

Croyance et politique : du privilège de la politique sur le droit (Deleuze-Guattari) au fondement mystique de l'autorité (Derrida)

Elias Jabre
Université Paris VIII Saint-Denis – Vincennes

Abstract

Belief and Politics: From the Privilege of Politics on Law to the Mystical Foundation of Authority

This article analyses the legal and political extensions of Deleuze-Guattari and Derrida's approaches to law. If the former delegitimizes the law in favour of an immanent abstract machine, the latter formalizes the law in the form of aporia. We approach the question of jurisprudence and law from Deleuze's interpretation of Foucault's strategy to which he applies the logic of disjunctive synthesis. We point out that its elaborations do not take into account the rupture that lies at the heart of the law related to the mystical foundation of authority. This brings us to the question of belief as addressed by schizoanalysis, which opposes the desire to interest, the belief of a processual unconscious to the unbelief of capital with its images. We then stress the need to substitute a strategy that takes into account the double bind that plays in the impossible relationship between belief and unbelief, pointing out that denial is the fundamental political problem that Derrida has problematized.

Keywords: Power drive, Derrida, deconstruction, Deleuze, psychoanalysis, law, politics.

Dans un entretien tardif donné à Toni Negri en 1990, Gilles Deleuze relate son passage du droit à la politique, et d'une logique du contrat et de l'institution à la jurisprudence qu'il lie à une activité juridique créatrice.

Au début je m'intéressais plus au Droit qu'à la politique. Ce qui me plaisait même chez Masoch et Sade, c'était leur conception tout à fait tordue du contrat selon Masoch, de l'institution selon Sade, rapportés à

la sexualité. [...] Ce qui m'intéresse, ce n'est pas la loi ni les lois (l'une est une notion vide, les autres, des notions complaisantes), ni même le Droit ou les droits, c'est la jurisprudence. C'est la jurisprudence qui est vraiment créatrice de droit : il faudrait qu'elle ne reste pas confiée aux juges. On songe déjà à établir le droit de la biologie moderne : mais tout, dans la biologie moderne et les nouvelles situations qu'elle crée, les nouveaux événements qu'elle rend possibles, est affaire de jurisprudence. Ce n'est pas un comité des sages, moral et pseudo-compétent, dont on a besoin, mais de groupes d'utilisateurs. C'est là qu'on passe du droit à la politique. (Deleuze 1990).

Au-delà de la figure de l'écrivain à travers laquelle il conceptualise avec Félix Guattari une justice immanente dans *Kafka, pour une littérature mineure* (1975), Deleuze évoque cette fois des groupes d'utilisateurs qui produisent de la jurisprudence par une activité qui transforme un milieu selon la logique de la machine abstraite immanente. Cette pratique crée le droit plutôt que le droit ne s'applique dans la généralité d'une loi abstraite tombée du ciel. Nous pouvons la raccorder à la notion de groupes sujets (*vs* assujettis) dans *L'anti-Œdipe* (1972), ces groupes qui suivent, d'après Deleuze-Guattari, les usages *légitimes* des synthèses de l'inconscient (130) en produisant des agencements collectifs d'énonciation. La schizo-analyse consiste alors à rejouer le rapport entre théorie et pratique en ce que ces groupes expérimentent des situations politiques qu'ils analysent collectivement et y entraînent de façon processuelle des créations jurisprudentielles, quand la loi interprétée par le juge pétrifie l'avenir dans les usages transcendants de synthèses qui assujettissent l'inconscient à la représentation (405). Pourtant, la jurisprudence qui prétend se substituer à la loi reste prise, d'après nous, dans la même problématique.

1. Le Foucault de Deleuze : les rapports de pouvoir priment sur la loi

Avant d'ébranler la position de Deleuze-Guattari, il nous faut déplier quelques étapes. Pour commencer, repartons de la lecture que Deleuze donne de la pensée de Michel Foucault dans un cours à Vincennes en 1986 (concomitant à la sortie de son *Foucault*) dans lequel il mentionne la jurisprudence. Deleuze reprend la problématique de la loi qu'il avait exposé avec Guattari dans *Kafka* (1975). Au lieu d'une loi absurde et

son fondement, il s'agit de repartir d'une justice immanente ouvrant à une pratique micro-politique. Or, plutôt que la littérature, c'est la jurisprudence qui vient cette fois tenir ce rôle, faisant déchoir une loi vide qui n'est rien de par son point de vue macro-physique :

[...] une loi n'est rien sans la jurisprudence, c'est-à-dire la détermination des cas d'application, elle n'est rien sans les décrets d'application. [...] la jurisprudence, c'est la détermination des cas dans lesquels elle [la loi] s'applique, les décrets, c'est la détermination des conditions sous lesquelles elle s'applique. (Deleuze 1986-b)

Décrivant les concepts foucauldien, Deleuze établit un branchement avec sa propre pensée jusqu'à les tordre pour se les approprier. Il affirme que la même différence de nature qu'il élabore avec Guattari dans *L'anti-Œdipe* entre les ordres molaire et moléculaire régit la distinction entre une macro-physique du pouvoir qui suit une logique d'interdiction associée au couple loi-illégalité, et une micro-physique du pouvoir qui part du couple loi-illégalisme en vue d'aménager un espace où la loi n'est produite que pour être contournée :

si je dis « la loi, c'est la résultante des illégalismes dans une formation sociale », on a tout de suite envie [...] de m'objecter : « mais, ça ne veut rien dire ! L'illégalisme [...] plutôt qu'illégalité [...] suppose déjà la loi. Comment la loi serait-elle la résultante de quelque chose qui la suppose ? ». Et ben non. C'est vrai que l'illégalité suppose déjà la loi au niveau macrophysique.

Au niveau microphysique, pas du tout. Pourquoi ? [...] il [Foucault] veut dire que l'illégalisme n'est pas un accident par rapport à la loi. [...] Si la loi était faite pour interdire, ce serait [...] curieux qu'elle échoue à ce point-là. [...] Et pourtant, macrophysiquement, elle est bien faite pour interdire, mais, dans le micro [...] ce n'est pas tout à fait la même loi. [...] Supposons qu'elle ne soit pas faite pour empêcher, elle serait faite pour quoi ? Pour différencier les manières de la tourner. [...] Et les manières de tourner la loi, elles ne sont pas hors-la-loi, elles sont dans la loi. (Deleuze 1986-a)

D'après sa lecture de Foucault, l'illégalisme produit une loi qui, paradoxalement, semble première en tant qu'elle pose cet illégalisme, et donc le présuppose, alors que celui-ci est issu d'un rapport de forces qui prime, en réalité, sur la forme qu'il produit. Le pouvoir est un rapport de force, ou plutôt, tout rapport de force est un « rapport de pouvoir ». Ce que Foucault,

lu encore une fois par Deleuze, distingue de la violence située dans les strates ou les formes telles que la forme-État. La violence porte « sur des corps, des objets ou des êtres déterminés dont elle détruit ou change la forme », étant « *un concomittant ou un conséquent de la force, non un constituant* » (Deleuze 1986-c, 77). Aussi, le rapport de pouvoir n'est pas entre deux formes comme le savoir, mais un rapport de l'action sur l'action qui donne lieu à des catégories comme *inciter, induire, détourner*, etc. On retrouve la logique deleuzo-guattarienne de la synthèse disjonctive¹ par laquelle la puissance du virtuel porte le mouvement de l'actuel à travers cette différence de nature entre pouvoir et savoir (ou forme) avec présupposition réciproque entre le micro-physique et la macro-physique (Deleuze 1986-c, 80) : le primat du rapport de force sur la forme renvoie au primat du virtuel sur l'actuel, ou du moléculaire sur le molaire. Foucault montrerait ainsi que le rapport de force ne se localise pas dans des instances souveraines qui tiennent d'une logique de stratification (l'État), et que par conséquent, une stratégie politique doit s'élaborer à partir de ce qui s'agite en-dessous, ce lieu qu'on pourrait traduire avec l'inconscient moléculaire deleuzo-guattarien.

Le « modèle juridique » est venu recouvrir la carte stratégique. La carte des illégalismes [...] continue à travailler sous le modèle de la légalité. (Deleuze 1986-c, 38)

Et Deleuze précise en note que Foucault évacue la conception légaliste et répressive, n'ayant jamais participé au culte de l'« État de droit ». Il insiste alors sur la différence de nature que Foucault établirait entre toute pratique de savoir (archive) et une pratique de pouvoir qui lui serait irréductible (diagramme).

Le complexe pouvoir-savoir noue le diagramme et l'archive et les articule à partir de leur différence de nature. (Deleuze 1986-c, 82)

Cette formalisation explique que la loi au niveau microphysique, Deleuze y incluant la création jurisprudentielle, n'est que la résultante d'un diagramme traçant des rapports de forces plutôt que le principe supérieur d'une loi conçue au niveau macrophysique. Au lieu de partir de la loi pour la contester, à l'instar de Kafka qui ne s'intéresse pas à la

critique², la stratégie politique relève d'une pragmatique qui établit des jeux de répartitions suivant un processus par lequel le rapport de force virtuel s'actualise en intégrations progressives, locales et globales, jusqu'à produire « la loi comme intégration des illégalismes » (Deleuze 1986-c, 45).

Chacun sait que ce qui est interdit par la loi est [...] toléré dans telles, telles, telles conditions et à l'ombre d'une autre loi. Si bien que c'est en fonction des illégalismes qui caractérisent un champ social que la loi pourra être définie. A savoir ce qui change radicalement d'un champ social à un autre, c'est les illégalismes et la répartition des illégalismes. La loi, ce n'est que cette répartition même. (Deleuze 1986-a)

Pourtant, à suivre Jacques Derrida, cette micro-politique n'est que la loi à l'œuvre sans qu'on ne puisse opposer une activité productrice et légitime qui règle des répartitions à l'illégitimité d'une loi abstraite, ni qu'on ne puisse distinguer la force du diagramme de la violence des archives. Cette aporie de la loi que Derrida formalise en lisant lui aussi Kafka dans *Préjugés devant la loi* (1985), il la reformule dans *Force de loi* (1994) pour entremêler la violence fondatrice et la violence conservatrice du droit, transformant la notion même de justice comme celle de légitimité. Il offre de penser comment une justice inconditionnelle fait irruption en trouvant sa condition dans un droit toujours déconstructible. Or, cette formalisation, au plus *juste* de la loi, appelle à reformuler le droit à partir d'une procédure tenant compte de ce que la loi se fonde par une décision qui inscrit par un coup de force la violence interprétative d'une écriture.

La justice – au sens du droit [...] ne serait pas simplement mise au service d'une force ou d'un pouvoir social, [...] économique, politique [...] qui existerait hors d'elle ou avant elle et auquel elle devrait se plier ou s'accorder selon l'utilité [comme par exemple se plier à ce que Deleuze-Foucault nommeraient la loi au niveau macro-physique]. Son moment [...] d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire puisqu'il le déchire d'une décision. Or l'opération qui revient à fonder, [...] à justifier le droit, à *faire la loi*, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante [...] ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider. (Derrida 1994, 32-33)

Cette violence interprétative, ni juste, ni injuste, ne permet pas de distinguer la force du rapport de pouvoir de la violence des strates, le coup de force faisant intervenir un facteur que Deleuze-Guattari et Foucault ne prennent pas en considération : le saut de la décision qui re-vient, à chaque fois, déchirer l'ordre institué. Car, faute d'assurance quant à son fond *propre*, tout ordre ne s'institue qu'à faire appel à la croyance et au fondement mystique de l'autorité.

2. Le fondement mystique de l'autorité

Le fondement mystique de l'autorité trace ainsi la ligne de démarcation entre la position de Deleuze dans sa lecture de Foucault, et celle de Derrida pour lequel la force s'inscrit dans la violence d'une écriture. Violence et écriture s'entremêlent à chaque décision dans la *discontinuité*³ du rapport à l'autre qui engage chacun en sa finitude par une dette infinie.

Dette finie, dette infinie

Or, dans son texte *Pour en finir avec le jugement* (Deleuze 1993), Deleuze situe la dette infinie du côté du mal.

Ce que Nietzsche a su dégager, c'est la condition du jugement : « la conscience d'avoir une dette envers la divinité », l'aventure de la dette en tant qu'elle devient elle-même infinie, donc impayable. (Deleuze 1993, 158)

Derrida partagerait cette lecture sans qu'il ne désigne la dette infinie comme source du mal, déconstruisant plutôt l'économie dans laquelle la dette se configure suivant des programmes théologico-politiques propres à une histoire occidentale du sujet qu'elle déborde pour autant. Deleuze, lui, veut rétablir les droits de l'immanence dans la finitude de la dette en instaurant contre le jugement une justice par laquelle

Les existants s'affrontent et se font réparation selon des rapports finis qui ne constituent que le cours du temps. [...] on commence par promettre, et la dette ne se fait pas à l'égard d'un dieu, mais à l'égard d'un partenaire suivant des forces qui passent entre les parties [...] Le droit n'a pas l'immobilité des choses éternelles, mais se déplace sans cesse entre familles qui ont à reprendre ou à rendre le sang. (Deleuze 1993, 159)

Deleuze-Guattari entretiennent la nostalgie d'une *machine territoriale primitive* avec ses investissements collectifs d'organes et ses marquages des corps qui établissaient les règles de circulation de blocs finis de dettes⁴ sur un territoire dont nous aurions été expulsés (Deleuze 1993, 160). Cette interprétation motive la pragmatique qu'ils élaborent en stratégie politique pour défaire et retourner le socius capitaliste dans *L'anti-Œdipe*. Et comme nous l'avons analysé (Jabre 2021-a), leur lecture de Kafka propose la même opération lorsqu'ils substituent à l'*infini limité discontinu* d'une loi transcendante, le *fini illimité continu* de la justice, rapportant la dette à la finitude pour que la promesse se limite à un engagement immanent.

De même, dans le texte de Deleuze *Pour en finir avec le jugement*, nous retrouvons d'un côté la loi, ou Dieu, qui organise les corps selon des valeurs supérieures en neutralisant *violemment* les *forces* de l'inconscient par le système du jugement avec ses critères préexistants ; de l'autre côté, la justice, ou le Corps sans organe (Cso), corps affectif et anarchique, qui oppose les *forces* de l'inconscient à cette *violence* pétrifiante. Dans ce combat contre le jugement, le combattant *est* le combat lui-même entre ses propres parties, combat que nous associons dans *L'anti-Œdipe* à la tendance moléculaire produite par le conflit des machines désirantes avec le Cso. Deleuze distingue aussi le *combat contre l'Autre*, qui vise à détruire ou repousser cet Autre rapporté au système du jugement, au *combat entre Soi* par lequel il s'agit de capturer des forces dans un devenir (Deleuze 1993, 165). Or, d'après Deleuze, le système du jugement est lui-même un *combat contre* sans être pour autant un *combat entre* : le jugement vise à détruire entièrement l'adversaire en éradiquant par sa violence le combat lui-même et son rapport de force⁵, quand les auteurs que Deleuze convoque – Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud – mêlent l'intensité du *combat entre Soi* au *combat contre l'Autre*. En thématissant l'engagement dans ce double combat, Deleuze veut en finir avec la théologie du jugement liée au calcul de la conscience. Contre la violence d'une loi (in)fondée sur une dette infinie, il veut rétablir la justice d'un combat en intensité qui implique les forces de l'inconscient.

Tout autrement, Derrida invoque une dette originaire et infinie qui se rapporte à l'incommensurable don de l'autre. Cette loi inscrit chacun en sa finitude selon des déterminations qu'elle déborde pour autant, et par laquelle l'écriture précède et excède tout rapport en ce qu'elle le constitue par le jeu de la différence. Si Derrida souligne que la loi travaille de façon aporétique, elle n'attend pas d'être formalisée en aporie, quand bien même ce tour de plus qu'il opère, à la lire au plus juste, transforme le rapport même à celle-ci. Aussi, malgré ce que Deleuze-Guattari affirment, le calcul des réparations par circulation de blocs finis de dettes tient aussi de la loi et du jeu de l'aporie qui rompt avec une pure immanence. Le système de la cruauté comme celui du jugement renvoient à des positions qui s'opposent, mais quel que soit leur régime d'écriture, l'écriture précède tout vivant qui se voit accorder par un don infini une place singulière selon des conventions, alors même que la légitimité des conventions que l'écriture porte, aussi profondément gravées soient-elles dans la chair, ne pourra jamais trouver d'appui. Ces conventions, en manque de fondement, ne relèvent que du fondement mystique de l'autorité. Cette rupture renvoie chacun au don infini de l'autre qui l'endette, alors même que le don renvoie aussi chacun à sa propre finitude en l'inscrivant dans un contexte avec ses normes, quand bien même celui-ci se réécrit. L'aporie brouille la frontière entre le système de la cruauté et celui du jugement. A ne pas lire la notion de fondement et de légitimité à travers cette perspective, on risque de retomber dans un messianisme au nom d'un *droit naturel*⁶ qui aurait été usurpé sous la violence de l'État en nourrissant le fantasme de lui rendre sa juste place. Or, Derrida rappelle dans *Force de loi* qu'un questionnement déconstructif

commence [...] par déstabiliser ou compliquer l'opposition de *nomos* et *phusis*, de *thesis* et de *phusis* – c'est-à-dire l'opposition entre la loi, la convention, l'institution d'une part, et la nature d'autre part, avec toutes celles qu'elles conditionnent, par exemple, et ce n'est qu'un exemple, celle du droit positif et du droit naturel (la différence est le déplacement de cette logique oppositionnelle) [...] est un questionnement sur le droit et la justice [...] sur les fondements du droit de la morale et de la politique. (Derrida 1994, 22)

Qu'il s'agisse de codes réglant un socius primitif par investissement collectif d'organes ou de lois intériorisées renvoyant à un sujet coupable, ces règles n'échappent pas au fondement mystique de l'autorité sur lequel repose toute croyance. Croyance qu'il est nécessaire de relire à travers l'aporie de la loi et la loi de l'aporie, sauf à fétichiser une écriture, qu'elle porte des codes collectifs inscrits à même les corps ou le poids d'une dette morale gravée dans le cœur.

De même, quant à savoir si la loi précède l'illégalité en posant l'interdit, ou si la loi est produite par une pragmatique des rapports de pouvoir dans la visée d'être contournée suivant une répartition des illégalismes, nous retrouvons la problématique du meurtre du père. Comme le rappelle Derrida dans son séminaire sur *La peine de mort*, on ne peut savoir si la culpabilité est l'effet ou la cause du crime comme l'illustre ce mythe freudien, contrairement à la thèse qui ne fait surgir la culpabilité avec la morale qu'après coup.

Il fallait bien que la morale fût déjà là pour les que les fils ressentent, après le meurtre du père, cette honte dont Freud dit pourtant qu'elle engendra la morale. (Derrida 2001, 161)⁷

Venue avant et après, la loi se diffère toujours selon un jeu de double bande⁸. De la sorte, la loi se rejoue sans cesse, même quand une forme universelle la réduit à un programme qui violente « l'expression singulière, idiomatique, de celui qui subit le tort » en durcissant ses effets assujettissants, comme Jérôme Lèbre le souligne dans *La justice sans condition* (2013, 47). A ne pas tenir compte de l'aporie et en destituant la loi au nom d'une stratégie des rapports de pouvoirs, on essentialise en réalité la loi sous une autre forme en reconduisant l'opposition qui risque de fermer l'espace politique. On invoque des rapports de forces par une pragmatique du pouvoir qui justifie paradoxalement la violence structurelle des partages qui en résultent. Par cette récusation de la loi qui croise une lecture marxiste de l'idéologie juridique (Lèbre 2013, 60), Deleuze-Guattari condamnent le fétichisme, alors qu'ils ne font que retourner une croyance contre une autre. Ils manquent la problématique du déni par laquelle l'aporie travaille entre croyance et incroyance.

Pour autant, Derrida ne renverrait pas dos-à-dos une justice qui applique des lois de façon programmatique et la schizo-analyse qui propose une activité créatrice et jurisprudentielle dans la façon de réécrire la règle conformément à la logique de l'après coup. Si ce n'est que Derrida ne rejette pas l'État avec son appareil institutionnel et judiciaire pour la raison qu'il relève de la représentation. C'est encore affaire de justice.

L'adresse, comme la direction, comme la rectitude, dit quelque chose du droit et ce qu'il ne faut pas manquer quand on veut la justice, quand on veut être juste, c'est la rectitude de l'adresse. (Derrida 1994, 39)

Il faut être juste en se souciant d'une adresse à chaque fois singulière. Aussi, faut-il tenir compte du contexte dans lequel on adresse son réquisitoire, ou élabore sa stratégie, en ce qu'il impose des déterminations avec des règles, alors même qu'il s'agit de trouver la meilleure manière de les interrompre afin de faire entendre la voix de celui qui se présente devant la loi. Aussi, à récuser l'ordre juridico-politique au nom d'une justice immanente, on risque de priver de justice celui qui a la nécessité de s'inscrire dans un contexte avec ses institutions.

Avec et contre L'anti-Œdipe

Piochons quelques illustrations de la conception deleuzo-guattarienne du désir pour montrer la nécessité d'une autre formalisation de la loi et de l'économie libidinale. Tout d'abord, le cours sur Foucault déjà cité dans lequel Deleuze prend l'exemple de la Vendée :

Qu'est-ce qui explique, par exemple, l'opposition radicale de la Vendée à la révolution française ? Ce n'est pas simplement que la Vendée est beaucoup plus, est plus réactionnaire, plus pieuse que d'autres régions de la France, ce n'est pas simplement ça, c'est que le droit monarchique faisait bénéficier les paysans, et notamment les paysans de l'ouest, d'un certain nombre de privilèges, d'un certain nombre d'exceptions à la loi que la révolution ne peut plus leur consentir. (Deleuze 1986-a)

Or, nous pouvons nous demander en quoi le partage des illégalismes qu'il décrit suivant une lecture des rapports de pouvoir et par lequel des privilèges sont accordés à certains, ne

reconduit pas une loi qui creuse un écart *injustement* avec tous ceux qui s'en trouvent exclus.

A l'inverse, dans un autre exemple tiré de *L'anti-Œdipe*, nous constatons que la loi s'applique aux sociétés codées par des investissements collectifs d'organe suivant une formalisation aporétique similaire à celle de Derrida, comme le montrent Deleuze-Guattari en exposant une pratique chamanique autour d'un membre d'une tribu en pleine crise existentielle. La crise sera résolue par la décision des *juges-chamans*. Or, leur *jugement* se négocie entre l'idiome du plaignant et le collectif, entre clinique et politique. Nous retrouvons le fondement mystique de l'autorité par le « caractère vague de la croyance mystique » qui engage à rejouer la loi pour tenir compte de la singularité de celui qui se présente devant elle.

La divination devient une forme d'analyse sociale au cours de laquelle des luttes cachées entre individus et factions sont mises à jour, de telle manière qu'on puisse les traiter par des procédés rituels traditionnels... le caractère vague des croyances mystiques leur permettant d'être manipulées en rapport avec un grand nombre de situations sociales. (Deleuze et Guattari 1972, 197)

Que l'interprétation *schizo-analytique* des chamans ne tienne pas de la loi transcendante d'œdipe, n'enlève en rien que le *plaignant* est préjugé devant la loi à partir de son idiome, une combinaison singulière qui le conduit à contester un ordre auquel il appartient, entraînant une négociation où se mêlent l'écoute de ses torts et la prise en compte de sa position dans une lignée, à une analyse politico-sociale des rapports collectifs de la tribu. Mais il n'y a pas lieu de regretter cette pragmatique dans une nostalgie ethnographique. Toute loi est prise dans un double bind qui l'excède et l'ouvre à ce *souci* de l'autre. Et si Deleuze-Guattari comme Derrida dénoncent la violence d'une loi universelle s'appliquant de façon machinale, Derrida ne s'y oppose pas en la destituant au nom de la justice, mais engage à transformer l'appareil institutionnel et juridique.

Chacun est préjugé devant la loi, et « la justice consiste à se mettre à l'écoute du différend » qui « traverse tout contexte linguistique » (Lèbre 2013, 47) avec la violence qu'il impose pour y opérer une traduction. L'absence de fondement de la loi – ou l'origine mystique de l'autorité – doit conduire le juge à

l'interrompre au nom de la justice pour la refonder et l'appliquer suivant « les apories de la décision » (Lèbre 2013, 76). Pour que cette écoute de l'autre puisse advenir, une traduction doit également s'élaborer entre le droit et la psychanalyse.

Enfin, à l'opposé de l'exemple chamanique qui tient compte de l'idiome, Deleuze-Guattari évoquent également le cas édifiant de l'excision (Deleuze et Guattari 1972, 223), décrivant cette fois avec provocation la manière dont le socius primitif marque le désir collectivement dans les corps. D'après eux, il inscrirait des codes à même la chair suivant le régime de la cruauté, quand le socius capitaliste entretiendrait un désir malade par son décodage généralisé des flux. De même que nous questionnons leur virulente critique des droits de l'homme⁹, nous nous interrogeons sur la responsabilité des co-auteurs à choisir le cas de l'excision, si ce n'est qu'il pointe de façon symptomatique leur difficulté à soutenir une logique qu'ils doivent affirmer plus fort, alors même qu'elle paraît plus *injuste*. Ce codage qui inscrit le désir (*sic*) n'est autre que la loi arbitraire d'un collectif qui impose une castration réelle que Derrida aura, pour sa part, dénoncée sans opposer ces rites et leurs effets de violence machinale au droit positif (Derrida 2000, 267-268). Cet exemple interroge l'autonomie de tout groupe qui applique *souverainement* ses règles sans être inquiété par la rupture qui gît au cœur du droit. Au nom de la justice, l'aporie de la loi engage à rompre avec son application machinale, qu'elle soit universelle ou qu'elle se pratique à travers des rites cruels.

3. Re-fonder le politique à partir de la problématique du déni

La schizoanalyse n'aura pas modifié le champ social, ni le champ analytique, alors qu'elle aurait dû produire un changement de fond en mettant au jour la *facticité* du socius capitaliste, d'après Deleuze-Guattari, qui vont jusqu'à mentionner des conditions objectives laissant supposer la réussite *programmée* de son processus performatif.

Nous croyons au contraire à la possibilité d'une réversion interne, qui fait de la machine analytique une pièce indispensable de l'appareil révolutionnaire. Bien plus, les conditions objectives en semblent actuellement données. (Deleuze et Guattari 1972, 97)

Or, Deleuze-Guattari n'auront tenu compte ni de la résistance, ni d'une archi-performativité qui déborde tout calcul. Quelques années plus tard, Guattari reconnaît l'absence d'effets de *L'anti-Œdipe* sur les psychanalystes¹⁰, interprétant que leur inscription sociale les fait résister, bien entendu, à la dénonciation de leur *propre* position. Autrement dit, il relève la résistance d'une écriture institutionnelle avec ses enjeux de pouvoir et de légitimation que le calcul de *L'anti-Œdipe* n'aura pas su calculer. Deleuze y revient lui aussi en 1980, lors de la parution de *Mille Plateaux*, second tome de *Capitalisme et Schizophrénie*, considérant que d'un certain point de vue, «*L'anti-Œdipe* a été un échec complet»¹¹, et il évoque la difficulté du contexte. Or, plus qu'un contexte *impropre*, nous y associons ce que Deleuze relatera au sujet de Foucault et de l'échec de ses expériences politiques (comme le mouvement des prisons), soulignant que celui-ci découvre l'impasse dans laquelle le pouvoir lui-même met, le problème des rapports de résistance étant pris dans les mêmes stratifications que le pouvoir (Deleuze 1986, 101-103). De même, la stratégie deleuzo-guattarienne, à affirmer que les *dispositifs de pouvoir* sont *seconds* sur les *agencements de désir*, n'aura pas modifié le socius capitaliste. L'échec de la schizo-analyse vient-il de l'impensé que nous avons mis au jour ? Peut-on privilégier les forces de déliaison et de créativité du virtuel – autrement dit la logique de la synthèse disjonctive – en affirmant qu'une tendance porte le jeu de la *différence* ? Nous pourrions nous demander si la stratégie derridienne n'a pas connu le même sort, à ceci près qu'elle tient compte des résistances, comme nous l'analysons ailleurs à travers le legs de Freud (Jabre 2019, 250, s.). Et elle ne se mesure pas en termes de performativité puisque son calcul tient d'une archi-performativité¹² qui déborde tout calcul. Mais revenons d'abord à nos doutes quant à la stratégie de Deleuze-Guattari avant de reformuler leur problématique.

Croire ou ne pas croire : l'échec d'une schizo-analyse enferrée dans ses contradictions

Rappelons que la schizo-analyse a pour objectif de faire passer les investissements réactionnaires du côté de la

production désirante, ouvrant à des agencements qui suivent les mouvements de déterritorialisation du désir. Sa puissance *déconstructrice* tiendrait à sa capacité de révéler que les investissements soutenant l'ordre social n'ont aucun sens, ce qui aurait pour effet de faire décrocher la libido d'un modèle transcendant. Ne pouvant plus s'agripper au sens, la libido basculerait du côté d'un pôle schizo-révolutionnaire.

Loin d'être l'audace de la psychanalyse, l'idée de représentation inconsciente marque dès le début sa faillite [...] : un inconscient qui ne produit plus, mais qui se contente de croire... L'inconscient croit à Œdipe, il croit à la castration, à la loi... Sans doute le psychanalyste est-il le premier à dire que la croyance, en toute rigueur, n'est pas un acte de l'inconscient ; c'est toujours le préconscient qui croit. Ne faut-il pas dire même que c'est le psychanalyste qui croit, le psychanalyste en nous ? La croyance serait-elle un effet sur le matériel conscient, que la représentation inconsciente exerce à distance ? Mais, inversement, qu'est-ce qui a réduit l'inconscient à cet état de représentation, sinon d'abord un système de croyances mis à la place des productions ? (Deleuze et Guattari 1972, 352)

La schizo-analyse détruirait la croyance aux images de la représentation par son rapport immédiat au processus schizo, jouant les usages légitime des synthèses de l'inconscient contre des usages illégitimes tenant d'un sens transcendant. Opposant le non-sens au sens, elle biffe la représentation pour puiser en-deçà d'une conscience liée à des images dans laquelle la psychanalyse s'empêtre. Son projet révolutionnaire et messianique tiendrait à sa capacité à révéler que ces images forment le nouvel avatar d'une croyance religieuse et que le but de la structure n'est que l'idéologie d'une classe dominante.

Or, pourquoi ne *croyons*-nous pas que les agencements de désir éviteraient de se durcir en dispositifs de pouvoir par la révélation de leur non-sens ? Parce que le non-sens tel que Deleuze-Guattari l'entendent, reste encore le sens en tant qu'il prend pour valeur sa propre perte. Pointons la contradiction qui mine leur proposition : si le désir de répression ne tient pas compte du sens, pourquoi y aurait-il réversion de la libido et bascule d'un socius à le révéler dans son absurdité ? D'après l'hypothèse d'une effusion d'amour pour une structure où le désir joue au-delà du sens, nous pouvons déduire que, de même qu'une conscience de classe ne conduit pas machinalement à la

révolution, de même, la révélation de l'absence de but du socius n'y parviendrait pas mieux. Ce qui hypothèque la résolution de leur problème, ou plutôt du « problème fondamental de la philosophie politique » initié par Spinoza et redécouvert par Reich, à savoir la raison pour laquelle les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut (Deleuze et Guattari 1972, 36-37). C'est-à-dire à l'affirmation d'un désir disjoint de l'intérêt (124)¹³. La schizo-analyse, à s'appuyer sur les usages légitimes de l'inconscient, aurait dû détruire ce désir absurde pour la structure, l'emportant par l'intensité du processus schizo.

Or, nul ne peut estimer quel désir l'emportera, surtout à tenir compte de l'angoisse de faire tomber des positions qui assurent la consistance, aussi illusoire soit-elle, d'une structure ou de sujets. Deleuze-Guattari, en faisant le procès de la représentation, manquent la logique aporétique de la pulsion de pouvoir (Jabre 2019) : suivant un double bind, tout ensemble se lie à lui-même par un nœud qu'on ne peut défaire d'un côté sans le resserrer de l'autre, et sans qu'on ne puisse le résoudre en prenant le parti de l'inconscient, qu'il soit structural ou moléculaire. La logique de l'inconscient relève d'une compulsion de répétition qui ne se règle ni sur la machine langagière de la conscience, et n'attend pas plus qu'on mette au premier plan une force problématisante qui opère sous la conscience. Cette impossible loi n'attend pas qu'on choisisse une tendance pour produire des effets qui débordent la conscience, et en tenir compte nécessite une stratégie qui laisse jouer la compulsion de répétition suivant un processus par lequel la décision revient à une altérité qui rend toute position à l'avance indécidable.

Poursuivons. A détacher l'intérêt (lié à la conscience) du désir (lié à l'inconscient)¹⁴, Deleuze-Guattari distinguent la révolution préconsciente qui « renvoie à un nouveau régime de production sociale qui crée, distribue et satisfait de nouveaux buts et intérêts », d'une révolution inconsciente qui suit le régime de la production désirante :

dans un cas la coupure est entre deux socius, dont le second se mesure à sa capacité d'introduire les flux de désir dans un nouveau code ou une nouvelle axiomatique d'intérêt ; dans l'autre cas, la coupure est dans le socius lui-même, pour autant qu'il a la capacité de faire passer les flux de désir suivant leurs lignes de fuite positives,

et de les recouper suivant des coupures de coupures productrices. (Deleuze et Guattari 1972, 416)

La schizo-analyse doit permettre alors d'atteindre aux investissements de désir inconscient du champ social, en tant qu'ils se distinguent des investissements préconscients d'intérêt, et qu'ils peuvent non seulement les contrarier, mais coexister avec eux sur des modes opposés. (Deleuze et Guattari 1972, 419)

Pourtant, tout mouvement révolutionnaire, à l'instar du marxisme ancré dans une conscience de classe, se lie à une poussée de désir qui repose sur une croyance en l'*à venir* qui s'oppose aux buts actuels d'une société, sans distinguer le désir de l'intérêt, bande contre bande, désir contre désir, croyance contre croyance. Et la schizo-analyse, elle-même, s'appuie sur un sens qu'elle récuse pour mettre en place sa *propre* performativité par la *croyance* qu'elle ouvre un processus machinique qui ne fait pas appel à la croyance. Ne faut-il pas croire à la schizo-analyse pour s'engager à l'expérimenter sans croyance ? Alors, si la croyance joue un rôle dans toute stratégie politique, dans un contexte ou une *époque* où la notion de *vérité* est *en déconstruction*, il faut, à l'aune de cet enjeu, intégrer ce tremblement de la vérité en formalisant dans le politique le double bind qui joue entre croyance et incroyance plutôt que de croire en avoir fini avec la croyance.

Ce double bind ouvre à la problématique du déni qui rend compte de ce que des pouvoirs résistent à la révélation de leur absence de sens. Peut-on échapper aux effets de souveraineté des dispositifs de pouvoir par une stratégie qui révèle leur absurdité, ou l'absurdité d'un *socius capitaliste*, en *croyant* que cette révélation produira un autre socius ? Ne faut-il pas plutôt reformuler toute stratégie politique à partir de l'aporie qui engage à penser une force hétérogène (la pulsion de pouvoir) précédant et fondant tout pouvoir dans un rapport impossible entre le sens et le non-sens ? La problématique du déni engage à une ré-écriture du politique selon d'autres négociations des conventions. Il évite, d'une part, d'essentialiser un sens qui n'est qu'un effet de la représentation sous le jeu de la conscience langagière par laquelle on *croit* retrouver *sa* place dans la chaîne signifiante dans un monde désordonné en se laissant transir par la loi (Lacan), d'autre part, d'essentialiser un (non-)sens producteur et non-représentatif afin de suivre les

chemins tortueux d'un désir par lequel on *croit* se passer de la loi et du langage (Deleuze-Guattari), quand ce désir nécessite encore de *croire* à sa propre *incroyance* pour opérer.

La problématique du déni, entre croyance et incroyance

Les révélations des années soixante-dix sur la répression des régimes communistes ont-elles porté un coup fatal à la croyance envers le messianisme révolutionnaire ?¹⁵ A défaut de *croire* à ce constat, on peut retourner l'argument et appliquer le même scepticisme à un *capitalisme nihiliste* en suivant la lecture deleuzo-guattarienne. Sauf qu'il s'agirait pour les auteurs d'un tout autre mode d'incroyance, car le socius du capital serait intimement lié au cynisme qui se caractérise par le rapport même entre croyance et incroyance, au bord de la problématique du déni que nous pointons pour reformuler le politique. Rappelons que le déni concerne toute formation sociale et constitue la loi d'un fétichisme revisité que nous avons décrit dans d'autres travaux (Jabre 2020)¹⁶. Or, plutôt que cette lecture, Deleuze-Guattari considèrent que les formations sociales antérieures disposaient de *vraies* croyances, quand le capitalisme entretiendrait la mauvaise conscience et l'incroyance.

Surtout, il n'y a plus besoin de croyance, et c'est seulement du bout des lèvres que le capitaliste s'afflige de ce qu'on ne croit plus à rien, aujourd'hui. « Car c'est ainsi que vous parlez : nous sommes entiers, réels, sans croyance ni superstition ; c'est ainsi que vous vous rengorgez sans même avoir de gorge ! » Le langage ne signifie plus quelque chose qui doit être cru, mais indique ce qui va être fait, et que les malins ou les compétents savent décoder, comprendre à mimot. (Deleuze et Guattari 1972, 298)¹⁷

Pour Deleuze-Guattari, la représentation impose ses images en assujettissant le désir en complicité avec la psychanalyse, de sorte que la croyance se révèle une incroyance.

La psychanalyse, et le complexe d'Œdipe, ramassent toutes les croyances, tout ce qui a été cru de tout temps par l'humanité, mais pour le porter à l'état d'une dénégation qui conserve la croyance sans y croire. (Deleuze et Guattari 1972, 362)

Pour lutter contre ce monde pétrifié, la schizo-analyse doit rendre le désir à lui-même et rouvrir à la possibilité de « croire au monde » selon une expression que Deleuze emploiera dans *L'image-temps*¹⁸ et que *L'anti-Œdipe* prépare.

La terre est morte, le désert croit : le vieux père est mort, le père territorial, le fils aussi, l'Œdipe despote. Nous sommes seuls avec notre mauvaise conscience et notre ennui, notre vie où rien n'arrive ; plus rien que des images qui tournent dans la représentation subjective infinie. Mais ces images, nous retrouvons la force d'y croire, du fond d'une structure qui règle nos rapports avec elles et nos identifications comme autant d'effets d'un signifiant symbolique. (Deleuze et Guattari 1972, 367)

De même que le non-sens fait sens dans *L'anti-Œdipe*, « croire au monde » signifie s'ouvrir à un processus schizo-entravé par des croyances auxquelles on ne croit plus, des images mortes produites par les usages transcendants et illégitimes des synthèses de l'inconscient, ces « clichés » que le capitalisme ferait circuler. La croyance se reformule alors en machinisme, quand le cynisme lié au fétichisme de la marchandise consiste à ne pas croire à des images auxquelles on prétend croire¹⁹. Or, Deleuze-Guattari suivent ici une veine marxiste en dénonçant un fétichisme au nom de la chose même qui aurait été supplantée, la chose (ou le sens) étant la production sociale dans son rapport immédiat au désir. La chose s'est fétichisée cette fois du côté d'un inconscient créateur. Or, on ne peut porter de condamnation contre un fétichisme au nom d'un autre (Jabre 2020), d'autant que le procès de cynisme renverrait à la responsabilité d'une (mauvaise) conscience souveraine. Si Deleuze-Guattari pressentent que le problème est plus profond²⁰, ils reproduisent un mode d'accusation qui rappelle la mauvaise foi sartrienne (Jabre 2019, 274 et s.) et manquent le double bind entre le sens et le non-sens.

Nous pouvons aussi objecter à leur lecture que les notions de liberté, de propriété, de souveraineté, la légitimité, les droits de l'homme etc, assurent un *socle* de croyances liées au *socius* des démocraties dite libérales. Même à suivre leur analyse d'une reterritorialisation sur le code Œdipe qui s'accompagnerait d'une axiomatique des flux décodés, on ne peut simplement interpréter la *production* de pseudo-codes et de reterritorialisations artificielles par le capitalisme (Deleuze

et Guattari 1972, 448) comme de fausses images dans un *monde* où l'on ne croit plus en rien, quand bien même le fétichisme du capital se doit d'être déconstruit. Toute loi fonctionne sur le déni propre à toute structure sociale, entre croyance et incroyance. Plutôt que de tenir d'une structure cynique liée au capitalisme, le déni offre de penser une fondation sans fondement qui diffère de l'*effondement* deleuzien (1968, 92). Au lieu de croire à des principes qui gouvernent un socius, ou de ne pas y croire en croyant au désir qui opère sous la représentation, il s'agit de penser l'impossibilité de croire et de ne pas croire en même temps. Cette logique aporétique propre au déni engage à discuter des raisons in(com)possibles qui fondent un ordre qui ne pourra jamais trouver de fondement et à produire du sens sur ce qui n'en a pas. Elle a l'effet performatif de transformer et diviser des pouvoirs en les ré-instituant, à *plus d'une loi* (Jabre 2020), comme Derrida le thématise dans *Voyous* en vue de déconstruire la souveraineté.

Or, si la force souveraine est silencieuse, ce n'est pas faute de parler – elle peut être intarissable – c'est faute de sens. [...] Conférer du sens à la souveraineté, la justifier, lui trouver une raison, c'est déjà entamer son exceptionnalité décisive, la soumettre à des règles, à un droit, à une loi générale, à du concept. C'est donc la diviser, la soumettre à la partition, à la participation, au partage. C'est en faire la part. Et faire la part de la souveraineté, c'est entamer son immunité, la retourner contre elle-même. Cela arrive dès qu'on parle pour lui donner ou trouver du sens, et comme cela arrive toujours, la souveraineté pure n'existe pas, elle est toujours en train de se poser en se démentant, en se déniait ou en se désavouant, de s'auto-immuniser, de se trahir en trahissant la démocratie qui pourtant ne va jamais sans elle. (Derrida 2003, 144)

Notons que c'est par le même argument que Deleuze-Guattari justifient la puissance d'un désir révolutionnaire qui partirait de la révélation de l'absence de sens de tout socius qui ne le supporterait pas, si ce n'est que l'argument se retourne contre eux, et qu'il s'agit de penser la problématique du déni à la place de leur problématisation du désir.

Nous avons vu que l'investissement paranoïaque inconscient portait sur le socius lui-même en tant que corps plein sans organes, par-delà les buts et les intérêts préconscients qu'il assigne et distribue. Reste qu'un tel investissement ne supporte pas d'être mis à jour : il faut toujours qu'il se cache sous des buts ou des intérêts assignables

présentés comme généraux, quand bien même ils ne représentent que ceux de la classe dominante ou de sa fraction. Comment une formation de souveraineté, un ensemble grégaire fixe et déterminé supporteraient-ils d'être investis pour leur puissance brute, leur violence et leur absurdité ? Ils n'y survivraient pas. (Deleuze et Guattari 1972, 440)

L'aporie de loi, qui institue et déconstruit en même temps la souveraineté²¹, constitue alors le problème politique *fondamental*. Ce problème ne concerne non pas tant un désir qui se pétrifie en désir de répression, qu'il révèle la problématique du déni : il faut *se tenir* entre le sens et le non-sens, la croyance et l'incroyance, sur une *fondation* qui n'a pas de *fond*. L'angoisse travaille toute formation souveraine (ou Moi) qui se cache qu'elle est construite, s'appuyant sur une position impossible, puisqu'elle se fonde sans fondement. Ce double bind explique mieux que Reich et Deleuze-Guattari que l'on puisse conserver une position de jouissance dans une structure en mêlant le scepticisme à la croyance. Ce qui renvoie à la trace à laquelle *s'agripper*, autrement dit, au supplément d'origine. Et donc, à la nécessité de problématiser l'inscription en lien à la souveraineté, là où se jouent des positions de pouvoir, leurs négociations, et leurs légitimités. Nous pointons alors l'impensé de la schizoanalyse. En distinguant deux tendances en nature selon la logique de la synthèse disjonctive, Deleuze-Guattari contestent une légitimité au nom d'une autre. Ils auront attendu alors que désir reformule le champ politique dans le fantasme de le sauver en choisissant le parti d'une force créatrice contre cette même force lorsqu'elle produit certains effets d'inscription. Or, il s'agit de penser une force qui s'inverse et produit ses *propres* contradictions tout en les débordant. Deleuze-Guattari manquent cette impossible logique qui mêle croyance et incroyance à travers la problématique du *déni*. Et leur stratégie aura peiné à s'inscrire, faute de trouver le moyen de se greffer à un contexte juridico-politique où sont inscrits des jeux de pouvoirs qui résistent, aussi contestables soient-ils. Car tel est bien l'enjeu d'une analyse qui tient compte du déni : repenser la légitimité²² selon un double bind en déconstruisant toute position souveraine, sans tomber pour autant dans la contestation d'un socius, par exemple, au nom des usages légitimes des synthèses de l'inconscient. Si la psychanalyse œdipienne peut être taxée

d'offrir une vision fataliste du désir en dénonçant une pulsion de mort qui menace l'ordre social, et si *le devenir-révolutionnaire* deleuzo-guattarien suit une tendance schizo au nom de la pureté du désir, Derrida fait un pas au-delà de ces deux positions. Il ne déplore pas l'incroyance et le désenchantement de l'époque, mais engage à la *révolution* incessante d'une *messianicité sans messianisme* qu'il élabore dans *Spectres de Marx* (1993) et qui ne relève ni d'un pessimisme, ni d'un optimisme²³. Celle-ci devrait conduire l'ordre juridico-politique à tenir compte de la psychanalyse, une autre psychanalyse, à venir, pour se mettre à l'écoute de ce qui vient.

NOTES

¹ « Si les effets actualisent, c'est parce que les rapports de force ou de pouvoir ne sont que virtuels [...] et définissent seulement [...] des probabilités d'interaction, tant qu'ils n'entrent pas dans un ensemble macroscopique capable de donner forme à leur matière fluente et à leur fonction diffuse. » (Deleuze 1986-c, 45). Pour une lecture du virtuel et de la synthèse disjonctive chez Deleuze-Guattari, on pourra se reporter à notre article à paraître « Plus d'une loi: Reading repetition compulsion and generalized fetishism with Deleuze-Guattari and Derrida » (Jabre 2020).

² Sur la question de la critique qui en reste à la représentation, on peut se reporter à leur ouvrage sur Kafka qui invente, d'après eux, une machine d'une toute autre efficacité, « procédé beaucoup plus intense que toute critique. » (Deleuze et Guattari 1975, 91)

³ Nous traitons de cette discontinuité qui prépare le thème du fondement mystique de l'autorité dans « Différend *Kafka* : entre les lignes de Deleuze-Guattari et Derrida. Penser la normativité au-delà de la représentation » (Jabre 2021-a).

⁴ Dans ce socius, les flux de production sont détachables sous forme de stocks qui circulent et se connectent comme des blocs mobiles de dettes à travers l'activité des groupes locaux qui machinent les mariages en fonction des liens d'alliance. La parenté est croisée à des facteurs économiques et politiques qui dépendent d'une stratégie collective qui défait les accumulations de capital filiales. (Deleuze et Guattari 1975, 172-173)

⁵ Voir dans *L'anti-Œdipe*, « [...] la ravageuse figure nietzschéenne des fondateurs d'empire, fondant "comme le destin, sans fondement, sans raison [...]", et imposant leur nouvelle configuration telle "une fatalité inéluctable excluant le combat". » (Sibertin-Blanc 2011, 44)

⁶ Par exemple, dans la lecture de Deleuze par Laurent de Sutter : « Tout ce que vous pouvez est permis, c'est le droit naturel » où « personne n'est compétent pour moi » formalise l'interprétation de Deleuze du droit dans une opposition à la loi, position que nous mettons en cause, comme le répètent nos

développements. Et par exemple cet extrait : « Le naturalisme est un plan de transformation : ses lois ne sont plus distinctes du droit, mais lui sont identiques. [...] A la pensée de la loi visant toujours à ramener le droit à une fondation par ailleurs impossible, le droit naturel oppose la définition d'un mode de subvention de la pratique du droit, qui permettrait au contraire d'aller toujours plus loin dans ses transformations. » (De Sutter 1989, 80-81)

⁷ « La possibilité du crime et la possibilité de l'interdit sont indissociables et co-originaires. » (Derrida 2000, 173)

⁸ Sur le jeu de double bande, on pourra se reporter à notre article à paraître « Plus d'une loi: Reading repetition compulsion and generalized fetishism with Deleuze-Guattari and Derrida » (Jabre 2020).

⁹ La lecture par Deleuze-Guattari des droits de l'homme illustre la différence d'approche avec Derrida qui affirme qu'il ne s'opposera jamais à quiconque se battra au nom de ces droits, aussi instrumentalisés soient-ils. (Jabre 2019, 229)

¹⁰ « Pure illusion ! Les psychanalystes y sont restés imperméables. Tout à fait normal : allez donc demander à des bouchers de cesser, pour des raisons théoriques, de vendre de la viande. Ou de devenir végétariens ! Et du côté des consommateurs, il ne faut pas croire que la psychanalyse est inefficace ! Cela marche admirablement ! Les gens en demandent et en redemandent. Et ils ont raison de payer cher pour ça, puisque ça marche. [...] L'Anti-Œdipe a à peine fait un petit courant d'air. Ce qui est drôle, c'est le mot d'ordre d'une société psychanalytique, à la sortie du livre : "Surtout n'en parlez pas, ça se passera tout seul." C'est ce qui est arrivé ! » (Guattari 2012, 270)

¹¹ « L'anti-Œdipe est après 68 : c'était une époque de bouillonnement, de recherche. Aujourd'hui il y a une très forte réaction. C'est toute une économie du livre, une nouvelle politique, qui impose le conformisme actuel. [...] Et puis, une masse de romans redécouvrent le thème familial le plus plat, et développent à l'infini tout un papa-maman [...]. C'est vraiment l'année du patrimoine, à cet égard *L'Anti-Œdipe* a été un échec complet. » (Deleuze 1980)

¹² Sur l'archi-performativité de la stratégie derridienne, voici un extrait de l'entretien *Entre crochets* donné en 1976 : « Supposez que s'introduisent alors dans le texte (une fois que le temps de la pertinence, de la confiance et de la crédibilité a opéré, il faut ce temps et voilà pourquoi ça ne se fait pas dans un *hic et nunc* abstrait), avec une violence plus ou moins subreptice (ce plus ou moins fait toute la difficulté du calcul économique), des forces hétérogènes (presque irrecevables), auxquelles on ne peut pas résister, auxquelles on résiste mais de telle sorte que la résistance fasse symptôme et travaille au corps, transforme, déforme le corps et le corpus, de pied en cap, et en nom, le forçage aura peut-être eu lieu. Ce n'est jamais sûr, ni acquis, ni joué, et ça peut toujours se laisser réapproprier. Ce que je viens de nommer forçage désigne, au-delà des effets de scènes, l'effraction et une opération de force, de différence de force. Bien sûr, cela suppose un "maximum" de risques (limité, donc, comme maximum possible) pour qui engage ses forces. Mais l'incalculable doit être de la partie. L'irrecevable — ce qui prend à un moment déterminé la forme informe de l'irrecevable — peut, devrait même, à un moment déterminé, ne pas être reçu du tout, échapper aux critères de recevabilité, être totalement exclu, ce qui peut avoir lieu au grand jour, alors que le produit irrecevable circule de main en main, [...]. Et ça peut même

n'être jamais reçu. Il faut ce risque pour qu'apparaisse une chance de toucher ou d'altérer quoi que ce soit. L'irrecevable [...], c'est aussi ce qui peut toujours ne pas être pris, qu'on peut laisser tomber, qu'on ne peut, même, que laisser tomber. Comme le reste.» (Derrida 1992, 24)

¹³ « Il y a investissement libidinal inconscient du champ social, qui coexiste mais ne coïncide pas nécessairement avec les investissements préconscients [...]. C'est pourquoi, lorsque des sujets, individus ou groupes, vont [...] à l'encontre de leurs intérêts de classe [...], il ne suffit pas dire : ils ont été trompés [...]. Ce n'est pas un problème idéologique, de méconnaissance et d'illusion, c'est un problème de désir, et *le désir fait partie de l'infrastructure*. Les investissements préconscients se font ou devraient se faire suivant les *intérêts* de classes opposées. Mais les investissements inconscients se font d'après des positions de *désir* et des usages de synthèse très différents des intérêts du sujet qui désire, individuel ou collectif. Ils peuvent assurer la soumission générale à une classe dominante, en faisant passer des coupures et des ségrégations dans un champ social en tant qu'investi précisément par le désir, et non plus par les intérêts. » (Deleuze et Guattari 1972, 124)

¹⁴ « C'est que l'intérêt de classe reste de l'ordre des grands ensembles molaires ; il définit seulement un préconscient collectif, nécessairement représenté dans une conscience distincte dont il n'y a même pas lieu de se demander à ce niveau si elle trahit ou non, aliène ou non [...]. Le véritable inconscient, au contraire, est dans le désir de groupe, qui met en jeu l'ordre moléculaire des machines désirantes. C'est là qu'est le problème, entre les désirs inconscients de groupe et les intérêts préconscients de classe. » (Deleuze et Guattari 1972, 305)

¹⁵ Voir l'étude réalisée en 2017 par la Fondation Gabriel Péri *Les idées communistes et marxistes dans la France aujourd'hui* : « Il n'est pas surprenant que l'idée sans cesse martelée depuis des décennies d'un communisme appartenant au passé soit largement partagée (62 % des personnes interrogées). Plus profondément la chute de l'Union soviétique et la disparition de la quasi-totalité des pays se réclamant du communisme ne sont évidemment pas étrangères à cette perception. » (Chau et Preud'homme 2017)

¹⁶ Voir aussi cet extrait d'un texte à venir de René Major qu'il m'a généreusement confié lors de nos échanges : « La lecture derridienne du texte de Freud sur le fétichisme (dans *Glas*) autorise le concept de fétichisme généralisé - par rapport au fétichisme strict qui prend l'ersatz pour la chose même. C'est en d'autres termes la généralisation de l'opération de déni (démenti, désaveu) qui devient aussi importante que celle du refoulement : une opération qui permet de faire co-exister des intérêts opposés (vœu / désaveu , croyance/ non-croyance , reconnaissance / méconnaissance) dans une économie psychique tout comme dans une économie politique en général. » (10 août 2017).

¹⁷ Voir aussi : « Le socius capitaliste donne au désir son nouveau nom, naissant de la rencontre de flux décodés : "flux de propriétés qui se vendent, flux d'argent qui coule, flux de production et de moyens de production qui se préparent dans l'ombre, flux de travailleurs qui se déterritorialisent" (Deleuze et Guattari 1972, 265). Libre et nu, le travailleur n'est plus lié aux codes d'une terre, ni au surcodage du despote, mais vend sa force de travail, une quantité abstraite applicable à des tâches interchangeable. En parallèle, l'argent décodé devient un capital en mesure d'acheter cette force, s'accompagnant de

la privatisation du sol et de l'appropriation des moyens de production. La marchandise et la monnaie décodent les flux qualifiés par un équivalent général permettant "d'obtenir toutes sortes de valeurs particulières" (268). Le capital cesse d'être un capital d'alliance pour devenir filiatif, où l'argent engendre de l'argent. Alors que les anciens codes tombent en faillite, le capitalisme organise les flux décodés par l'application de règles abstraites qui s'y substituent, élargissant sans cesse ses limites par l'ajout d'axiomes qui évitent la saturation de ces flux porteurs de chaos. Par exemple, lorsqu'une revendication sociale devient trop menaçante, se crée un axiome pour les salariés, la classe ouvrière et les syndicats, ce qui maintient le système en colmatant les brèches. L'Etat a perdu toute puissance et s'est rangé au service de cette économie. La privatisation porte également sur les organes de "l'homme privé" qui dérive de quantités abstraites, divisé "entre son capital ou sa force de travail, et le reste n'a pas d'importance" (298). La famille a été exclue du champ social, "condition paradoxale sous laquelle tout le champ social va pouvoir s'appliquer désormais à la famille" (314). En effet, les coordonnées familiales sont devenues des images de second ordre, où la famille n'est plus liée à une pratique collective et devient un néo-code vidé de substance, servant à rabattre toute manifestation de désir sur sa structure figée. Aucune croyance ne tient dans ce monde des flux décodés, où la psychanalyse se fait la complice sournoise du capitalisme, culpabilisant toute révolte ramenée sans arrêt à un conflit œdipien. Sauf à fuir encore plus vite, c'est l'âge du cynisme et de la schizophrénie, où les codes qui impliquaient un couplage entre flux qualifiés, un système d'évaluation collective (295) et de croyance ne subsistent que sous une forme archaïque. » (Jabre 2021-b)

¹⁸ « Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l'amour, la mort, comme s'ils ne nous concernaient qu'à moitié. Ce n'est pas nous qui faisons du cinéma, c'est le monde qui nous apparaît comme un mauvais film. [...] C'est le lien de l'homme et du monde qui se trouve rompu. Dès lors, c'est ce lien qui doit devenir objet de croyance : il est l'impossible qui ne peut être redonné que dans une foi. » (Deleuze, 1985, 223)

¹⁹ On peut s'intéresser aussi à l'analyse de René Major sous un tout autre angle dans *Au cœur de l'économie, l'inconscient* (2014) qui associe le capitalisme à une économie psychique du déni à partir du mécanisme du marché. Major reprend la formule du déni « Je sais bien, mais quand même » de Mannoni (Major 2014, 76) pour montrer qu'elle s'applique au raisonnement de l'investisseur sur le marché (111 et s.), mais l'argent garde ici la position du fétiche au sens strict, portant le désir d'accumulation.

²⁰ « Et certes ce n'est pas la psychanalyse qui nous fait croire : Œdipe et la castration, on en demande, on en redemande, et ces demandes viennent d'ailleurs et de plus profond. Mais la psychanalyse a trouvé le moyen suivant, et remplit la fonction suivante : faire survivre les croyances même après répudiation ! faire croire encore à ceux qui ne croient plus à rien... » (Deleuze et Guattari 1972, 374)

²¹ Ou de la pulsion de pouvoir qui inscrit tout principe en l'excédant, comme nous en sommes partis dans notre thèse (Jabre 2019).

²² Pour une problématisation à nouveaux frais de la légitimité chez Derrida, on pourra se reporter à l'article de Thomas Clément Mercier *Resisting legitimacy: Weber, Derrida, and the fallibility of sovereign power*. Citons notamment ce passage : "This simple fact is enough to threaten the very concept of legitimation to the core: it has no opposite. Nonlegitimacy can appear as such, be its signs ever so discreet, only in a process of prelegitimation' (2002d, 14). The notion that legitimacy is heterogeneous in and through the performed homo-hegemony of the dominant's 'legend' goes to complexify definitions of the State as monopolising legitimate violence. It also implies that there is no 'outside' of legitimacy. Every political situation and domination, even the most centralised in appearance, dissimulates conflicts in legitimacies and interpretations thereof." (Mercier 2016)

²³ « [...] la messianicité dont je parle, comme "l'expérience de l'impossible" [...], c'est cette étrange alliance de "pessimisme" et d'"optimisme" qu'on trouve, me semble-t-il, au fond de toutes les approches sérieuses et révolutionnaires de la chose publique. Et comme alors on peut aussi bien dire "optimisme" que "pessimisme", je me sers peu de ces pseudo-catégories. » (Derrida 2002, 62).

REFERENCES

- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris : Minuit.
- _____. 1980. « Entretien 1980 ». Propos recueillis par Catherine Clément. *L'Arc*, « Deleuze », n° 49.
- _____. 1986a. « Foucault, - Le Pouvoir – 1 », *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, 14 janvier, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=441
- _____. 1986b. « Foucault, - Le Pouvoir – 2 », *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, 14 janvier, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=442
- _____. 1986-c. *Foucault*. Paris : Minuit.
- _____. 1985. *L'image-temps, Cinéma 2*. Paris : Minuit.
- _____. 1990. « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques : entretien avec Toni Negri. » *Futur antérieur*, 1, 100-108.
- _____. 1993. *Pour en finir avec le jugement*. Dans *Critique et clinique*, 158–69. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. 1972. *L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.

- _____. 1975. *Kafka, Pour une littérature mineure*. Paris : Minuit.
- Guattari, Félix. 2012. *La révolution moléculaire*. Paris : Les prairies ordinaires.
- Derrida, Jacques. 1985. « Préjugés devant la loi ». Dans *La faculté de juger*. Paris : Minuit.
- _____. 1992. « Entre crochets I [Entretien avec D. Kambouchner, J. Ristat et D. Sallenave, paru dans *Digraphe*, 8, 1976, Paris) ». Dans *Points de suspension*, 13-37. Paris : Galilée.
- _____. 1993. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée.
- _____. 1994. *Force de loi*. Paris : Galilée.
- _____. 1999-2000. *La peine de mort T1*, Séminaire. Paris : Galilée.
- _____. 2000-2001. *La peine de mort T2*, Séminaire. Paris : Galilée.
- _____. 2002. *Marx & Sons*. Paris : Galilée.
- _____. 2003. *Voyous*. Paris : Galilée.
- De Sutter, Laurent. 2009. *Deleuze, la pratique du droit*. Michalon, Paris : Michalon.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. 2011. « La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari : Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat. » *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar* 3(1) : 32-93.
- Lèbre, Jérôme. 2013. *Derrida, La justice sans condition*. Paris : Michalon.
- Major, René. 2014. *Au cœur de l'économie, l'inconscient*. Paris : Galilée.
- Mercier, Thomas Clément. 2016. "Resisting legitimacy: Weber, Derrida, and the fallibility of sovereign power." *Global Discourse* 6(3): 374-391. DOI: 10.1080/23269995.2016.1151729
- Chau, Stewart et Preud'homme, Aurélien. 2017. *Les idées communistes et marxistes dans la France d'aujourd'hui*. Fondation Gabriel Péri, étude.

<https://gabrielperi.fr/initiatives/etudes/les-idees-communistes-et-marxistes-dans-la-france-daujourd'hui/>

Jabre, Elias. 2019. « La pulsion de pouvoir, traduire la psychanalyse dans le champ politique entre Deleuze et Derrida. » Thèse de doctorat. Université de Paris 8 Saint-Denis Vincennes.

_____. 2020. « Plus d'une loi: Reading repetition compulsion and generalized fetishism with Deleuze-Guattari and Derrida ». *The undecidable uncounscious*. Nebraska: University of Nebraska Press. [A paraître].

_____. 2021a. « Différend *Kafka* : entre les lignes de Deleuze-Guattari et Derrida. Penser la normativité au-delà de la représentation ». *Deleuze face à la norme, dirigé par J. Guittard, É. Nicolas, C. Sintez*. Le Kremlin-bicêtre : Libre droit, Mare&Martin. [A paraître].

_____. 2021b. « Codage, Surcodage, Décodage ». Dans *Dictionnaire Deleuze*. Paris : Bouquins, Robert Laffont. [A paraître].

Elias Jabre est docteur en philosophie et chercheur à l'Université de Paris 8. Ses intérêts de recherche portent sur les Pratiques et les Théories du Sens. Il a soutenu sa thèse en 2019, sous la direction de Guillaume Sibertin-Blanc et de Jérôme Lèbre, son sujet de thèse étant « La pulsion de pouvoir. Traduire la psychanalyse dans le champ politique entre Deleuze et Derrida ». Il a intégré en 2007 le comité éditorial de la revue *Chimères* fondée par Deleuze et Guattari, prenant en charge la direction de numéros en tant que co-rédacteur en chef, notamment en 2013 le n°81 – *Bêt(is)es Entre Derrida, Deleuze-Guattari et Sloterdijk sur la question de la bêtise et des animaux* (avec Manola Antonioli). Avec le numéro 81 qui reprend la confrontation entre Derrida et Deleuze dans *La Bête et le Souverain* (T1), il a fait un pas de plus dans la poursuite de ses recherches sur la « pulsion de pouvoir » chez Derrida.

Address:

Elias Jabre
Laboratoire d'études et de recherches sur les
Logiques Contemporaines de la Philosophie
Université Paris VIII Saint-Denis - Vincennes
2, rue de la Liberté
93 526 Saint-Denis Cedex
E-mail : eliasjabre@yahoo.fr