alors, et encore aujourd’hui, pour le véritable marxisme, la réinvention d’un « marxisme authentique ». Dans son autobiographie, Althusser lui-même admit cependant son imposture, il reconnâtra n’avoir lu que quelques passages de Marx, et à peine de Hegel :

« A partir d’une simple formule, je me sentais capable (quelle illusion !) de reconstituer sinon la pensée du moins la tendance et l’orientation d’un auteur ou d’un livre que je n’avais pas lus. » (*L’avenir dure longtemps* – 1992).

Jacques Derrida (1930-2004)

C’est Derrida qui a introduit le terme de « déconstruction », terme qui pouvait signifier *défaire*, *démanteler*, *désédimenter*, *décomposer*, *démanteler*, *déconstituer*, *déstabiliser*, des présupposés, des traditions, des systèmes, des institutions. Il ne s’agissait pas selon lui de détruire mais de déconstituer, pour reconstituer sous d’autres formes. Il refuse de véritablement définir la déconstruction, posée comme « stratégie sans finalité », suite de réinterprétions permanentes. Le processus de déconstruction qu’il met en œuvre, se développant dans « l’expérience de l’impossible », n’en vise pas moins à défaire de l’intérieur « le système de pensée moderne » (Lumières, rationalisme), fondé sur l’opposition entre notions, telles que vérité et erreur, bien et mal, lumière et ombre.

Derrida, élève de Foucault, se réclame aussi des relectures déconstructrices de Heidegger : « Rien de ce que je tente n’aurait été possible sans l’ouverture des questions heideggériennes ». Il pratique comme lui un style hermétique, enchaînant calembours, jeux de mots, jeu de lettres (notion de différance). L’écriture n’est pas pour lui un outil de communication, ce n’est qu’un “flux” parmi d’autres (flux de parole, de merde, de sperme, de monnaie, de politique).

Derrida connaît un grand succès dans les milieux littéraires français et parmi ceux qui rejettent la cohérence logique de l’écrit (il est bien accueilli dans la jeunesse de gauche américaine, notamment après la fin de l’URSS). Les conférences qu’il fit à Riverside en Californie seront publiées sous le

titre : *Spectres de Marx, l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (1993), texte présenté comme une défense du marxisme. Il ne s'agit pas pourtant pas de "réhabiliter" Marx, mais d'une divagation sur l'élaboration du deuil et son caractère spectral (analogie entre le spectre du père dans Hamlet et le spectre du communisme après la fin de l'URSS). En fait, il s'agit encore d'un texte de déconstruction tant du marxisme que du logos rationnel.

L'irruption de la « French Theory » aux Etats-Unis

Lors d'un Colloque organisé par la Fondation Ford en 1966 à Baltimore, Deleuze, Derrida et Lacan sont en vedette. Foucault pour sa part est invité à l'Université de Buffalo (1970-72), Stanford (1979), Berkeley (1983), Derrida en Californie (1987). D'autres invités notables : Baudrillard, Lyotard. La « French Theory », par laquelle la "pensée française" est connue aux Etats-Unis, est « radical chic », en tant que courant d'une (pseudo) révolution limitée à l'ordre du "symbolique", de la contre-culture, sans base sociale. Ce courant est mobilisé par l'extrême gauche, l'Université de Yale étant le quartier général de la "déconstruction". Un de ses représentants, qui a favorisé la pénétration de la *French Theory* aux Etats-Unis, est Paul de Man (ex collaborateur nazi dans les années 1940-42).

Pour conclure, Sebreli suppose qu'un déclin des post-structuralistes serait advenu dans les années 80 (avec la mort de plusieurs de ses représentants). Ce qui reste à vérifier. Il signale cependant des résurgences néo-heideggeriennes, lacaniennes et althussériennes, foucaaldiennes (Negri, Agamben, Badiou, Zizek, ...). Et même si les thématiques développées par les post structuralistes sont aujourd'hui moins sur le devant de la scène, elles ont irrigué une partie de la société, par divers relais, y compris auprès de populations qui ignorent les noms mêmes de leurs protagonistes. Sebreli signale aussi les fins souvent tragiques des tenants de ce courant (suicide, meurtre, sida...) : Poulantzas, Althusser, Barthes, Lacan, Foucault, Deleuze.

(1) Le dessin de couverture de la revue, inspiré d'une image gnostique (dieu acéphale des anciens rituels égyptiens), présente un corps masculin dénudé, sans tête, un crâne à la place du sexe.

(2) Bataille toutefois s'oppose à l'interdiction par la loi des transgressions sexuelles qui ferait disparaître le plaisir de la transgression.

(3) La revue *Tel Quel* occupe alors l'espace culturel français. Elle représente un courant pseudo-marxiste maoïste, mâtiné de pseudo-science sophistiquée (linguistique, sémiotique). Les représentants de ce groupe seront invités en tant que stars littéraires par les instances de la République Populaire de Chine, avant d'être portées aux nues aux USA.

VI — Lacan (1901-1981) : La psychanalyse française (au goût du jour)

Après la Seconde Guerre mondiale, la psychanalyse s'est imposée assez vite dans les pays anglo-saxons, avec de multiples variantes, plus ou moins hétérodoxes. En France, il a fallu attendre les années post-68 où elle triomphe, y compris dans les milieux académiques, sous une forme particulière le lacanisme, qui rompt avec la composante rationaliste encore présente chez Freud. Dans les années 20, une première introduction de la psychanalyse s'était limitée à quelques milieux littéraires et salons mondains (surréalisme, André Breton, André Gide, Salvador Dalí).

Avec Lacan, surréalisme et psychanalyse se rencontrent. Lacan avait connu Bataille et Breton lors de réunions littéraires. Son premier écrit d'inspiration symboliste *Hiatus irrationalis* (1933) témoigne de son adhésion au surréalisme. Il publie ses premiers travaux théoriques dans *Minotaure* (revue surréaliste). A travers Bataille, Lacan découvre Nietzsche, un de ses maîtres à penser, il découvre aussi Sade, la relation entre érotisme, douleur et mort, et avec Breton, l'intérêt pour les assassins, l'acte gratuit, la folie. André Breton (1930) :

« L'acte surréaliste le plus simple consiste à descendre dans la rue, d'empoigner un revolver et de tirer tout ce que l'on peut en direction de la multitude. »

De Hegel qu'il cite, il retient l'interprétation heideggerienne de Kojève : le moi comme « lieu illusoire », le désir « comme lien de la vérité et de l'être ». Son admiration pour Nietzsche se mêle à son goût pour Heidegger : « seuls hommes de vérité qui nous restent ». Il traduit Heidegger (*Logos* 1953). Dans son introduction, il qualifie sa pensée de « réflexion la plus élevée du monde ». Des notions heideggeriennes seront empruntées : « l'oubli de l'être », « le décentrement du sujet », « l'être pour la mort », « assumption par l'homme de son déchirement originel, par quoi l'on peut dire qu'à chaque instant il constitue son monde par son suicide ». Il doit beaucoup aussi à Lévi-Strauss : le concept de structure, la dissolution du sujet, l'importance des symboles par rapport aux actes humains, l'inconscient comme « lieu vide » et aligné sur le langage (impersonnel) :

« L'inconscient est structuré comme un langage », « nous sommes parlés ».

La langue de Lacan, le contexte de son succès

Le style de Lacan se moule sur celui de Heidegger jusqu'à la caricature, mélange de langage poétique, d'extase, de calembours, de mots valises, de raisonnement pseudo scientifique, d'antiphrases, de néologismes (*parlêtre, père-version, lalangue, jalouissance, sinthomme, disque-ourcourant*, etc.). Le discours se présente comme un flux, expression immanente de l'inconscient, sans argumentation logique. Il utilise des tableaux, diagrammes, structures algébriques, formes inventées (*mathèmes*) qui scandalisent les scientifiques. Il se présentait lui-même comme le « Gongora de la psychanalyse ». Dans ses *Ecrits* (1966), il proclame : « je ne suis pas un poète mais un poème ». Il prétend qu'il doit être lu « comme une expérience mystique », estime aussi que ses vaticinations sont destinées à une élite d'initiés : « je ne parle pas pour les idiots ».

Dans le contexte des années 50 et surtout 60, période de désarroi historique et politique, de déconstitution des cadres de pensée classique, Lacan séduit aussi bien des intellectuels catholiques que des intellectuels du Parti Communiste. L'hermétisme de son langage, accessible aux seuls initiés, conforte aussi tous ceux qui se soucient d'appartenir à une élite intellectuelle. Dans les nouveautés apportées par Lacan à Freud (« Freud n'était pas lacanien » dit Lacan), il y a sa relecture à travers les surréalistes, Heidegger, Bataille, la linguistique et le courant structuraliste et post-structuraliste de « déconstruction. Ces relectures déconstructrices correspondent à l'air du temps (« l'erre du temps » dirait Lacan), : perte de perspectives et d'initiative populaire, désenchantement des catégories intellectuelles.

Les différents thèmes de ces mouvances sont repris. La dissolution du sujet s'expose dans l'idée que le « sujet est décentré » (le centre ne serait que « l'illusoire moi »). Le moi, illusoire centre, est considéré comme « instance inauthentique », de caractère falsificateur, instance de la loi répressive, « lieu d'illusion et source d'erreur ». Seul « l'inconscient est libre », par conséquent, le *moi* (distinct du sujet) doit se dissoudre dans le *ça*. Lacan répudie aussi l'histoire. « chose que je déteste pour les meilleures raisons », et la philosophie humaniste basée sur le sujet et le cogito cartésien.

Enfin, il répudie aussi le réel et la possibilité d'en rendre compte, d'atteindre la vérité, ne serait-elle que relative : « le réel n'est pas de ce monde. Il n'y a aucun espoir « d'atteindre le réel au moyen de la

représentation ». Le réel se présente pour Lacan comme « l'immonde », « l'impossible », « l'indicible ». La psychanalyse doit être la « science du réel comme impossible », « le sujet étant incapable d'atteindre l'objet de son désir ».

Avec Althusser, le lacanisme sera gauchisé et plus ou moins “marxisé”. Dans *la Nouvelle Critique* revue officielle du PCF, paraît en 1965 « Freud et Lacan », les thèmes lacaniens, nihilistes et anti-humanistes, y sont parés de couleurs sociales et politiques de gauche : la dépendance du sujet aux structures est assimilée à la subordination des hommes dans le système capitaliste. Cette “adaptation” au marxisme va de pair avec l’anti-américanisme ambiant où se retrouvent la gauche française et une partie de la droite (Lacan dénonce en effet le psychologisme américain et la psychanalyse adaptative). Des intellectuels chrétiens déboussolés seront eux aussi séduits par Lacan, par l’intermédiaire de Jean Bauffret (heideggérien de la première heure). Lacan finira par tomber de son piédestal, sous le feu des critiques de ceux qui étaient ses compagnons de route sur la voie de la “déconstruction” (Deleuze, Lyotard, Roustang...).

VII — Foucault (1926-1984), une rébellion académique

Avec Foucault, on découvre un nouvel auteur caméléon, se positionnant sur la scène intellectuelle en fonction de la succession des rapports d'hégémonie. Foucault « porte un masque et en change tout le temps » (Dumézil). Lui-même le reconnaît : « Mon discours, loin de déterminer le lieu d'où il parle, esquive le sol où il pourrait prendre appui. ». En 1950 il est adhérent au Parti Communiste, il se pose par la suite comme « communiste nietzschéen ». Selon lui, la référence à Nietzsche et Bataille ne vaut pas pour éloignement ou reniement du marxisme et du communisme, mais comme « voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme ». Son itinéraire intellectuel reflète le climat fluctuant d'une partie de la jeunesse universitaire parisienne, celle-ci se situant encore dans les années 50-70, sur le terrain de repères marxistes ou existentialistes, tout en étant pour une part acquise, souvent sans le savoir, au nietzschéisme et à l'heideggerianisme de gauche.

Foucault prône une nouvelle approche de l'histoire, une « méthode » archéologique, redevable de la généalogie du savoir de Nietzsche. Il substitue à l'écoulement temporel de l'histoire des séquences discontinues d'*épistémè* (structures mentales). Cela permet de rejeter la rigueur méthodologique de « l'histoire des historiens », en même temps que la rigueur philosophique classique. Il affiche d'ailleurs un certain mépris pour la recherche d'objectivité.

Dans *l'Archéologie du savoir* (1969), Foucault pose que la connaissance n'a pas à être orientée vers la vérité, mais par un éternel scepticisme et d'interminables interprétations. Le thème d'un « savoir sans sujet », du *sens* comme effet de surface, produit d'un système anonyme est développé. La connaissance est conçue comme « invention », produit des instincts et des désirs, des impulsions corporelles violentes et agressives, que réprime la culture, thème en résonance avec les thèmes heideggeriens.

« Pour moi Heidegger a toujours été le philosophe essentiel [...] Toute l'évolution de ma pensée a été déterminée par ma lecture d'Heidegger. » (1971).

Foucault n'utilise pas le mot structure, il préfère le terme de *système* (mot inclus dans le vocabulaire favori de l'extrême droite). Les thèmes du structuralisme sont cependant présents : critique de « l'épistémè » moderne (bourgeoise), du sujet et de l'individuation, critique de la conscience et de l'action intentionnelle. Le sujet se forme à partir d'un processus, issu d'un ordre plus originaire. Le sujet est *soumis* [sujétion] à une relation de pouvoir (bourgeois).

« La conscience comme base de la subjectivité est une prérogative de la bourgeoisie ; par conséquent la lutte des classes devrait recourir à la « déssubjectivation » de la volonté de puissance » (1972)

Le rejet du sujet et de la conscience va de pair avec la thématique anti-humaniste, le concept d'homme est considéré comme une invention du monde bourgeois :

« L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine » (1966).

A l'instar de Spengler, l'histoire, est de la même manière rejetée en tant que processus continu et irréversible, le mythe (cf. Lévi-Strauss) lui est substitué. Une des cibles de Foucault est Sartre, plus spécialement, outre la responsabilité du sujet humain, sa conception de l'histoire comme « espèce de grande et vaste continuité où viennent s'enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques et sociales ».

« Quand on touche à quelques-uns de ces grands thèmes, continuité, exercice effectif de la liberté humaine, articulation de la liberté intellectuelle sur les déterminations sociales, quand on touche à l'un de ces trois mythes, aussitôt les braves gens se mettent à crier au vol et à l'assassinat de l'histoire. »

Il s'agit pour Foucault de penser l'histoire dans la discontinuité, la rupture, la coupure. Et surtout de poser l'irréductibilité des (différentes) histoires par rapport à un modèle général (évolutif), par rapport à « une conscience qui acquiert, progresse et se souvient ». *Archéologie du savoir* (1969).

Le cabinet du docteur Foucault

La « glamourisation de la folie est un autre thème qui contribue à la célébrité de Foucault (en lien avec Roussel, Blanchot, Bataille, Klossowski, le surréalisme, Lacan...). La folie pour Foucault n'est pas une maladie, mais une invention, symétrique et dépendante de la construction du rationalisme. La déraison doit être réhabilitée, et au passage bien sûr aussi Sade.

« Après Sade la déraison appartient à tout ce qui est décisif, dans le monde moderne, dans toute œuvre : c'est-à-dire dans toute œuvre qui accepte le meurtrier et le coercitif »

Les grands fous sont érigés en prophètes, contre l'exécrable société rationaliste moderne. La répression qui s'exerce à leur égard est posée comme conséquence de la rationalité des Lumières. Foucault réinvente un paradis pré moderne imaginaire de traitement de la folie, et contribue dans cet objectif à la création de comités contre la répression psychiatrique. Pour lui, les institutions carcérales, les médecins et psychiatres sont les gardiens du pouvoir d'une société injuste et criminelle, qui prétend lutter contre « les instincts dionysiaques », et confiner la folie, qui pour elle constitue un péril : « péril souterrain de la déraison », « l'espace menaçant d'une liberté absolue ». (Selon Sebrel, dans sa lutte contre le "regard" et le jugement médical, il aurait été jusqu'à imaginer que le sida dont il était atteint était une invention de médecins homophobes).

Crime sans châtement

La réhabilitation de la folie va de pair avec celle de la marginalité et du crime, en tant qu'ils sont de la même manière transgresseurs et formes de rébellion légitimes contre la « société disciplinaire ».

« L'existence du crime manifeste joyeusement quelque chose d'irrépressible de la nature humaine », pas une faiblesse une maladie, mais « une énergie qui se renforce ». » (*Surveiller et punir* – 1975)

Ce thème nietzschéen n'est pas original. La réhabilitation des criminels avait été soutenue par Bataille (Gilles de Rais), par les surréalistes (Violette Nozière), Eluard et Benjamin Péret (les sœurs Papin). Foucault choisit Pierre Rivière (assassin de sa mère et de ses deux frères), qu'il présente en tant qu'être non régi par les normes communes, exemple d'une transgression qui mérite « une sorte de révérence », genre de "surhomme". C'est sous cet angle que Pierre Rivière est présenté dans un séminaire au Collège de France, puis édité avec succès sous le titre *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, mon frère* (1973).

La célébration de personnalités et d'actes criminels le conduit à participer au Groupe d'Information sur les Prisons (GRIP) et à manifester contre les tribunaux et les prisons, la prison étant considérée comme forme exemplaire et symbolique de toutes ces institutions de séquestration, créées au XIXe siècle. Dans le contexte intellectuel de l'époque, il met en relation l'exaltation du crime et des criminels avec la lutte des classes. Selon lui, les actes illégaux (et criminels) ne doivent pas être évalués en termes de justice ou de morale, mais par la « nécessité de la lutte des classes », le prolétariat ne faisant pas la guerre parce qu'elle est juste mais pour prendre le pouvoir. Il en vient sur cette base à justifier les actes terroristes et la violence, toujours au nom de sa "lutte anti-bourgeoise".

« Quand on vous apprend à ne pas aimer la violence, à être pour la paix, à ne pas vouloir la vengeance, à préférer la justice à la lutte, on vous apprend quoi ? On vous apprend à préférer à la lutte sociale la justice bourgeoise. On vous apprend qu'il vaut mieux un juge qu'une vengeance. »

Il soutiendra par la suite la révolution islamique de Khomeini.

La sexualité est un thème obsessionnel chez Foucault. Sa conception de la sexualité s'articule sur sa conception du pouvoir. Les fous, les délinquants, les homosexuels, ceux qui transgressent l'ordre présumé bourgeois, incarnent l'anti-pouvoir dans sa virtualité. Il ne développe pas cependant en tant que telle de théorie de la sexualité dans ce qui passe pour être son apport le plus significatif en la matière, son *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (1976). Comme Bataille, il ne s'identifie pas aux mouvements de libération sexuelle, ce qui nuirait à sa théorie de la sexualité comme nécessaire transgression. L'érotisme pour lui comme pour Bataille, est une pulsion destructrice, d'annihilation, d'acceptation de la mort. Il veut « penser l'ordre du sexuel selon l'instance de la loi, de la mort, du sang et de la souveraineté [...] en fin de compte une "rétro-version" historique. »

La falsification de l'histoire. La folle politique

Le travail "historique" de Foucault ne respecte pas les règles de la méthode historique, il fait un usage des archives selon ses besoins, dans le seul but d'établir que la « société disciplinaire » commence avec la société bourgeoise rationaliste (1), « ère carcérale ». Cette obsession suppose que l'on revienne à un mode de vie antérieur à la société bourgeoise, c'est en fait, dit Sebrel, une utopie réactionnaire.

Foucault cependant est bien intégré dans la société bourgeoise : technocrate de l'Education sous le gaullisme, il flirte avec le gauchisme en 68. Dans le contexte de l'époque, ce flirt a d'ailleurs permis à beaucoup de jeunes loups intellectuels de promouvoir leur propre carrière universitaire, parfois en suscitant le départ des caciques ou mandarins en place. Cette posture a valu à Foucault le qualificatif « nihiliste de la chaire » (Merquior).

Dans les années 1978-79, il soutient le fondamentalisme islamique iranien. L'islam et les ayatollahs se présentent pour lui comme forme de « rénovation spirituelle » pour leur peuple, lui procurant « des ressources indéfinies pour résister au pouvoir d'Etat », la possibilité d'une « spiritualité politique ». Khomeiny est selon lui le « point de fixation d'une volonté collective » contre « le poids de l'ordre du monde entier », « première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle. »

Microphysique du pouvoir

C'est dans le climat des années post-68 que Foucault abandonne ses premières thématiques épistémologiques (posées en liaison avec le structuralisme et la linguistique), pour se rapprocher de l'extrême gauche et de Nietzsche. Les analyses faisant référence au symbolique, au langage, aux structures sont remplacées par les relations de force, de développement stratégique, de tactique, dans une optique qui semble parfois proche de celle de Carl Schmitt (et de la volonté de puissance nietzschéenne).

« Je crois que ce à quoi on doit se référer, ce n'est pas le grand modèle de la langue des signes, mais de la guerre et de la bataille. L'histoire n'a pas de sens [mais] elle est intelligible, mais selon l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques. »

« La sémiologie est une manière [d'] esquiver le caractère violent, sanglant, mortel [de la vie], en la rabattant sur la forme apaisée et platonicienne du langage et du dialogue. »

Dans ce cadre marqué par le bellicisme, le pouvoir est omnipotent. Le savoir lui-même n'est pas le résultat d'un travail pour mettre en concordance les idées avec les choses, mais un rapport de domination et de pouvoir. Ce thème ici encore est en résonance avec Carl Schmitt.

« C'est la lutte, le combat, le résultat d'un combat, et c'est par conséquent le risque et le hasard qui vont donner lieu à la connaissance. »

La théorie de la « microphysique du pouvoir » conduit Foucault au sommet de la notoriété. Cette microphysique du pouvoir se présente comme un système décentralisé, ensemble d'institutions et d'appareils pour imposer la sujétion des citoyens dans un Etat. Ce sont des pouvoirs diffus qui se retrouvent dans les choses les plus quotidiennes, plus spécialement dans « la manière dont la sexualité est réprimée », les contraintes familiales, l'interdiction de l'avortement. Le médecin, l'infirmière, le psychiatre, l'officier de police, le gardien de prison, le contremaître, le professeur, le chef de bureau, l'employé, « chacun est détenteur d'un pouvoir particulier et d'une certaine manière véhicule le pouvoir ». Cette théorie nourrira, dans toutes les disciplines des sciences humaines (y compris en histoire) les thèses et analyses en termes de *domination*, se substituant aux analyses en termes de classes, d'intérêts économiques, sociaux et politiques. La domination devient une conception déterministe monocausale, contre les déterminismes économiques, sociaux, politiques.

Les relations de pouvoir peuvent être aussi considérées comme un « micro-fascisme ». Sur cette base, Foucault en arrive à poser que le nazisme en tant que descendant des Lumières.

« Après tout le nazisme, c'est bien en effet le développement jusqu'au paroxysme des mécanismes de pouvoir nouveaux qui avaient été mis en place depuis le XVIIIe siècle » (*Il faut défendre la société* - 1975-76 - Cours au Collège de France).

L'objectif de Foucault n'est nullement de trouver une alternative à sa version du pouvoir (bourgeois). Il prône le repli sur des insubordinations locales, sur la « pluralité des résistances » (cf. le thème de la rébellion des multitudes contre celles des peuples politiquement institués).

La société disciplinaire et les enjeux de pouvoir s'étendent aux disciplines des sciences humaines, qui prétendent normaliser le savoir. Il faut partout démasquer « le travail de domination » qu'elles s'efforcent d'imposer et leur substituer les anti-sciences (archéologie ou généalogie du savoir au sens de Foucault). Dans le cadre de ces anti-sciences, la rhétorique, y compris sophistique, doit prévaloir sur la recherche de la vérité. Comme pour Carl Schmitt, c'est un moyen de vaincre, de dominer l'adversaire, de lui faire la guerre.

« Je pense que les sophistes sont très importants. Car nous avons là une pratique et une théorie du discours qui est essentiellement stratégique : nous bâtissons des discours et nous discutons non pour arriver à la vérité mais pour vaincre. »

(1) Au passage, il critique l'Union soviétique « qui punit selon les méthodes de l'ordre bourgeois ».

