

## CHRISTOPHE DEJOURS. RÉSISTANCE ET DÉFENSE

**Dominique Lhuilier**

ères | *Nouvelle revue de psychosociologie*

2009/1 - n° 7  
pages 225 à 234

ISSN 1951-9532

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-de-psychosociologie-2009-1-page-225.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Lhuilier Dominique , « Christophe Dejours. Résistance et défense » ,  
*Nouvelle revue de psychosociologie*, 2009/1 n° 7, p. 225-234. DOI : 10.3917/nrp.007.0225  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour ères.

© ères. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

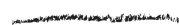
## Christophe Dejours Résistance et défense



### Entretien avec Dominique Lhuilier

Dominique LHUILIER : Quand on a pensé avec Pierre Roche à ce projet, on avait le désir d'interroger les travaux scientifiques, psychosociologiques notamment, les analyses centrées autour de l'aliénation, l'emprise... au risque d'une lecture un peu univoque des processus, comme s'il n'y avait plus de résistance. Or, si on pense la résistance comme ontologique, et pas seulement politique, elle ne peut être aussi aisément évacuée. S'il n'y a pas de mouvement de vie sans résistance, les formes que prend la résistance aujourd'hui, si on veut se resituer dans le contexte contemporain, sont peut-être différentes. En tout cas, nous voulons remettre en discussion ce qu'on entend par résistance.

Par exemple, communément, y compris en psychosociologie, la résis-



*Christophe Dejours, titulaire de la chaire « Psychanalyse, santé et travail », CNAM.*

*Dominique Lhuilier, professeure, chaire de psychologie du travail du CNAM.*

tance renvoie à la résistance au changement, ce qui n'est finalement pas très éloigné de la résistance au sens psychanalytique du terme. En même temps, du côté de la psychodynamique du travail, la controverse que tu as toujours soulignée vis-à-vis de la psychosociologie sur la question du travailler comme confrontation au réel, de l'idée qu'on n'est pas seulement dans l'intersubjectivité, conduit alors à penser, à devoir préciser ce qu'on entend par réalité, par réel, en quoi ces deux notions sont différentes. Cette double orientation, la résistance du réel et la résistance contre le réel, résister aux butées rencontrées dans une action de transformation... peut être explorée pour analyser la résistance.

Voilà un ensemble de questions que je voulais reprendre avec toi, parce qu'aussi j'ai le sentiment qu'il y a une vision de la psychodynamique réductrice qui circule, qui l'associe massivement aux stratégies défensives. Une lecture simplificatrice. Or, la question des stratégies défensives est fondamentale, elle

permet de réintroduire le sujet et de rompre avec les approches causalistes (facteurs pathogènes-troubles pathologiques), mais elle est aussi trop étroite. D'où cette problématique que j'aimerais discuter ici avec toi : le rapport entre défenses, résistance, dégageement.

Christophe DEJOURS : La première question est celle de la définition : qu'entend-on par résistance ? Il y a plusieurs acceptions de la résistance et il y a plusieurs ambiguïtés qu'on peut essayer de lever. La résistance du réel, ou le réel comme résistance à la maîtrise, qui est vraiment une notion essentielle en psychodynamique du travail, n'est pas dans le champ de ce qu'on discute là sur la résistance. Dans la mesure où elle est plutôt l'expérience par laquelle s'instancie le réel dans le rapport entre les êtres humains. Pour moi, c'est capital. C'est l'introduction du réel entre un individu et les autres, et un individu et lui-même. L'expérience du réel, c'est fondamentalement l'expérience de la vérité. Ce n'est pas la résistance au sens où on l'entend dans ce numéro de la revue.

La question de la vérité qui se déploie dans différents domaines, y compris épistémologique. Au fond, la vérité arrive sous une forme paradoxale, celle d'un échec. Comment cet échec devient-il le point de départ d'un travail, de la mobilisation d'une intelligence particulière initiant le processus qui, passant par le travail, peut éventuellement conduire à la production de connaissances ? Donc, le travail et la subjectivité sont avant la production de connaissances. C'est là un retournement épistémologique fondamental : si l'on admet l'expérience du réel en tant qu'elle ne peut pas être connue autrement que par l'expérience du travail, à ce moment-là

c'est le statut et la théorie de la connaissance qu'il faut faire basculer en sens inverse. Si on n'occulte plus le travail, le prestige de la connaissance et des concepts vacille : c'est à partir de l'expérience du réel, donc de l'échec de la connaissance, que commencent les questions. Et les modélisations ne soldent jamais complètement ce processus.

Une autre question : celle de l'aliénation. Fondamentalement, cette expérience du réel est ce qui garantit contre l'aliénation, la folie, individuelle ou collective. L'aliénation collective, décrite par Sigaut (1990) comme « aliénation culturelle », renvoie à ces moments où l'on se reconnaît les uns les autres, mais où l'on a perdu le lien avec le réel. C'est l'expérience de la secte, du comité central du parti qui a perdu le rapport avec la base, de l'état-major qui a perdu le rapport avec le terrain, des états-majors d'entreprise qui vivent sur la base de rapports d'activité qui sont faux, construits à partir des distorsions à tous les étages de l'organisation, au service de la promotion de l'image de l'entreprise... La résistance du réel, c'est ce qui maintient le rapport avec la réalité, avec la vérité, celle qui se fait connaître par l'échec, celle qui fait revenir à la modestie.

D.L. : Ce n'est pas hors champ des questions posées dans ce dossier. C'est reconnaître au travail, comme confrontation au réel, une potentialité subversive qui sinon sera déniée.

C.D. : Ce n'est pas la même chose. Sur cette voie-là, j'ai beaucoup de choses à dire : l'importance politique de la résistance du réel, de la reconnaître ou pas. Mais ça ne débouche pas nécessairement sur la résistance. Il y a effectivement dans le travail le fait que l'intelligence, au singulier, la *métis* des

Greco, ce que j'appelle, grâce à Michel Henry, la « corpsappropriation » (Henry 1987), consiste dans la gestion du décalage entre le prescrit et la réalité des pratiques, qui oblige nécessairement celui qui travaille à tricher avec la prescription. Donc, il y a dans l'intelligence même au travail quelque chose qui est fondamentalement subversif. C'est une subversion de la prescription. Dès qu'on lâche ça, il n'y a plus de travail. Ça, c'est au niveau individuel. L'intelligence collective, elle, qui passe essentiellement, selon moi, par l'activité déontique, est également une subversion, en son principe, de l'organisation prescrite du travail pour construire, à la place de la coordination, la coopération. Le travail contient en lui une sorte de chemin inévitable passant par la subversion, et individuelle et collective. Si l'on admet ça, on ne peut faire autrement que de dire que l'intelligence au travail est subversive.

On ne peut, de ce fait, considérer que nous sommes des anges ; ni admettre que si le système évolue comme il évolue, ce serait parce que nous ne pouvons pas faire autrement, parce que nous subissons, *nolens volens*, la puissance de ses dispositifs et de ses méthodes. C'est impossible. Même si nous devons subir les contraintes de la domination, ça ne marche que si les gens apportent leur intelligence subversive au système. Le système nazi n'a fonctionné que tant que les gens apportaient leur intelligence individuellement et collectivement à son efficacité, sinon ça ne marche pas. Même chose pour le système soviétique. Là, on est face à des problèmes de fond. Même les systèmes les pires ne peuvent fonctionner que sur la base d'un consentement qui n'est pas que passif, mais sur le zèle. Le travail alors devient une épreuve terrible de jugement sur la

manière dont chacun se positionne. Le zèle à faire fonctionner un système qui est aberrant au regard de la connaissance et des valeurs, dont l'utilité n'est pas concentrée sur la production mais sur la domination. La domination est elle-même un travail et ça ne marche que parce que le système bénéficie du zèle de ceux-là mêmes qui la rendent efficace.

Quand on prend cette voie d'analyse qui passe par le réel, ça ne débouche pas tant sur la découverte de la résistance des individus au système, mais bien plus sur la non-résistance, et sur le consentement, la servitude volontaire, voire la collaboration délibérée : mettre son intelligence au service de l'empoignade avec la résistance du réel – le réel du travail – à l'efficacité de l'acte productif.

La résistance à ce que nous désavouons sur le plan moral et politique, c'est une autre question. Cette résistance au réel, c'est simplement pour que le système marche. Pour que ça fonctionne, je le redis, il faut qu'il y ait du zèle, de la collaboration. Le zèle peut s'investir dans des œuvres qui peuvent être admirées, respectées mais aussi dans le pire. Ce n'est pas dans cette question du rapport au réel que se trouvent les éléments permettant de se dire si c'est bien ou mal, si c'est de l'ordre de la résistance (morale) ou de la collaboration.

D.L. : Oui, je comprends bien. C'est la dimension axiologique, les valeurs qui sont associées à la question de la résistance. Mais je pense, et c'est la polysémie de la résistance, qu'elle n'indique pas a priori des valeurs, si on traite de la résistance ontologique comme une loi de l'être : la résistance de la vie contre la mort, contre ce qui empêche, réduit la puissance d'exister.

C.D. : La résistance contre la souffrance n'indique pas a priori un mouvement contre ce que quelqu'un désapprouve sur le plan moral et politique.

D.L. : Pour moi, c'est très articulé à la question de la conflictualité. C'est-à-dire que dès qu'il y a de l'étant, il y a une force qui va s'opposer, contrer l'étant.

C.D. : Je pense que ça, c'est en deçà de la résistance au sens noble du terme. Quand tu dis que les gens identifient psychodynamique du travail et stratégies de défense, ça arrive, c'est vrai. Et les stratégies de défense sont suspectes sur le plan axiologique. Toutes les stratégies de défense individuelles et collectives ont en commun de produire un déni de perception de ce qui fait souffrir. Donc elles ont pour principe de rétrécir, d'engourdir la capacité de penser, en vue de sauvegarder l'équilibre psychique, et la vie physique aussi. En rétrécissant la capacité de penser, elles font le jeu de l'existant. La résistance au changement, effectivement, a un pouvoir de conservation *via* ces défenses, y compris de conservation de ce qui fait souffrir, même si c'est paradoxal. Elles rendent les gens encore plus incapables de penser la transformation. D'où la nécessité pour pouvoir rassembler les conditions de l'action, de déconstruire les stratégies de défense. C'est là un problème de la déontologie. À quel titre va-t-on déconstruire les stratégies de défense ? C'est une contradiction qu'on résout par l'analyse de la demande.

Si tu mets la résistance du côté de la conflictualité, au sens presque mécanique... mais les stratégies de défense ne sont pas mécaniques, il y a aussi du mérite dans leur construction. On peut être critique vis-à-vis des défenses, elles

sont « opportunistes »... c'est « comment faire pour tenir » ? On ne peut qu'en prendre acte. Tout ce qui est du côté des défenses, on peut penser que c'est nécessaire, mais il faut savoir que cela peut se mettre au service de l'existant, y compris du tyran. Les défenses ont une fonction, mais ça ne veut pas dire qu'on puisse juger que c'est bien ou mal.

Après, vient un deuxième problème, axiologique ou politique, qui est de savoir ce qu'on fait avec ça. Et là, on entre dans le problème de la servitude volontaire, l'opportunisme ou la résistance. Le problème posé par la reconnaissance, une des lignes fortes de débat avec A. Honneth (1992), est qu'elle se retourne facilement. Quand on est otage de la reconnaissance, tout est possible. Le travail peut jouer comme un opérateur d'intelligibilité. La clinique du travail permet de comprendre comment se nouent et se dénouent les rapports de l'individu à la société. Ce sont des rapports médiatisés par le rapport au travail. Et comme le rapport au travail contient cette possibilité de subversion, il engage la responsabilité du sujet. La question ici est : mettre son zèle dans quoi, pour quoi, pour qui ?

La question se pose alors, d'abord, fondamentalement, au niveau individuel. Pour moi, le problème de la résistance politique est d'abord individuel et se pose quand justement la société dérive au plan politique, quand une méthode de domination par l'organisation du travail... commence à dériver par rapport aux valeurs. Résister quand on est seul pour tenir une position qui n'est pas celle des autres et qui met en situation de perdre la reconnaissance des autres. C'est donc le problème de l'autonomie et cette fameuse question de l'autonomie morale subjective.

Ce qui nous conduit vers un texte de H. Franckfurt (1971), un Américain, sur la volonté, la liberté et la notion de personne. C'est le domaine de la psychologie morale, un grand domaine de la philosophie. Il oppose l'autonomie morale à l'autonomie de la personne. L'autonomie morale étant un concept kantien.

Mais on ne peut penser l'autonomie, la morale, sans penser une personne qui a véritablement une subjectivité propre (et ça, ce n'est pas kantien). La rationalité morale n'est pas au-dessus de tout être humain et indépendante de toute spécificité des individus. Il faut « réincarner » la question de l'autonomie morale : un corps, le corps de la corps-propréhension qui est toujours ce par quoi se fait connaître le point inévitable de butée, le réel du travail, ce par quoi connaissant le réel par une expérience vécue affectivement, je peux m'arc-bouter sur cette expérience pour dire : c'est faux, je suis contre ce que les autres tiennent pour vrai ou pour juste. Là commence la pensée de la résistance qui est celle de l'autonomie. Arriver à penser sans les autres, voire contre les autres, et donc se retrouver seul. Et là, c'est très difficile parce qu'il y a un risque psychique majeur : être pris par le doute, penser qu'on a tort puisque tout le monde pense le contraire. Le doute de soi, de ce qu'on fait, de ce qu'on sait... jusqu'au souci de penser comme les autres au point de nier son expérience propre et de le payer d'un dérapage vers la folie, la maladie mentale. Ou l'autre position qui affirme : je suis seul, je pense contre tout le monde, ce qui conduit à renforcer un système d'autoréférence qui ouvre la porte à la mégalomanie.

La question de l'autonomie morale est une question psychologique. Ce qui

nous conduit à penser la question de la résistance avec celle de la fragilité. Un texte d'Arpaly et Schroeder (1999) tente de répondre au texte de H. Franckfurt : ils y présentent la notion d'acrasie : une sorte de défaillance de la volonté. Alors même qu'on sait que le bien est de ce côté, qu'on souhaite faire le bien..., on lâche et on fait le mal.

La question de la résistance se pose d'abord par rapport à soi-même. C'est aussi là la question de l'inconscient : sommes-nous ou ne sommes-nous pas responsable de notre inconscient ? Freud considère l'inconscient plutôt comme une « circonstance atténuante ». Dans la justice, ça pose des problèmes insurmontables : mon inconscient n'est pas plus « gentil » que celui du pire criminel ; moi je lutte, le criminel... ? Pas toujours. Se résister à soi-même, à son inconscient, résister à la recherche de l'excitation dans ce qu'elle peut avoir de plus jouissif mais aussi de pire. Le sexuel est amoral foncièrement. La liberté, c'est la capacité à s'imposer une loi à soi-même, vieille conception rousseauiste. On n'est pas là pour faire la morale, mais pour analyser le conflit entre pensée morale et inconscient qui, lui, est amoral.

Ces auteurs ont introduit la notion d'acrasie négative ou inversée : les cas où l'on fait le bien par négligence (ex. : un raciste qui se laisse finalement émouvoir, Goebbels). Moi, je pousse encore plus loin les choses. La résistance, ce qu'elle a de plus irréductible, ce sur quoi elle peut s'appuyer, c'est quand même sur la mobilisation individuelle, volontaire, libre de s'opposer à quelque chose. Et là, le grand problème, c'est la lâcheté : vis-à-vis des autres, mais fondamentalement et surtout vis-à-vis de soi-même. On se trouve emporté à apporter son concours à des actes que moralement on

réprouve... une espèce de paresse, d'évitement de pensée. Si je pense à cet engagement dans un acte que moralement je réprouve, apparaît alors le conflit interne, c'est-à-dire l'angoisse. L'angoisse du doute, de la culpabilité, de la solitude : on est là convoqué sur les fondements de l'identité personnelle.

Et on se dispense de penser pour éviter de se mettre dans une situation affective terrible. Et la plupart des gens lâchent : « c'est une banalité de » la condition humaine ordinaire. C'est là la fragilité de l'être humain : il ne peut pas prendre le risque de penser ce qui pourrait l'angoisser au point peut-être de le mettre en situation de devenir fou. Donc il lâche. Et quand l'acte immoral est fait, la rationalisation se déploie (voir les travaux de Festinger, 1957, sur la dissonance cognitive). Le « réalisme », la « guerre économique », la « mondialisation »... La société fournit *via* l'imaginaire social ou *via* les stéréotypes et les idéologies, des discours de rationalisation prêts à l'emploi qui justifient qu'on ne puisse agir autrement que ce à quoi on a consenti. Mais le vrai pas, il est fait dans l'acte, c'est bien montré par Festinger.

Le problème, c'est de tenir compte de la fragilité des êtres humains et non d'y opposer un déni ou de la condamner. La constitution d'une identité solide peut permettre d'endurer le conflit qui va ébranler cette identité. La solitude est soutenable un certain temps seulement. Le problème alors est de trouver des égaux avec qui peut se constituer une action rationnelle de résistance.

Mais le grand problème est ce premier temps de solitude. À quelles conditions les processus psychiques individuels et collectifs générés par le travail peuvent-ils, à certains moments, s'orienter vers le pire ou vers le bien ? Le travail

peut aussi être le meilleur alibi : faire ce qu'on me demande de faire, obéir. Le travail peut devenir la justification du pire.

La question fondamentale ultime, des valeurs, c'est la question de la vie : ce qui est « bien », c'est ce qui est destiné à honorer la vie ; ce qui est mal, c'est ce qui éloigne de la vie, ce qui la détruit. La vie, au sens bernardien du terme, n'est pas la vie, elle n'est pas la vie au sens phénoménologique du terme. Les biologistes ont capturé l'expertise de ce qui est supposément la vie. Les sociétés modernes ont délégué l'expertise de la vie à des scientifiques : les biologistes. Il y a là un contresens radical, porté pourtant par certains philosophes, Canguilhem notamment. Une philosophie de la vie ancrée dans le modèle biologique. C'est une erreur. Il faut redéfinir la vie autrement : ce n'est pas la vie des organes, des particules, des tissus... on peut avoir un corps biologique qui fonctionne sans être pour autant bien vivant. Je le sais par la psychose, les dépressions, la mélancolie... La vie biologique est assurée mais la vie phénoménologique, celle qui s'éprouve en soi, n'est pas au rendez-vous. Le biologisme actuel qui s'abat sur la psychiatrie est en fin de compte le triomphe de cette conception de la vie du côté du biologique. La vie, c'est ce qui s'éprouve affectivement sur le mode fondamental d'un pâtir, d'une souffrance. Pour sentir, éprouver la vie, il faut un corps, pas le corps biologique mais le deuxième corps, le corps qui s'éprouve soi-même, le corps tel qu'il est saisi par Maine de Biran (1807).

Le travail peut servir de prétexte, de blanchiment d'une action orientée vers le mal, même si je tiens en même temps la question de mon rapport à l'activité individuelle, à l'activité collective comme

praxis, même si j'assume ma responsabilité dans l'activité déontique et même si j'admets la pertinence de la psychodynamique de la reconnaissance. En revanche, si je tiens fermement le rapport entre travailler et honorer la vie, sans déléguer cela à des scientifiques, alors je peux avoir une boussole dans le désert et la solitude. Comment honore-t-on la vie ? La réponse est étroitement liée avec la quiddité de la culture et de la civilisation. C'est là que sédimente la vie au sens où je l'entends. Tenir le rapport entre le travail ordinaire et la culture. Aujourd'hui, on a des modes de gestion du travail qui sont anti-civilisation, qui génèrent la violence, la solitude, la pathologie mentale, la pauvreté... On travaille pour faire consommer, pas pour honorer la vie, la civilisation. À propos des cas de suicide au travail, j'ai déclaré que nous sommes entrés en décadence. Les nouvelles organisations du travail nuisent au vivre ensemble, à tout ce qu'on a mis en place pour canaliser la violence. La question qui est posée est ce lien entre le travail ordinaire et le travail extraordinaire. Résister, c'est faire ça. Ne pas lâcher le rapport à la tradition, à la culture. La culture contre le marché.

La résistance pose des problèmes politiques de fond. On ne peut pas en appeler à la résistance. Elle ne peut pas être le fait d'individus ordinaires. Ceux-là suivent. On ne peut construire une philosophie politique sans savoir que les êtres humains sont fragiles et donc ne sont pas portés à la résistance. La lâcheté, l'opportunisme, c'est la condition humaine habituelle. C'est sur ces problèmes-là que je bute interminablement. Je pense que le travail est un lieu où cette question pourrait être posée à chaque instant. Collaborer à des choses que nous réprouvons ou prendre la parole et

risquer de passer pour un illuminé... Il n'y a véritablement résistance que le jour où la lutte ne peut plus se faire à visage découvert. Tant qu'on peut critiquer à visage découvert, on est dans un espace où la discussion est possible, dans un espace encore ouvert à la négociation et à la recherche de compromis pratiques. La résistance en tant que telle, c'est quand on ne peut plus s'opposer à visage découvert. Il y a des entreprises où l'on ne peut pas dire tout haut ce qu'on pense, parce qu'on se fait virer tout de suite. Et il y a d'autres lieux où l'on ne risque pas de se faire virer mais où la prise de parole est inutile.

La résistance n'a de sens que si elle a une visée d'efficacité de l'action sur l'état du monde. La rationalité de la résistance s'oppose à des formes de « suicide ». La résistance est un travail : il faut ruser et donc chercher, tester, comment se battre contre la domination, y compris la domination symbolique (Bourdieu).

Elle est en principe la fonction de tout chercheur. Il y a quelque chose dans la recherche qui est du côté de la résistance. L'image noble du chercheur, celui qui s'oppose, qui critique ce qui se donne comme une vérité. La résistance se teste, s'essaye... trouver la rhétorique, l'astuce de l'intelligence qui permet de se faire comprendre. Une stratégie de lutte. L'oral toutefois ne joue, au plus, que comme une alerte mais ne sert pas à grand-chose : les gens comprennent ce que tu dis mais le lendemain, ils ont tout oublié. La résistance commence quand les gens se mettent à travailler avec les textes. Travailler les livres, apprendre les mots qui permettent de dire le monde autrement que dans la pensée dominante.

Résister, ce n'est pas seulement empêcher. Quand c'est fait, c'est fait.



Comment trouver des voies différentes et surtout ne pas basculer soi-même ? voilà la question. Et elle est redoutable. Mobiliser ses capacités intellectuelles, repérer les contradictions entre ce que je fais et ce que je pense, et assumer ce qu'affectivement cela va impliquer de me mettre face à ces contradictions. Assumer ce que je pense. Ce qui suppose un investissement libidinal de la pensée : quand je pense, que j'éprouve du plaisir, que je désire penser. Ce qui est problématique, parce que le plaisir de penser va me mettre en conflit avec moi-même, face à mes propres contradictions. Ne pas penser avec les seuls standards fournis par l'imaginaire social et les lieux communs, mais par soi-même. La plupart des gens lâchent, ne tiennent pas face à ça.

D.L. : Mais pourquoi certains auraient un investissement libidinal de la pensée qui leur permettrait de tenir et d'autres se défendraient par l'anesthésie de la pensée ?

C.D. : Je n'ai pas de réponse à ça. Je crois qu'on n'invente pas complètement ça. Il faut qu'on te l'ait montré. Pas seulement le message, l'instruction, mais la manifestation de ce plaisir. Il y a une petite chance pour chacun d'entre nous d'aller vers ce chemin-là lorsqu'au préalable on te l'a montré ou qu'on te l'a rendu enviable.

Mais aussi parce que quand on est enfant, on est confronté au fait que les adultes tiennent fondamentalement un double discours : ils disent une chose et ne font pas ce qu'ils disent. « Fais comme ce que je te dis, pas comme ce que je fais. » On place les enfants devant une difficulté quand même. Et pour faire face à cette difficulté, il faut commencer à penser, dès l'enfance. Ça commence

là. Cette exigence d'avoir à comprendre, interpréter, choisir. À prendre position contre l'adulte, le père, la mère, au risque de perdre leur amour, leur reconnaissance. Là, il y a l'épaisseur propre à chacun. Cette propriété qui, plus elle s'accroît, plus elle se confirme, plus elle se solidifie. Cette vertu intellectuelle se développe par sa remise à l'épreuve constante qui la rend plus solide, plus forte. Je ne crois pas qu'on puisse cultiver la résistance au sens noble du terme, qu'on puisse décider qu'on va transmettre ça. Il faut mettre à disposition les conditions de ce mouvement. Mais en fin de compte ça passe par la capacité des uns et des autres à penser d'une part, si tant est qu'ils en aient le désir et la volonté d'autre part.

Tous ces temps de l'éducation, de l'instruction sont des temps fondamentaux pour faire l'expérience d'exercer la pensée dans son rapport à la culture, à la civilisation, à la vie. Donner des occasions à ceux qui peuvent le faire de s'en saisir. Mettre à disposition aussi les sources : comment d'autres que nous ont déjà réfléchi, par le passé, sur ces mêmes questions. Des textes à lire...

Mais la résistance est d'abord et fondamentalement ce rapport à la vie en soi et cette capacité à supporter d'être seul quand les autres pensent le contraire de soi. C'est seulement dans un deuxième temps que se pose la question de l'efficacité et des voies de la subversion : aller à la recherche de l'autre pour pouvoir constituer les bases et les forces nécessaires à une action. Il y a à chercher les voies de la résistance. Par exemple, sur la question de l'évaluation du travail, comment penser ce que pourrait être une évaluation, autre que l'évaluation individuelle des performances ? Comment faire ça ? C'est une action de résistance là, en maintenant l'idée d'al-

ler chercher une alternative aux pratiques actuelles. Mais on peut aussi considérer qu'il s'agit là de trahison. Pourtant, il s'agit bien de chercher des transformations. J'évoque là un travail de terrain en cours : penser autrement, à partir du travail, la question de l'évaluation et montrer que c'est possible.

D.L. : Cette conflictualité interne dont tu parles signifie que les autres ne sont pas que dehors, ils sont aussi dedans. Je te suis tout à fait quand tu dis que la résistance est d'abord individuelle, mais il y a déjà un dialogue intérieur avec les autres. Savoir où est le bien, où est le mal, décider d'aller vers le bien et *in fine* de lâcher... au point de départ, quand même, l'angoisse c'est bien quand on a le sentiment d'avoir failli par rapport aux aspirations qu'on pouvait avoir, aux modèles qu'on portait en soi. Et donc à la part des autres en soi.

C.D. : On n'est pas fabriqué par les autres, par la société. La résistance se pose quand on est seul face à, voire contre, la pensée des autres. Même les plus proches disent « arrête, tu vas perdre ton boulot ». Ils font pression sur toi pour que tu t'écrases. Qu'est-ce que tu fais quand tu es seul contre tous ? Je ne peux tenir comme ça que si je conjure cette solitude par la lecture, par le dialogue avec la pensée des autres, celle qui nous vient du passé, avec les philosophes, en se tournant vers les autres disciplines aussi. Mais il faut savoir lire. Et il y a une technicité de la lecture, une endurance à ce travail. Le dialogue avec la pensée des autres en tant qu'elle transmet une tradition : c'est très important. Parce que cette pensée elle-même, elle a résisté aux transformations du monde et aux opportunistes qui ont tenté d'en

saper les bases. C'est pourquoi les dictatures détruisent les livres. Ne pas être seul parce qu'on a ces textes. Des livres qui bénéficient de l'autorité de la tradition : il y a quelque chose de la résistance à travers ces textes. C'est pourquoi l'œuvre a affaire avec la résistance, de toute façon.

Mon rapport à la résistance est un rapport ambigu. Je n'ai pas l'étoffe du résistant de la première heure. Je suis toujours dans le doute. Moins qu'avant quand même. Je tiens des positions mais non sans hésitation. Mes travaux en psychanalyse rencontrent beaucoup d'opposition. Le débat, par exemple, autour de ce qui relève du système et de ce qui, au contraire, relève de la servitude volontaire ? L'approche systémique fonctionnaliste a ses arguments. Comment y répondre ? Un vrai travail s'impose.

D.L. : C'est la question de la vérité que tu posais d'entrée de jeu d'ailleurs, et qui est chevillée à celle du doute. À la différence de la certitude.

C.D. : Il faudrait être suffisamment au clair avec les questions qui se posent sur cette capacité à assumer ce qu'on dit. Et il faut tenir face à l'adversité, aux claques qu'on prend quelquefois. C'est très dur. La question de la reconnaissance est fondamentale ici, à nouveau. Pouvoir s'en passer un temps, sans pour autant y renoncer pour toujours...

## BIBLIOGRAPHIE

- ARPALY, N. ; SCHROEDER, T. 1999. « Praise, blame and the whole self », *Philosophical Studies* 93, p. 161-188.
- FESTINGER, L. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, CA : Stanford University Press.

- FRANCKFURT, H.G. 1971. « Freedom of the will and the concept of a person », *The Journal of Philosophy*, 68, p. 5-20. Traduction française dans M. Neuberg, *Théorie de l'action*, Mardaga éditeur, Liège, 1991, p. 253-269 et dans M. Jouan, *Psychologie morale (Autonomie, responsabilité et rationalité pratique)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 79-102.
- HENRY, M. 1987. *La barbarie*, essai, Paris, Grasset.
- HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp Verlag. Traduction française P. Rusch, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
- JOUAN, M. 2008. (sous la dir. de) : « Qu'est-ce qu'une personne ? », *Psychologie morale (Autonomie, responsabilité et rationalité pratique)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 246-282.
- MAINE DE BIRAN. 1807. *De l'aperception immédiate*, *Œuvres*, tome IV, Paris, Vrin (1995).
- SIGAUT, F. 1990. « Folie, réel et technologie. À propos de Philippe Bernardet », *Les dossiers noirs de l'internement psychiatrique*, réédition dans *Travailler*, 12, p. 117-130, (2004).

**CHRISTOPHE DEJOURS, RÉSISTANCE ET DÉFENSE, ENTRETIEN AVEC DOMINIQUE LHUILIER**

**RÉSUMÉ**

Cet entretien vise à explorer les rapports entre défenses, résistance et dégageant. Christophe Dejours, fondateur de la psychodynamique du travail, précise ici les différentes définitions de la résistance : résistance du réel, ou le réel comme résistance à la

maîtrise, dimension subversive de l'intelligence au travail, résistance et autonomie morale subjective qui concerne alors la portée axiologique ou politique. Les stratégies de défense individuelles et collectives ont, elles, pour principe d'engourdir la capacité de penser et font ainsi le jeu de l'existant. Le dégageant passe par la mise en rapport de l'activité individuelle à l'activité collective comme praxis, l'activité déontique qui renoue le travail ordinaire au travail de culture.

**MOTS-CLÉS**

Résistance, défense, travail, activité déontique, réel, travail de culture.

**CHRISTOPHE DEJOURS, RESISTANCE AND DEFENCE, AN INTERVIEW WITH DOMINIQUE LHUILIER**

**ABSTRACT**

This interview aims at exploring the relationship between defence, resistance and release. Christophe Dejours, the founding member of work psychodynamics in France, gives precisions about the various definitions of resistance : resistance of the real, the real as resistance to mastering, subversive dimension of intelligence at work, resistance and subjective moral autonomy which then deals with the axiological or political aspects. Individual and collective defensive strategies numb the capacity to think, therefore reinforce the status quo. Release links individual and collective activities as a praxis, the « deontic » activity (*i.e.* the discussion about the rules) which reties the ordinary work to the work of culture.

**KEYWORDS**

Resistance, defence, work, « deontic » activity, real, work of culture.