

# La malédiction du justicier, le bouc et le prophète: éléments pour une théorie des modalités théologico-politiques de subjectivation

Guillaume Sibertin-Blanc  
Université Toulouse II – Le Mirail

## Abstract

### **The Curse of the Righter of Wrongs, the Goat and the Prophet: Elements for a Theory of the Theologico-Political Ways of Subjectivation**

This paper reflects on the relation between psychiatric institutions and political thought. Starting from the distinction made by G. de Clérambault between interpretation and passionate deliria, we aim at identifying two types of symbolic connotations in the *demand for justice*. Based on this, we formulate the following hypothesis: a description of the semiotic systems that include the two types allows for a differential analysis of the two distinct theologico-political structures to be carried out; they can come up against each other or merge in historical institutions, but they still determine the power positions and the means of heterogeneous subjectivation. From these different perspectives, our hypothesis points to an ambiguity of the concept of « theologico-political ».

**Keywords :** Clinical psychopathology, political anthropology, theologico-political problem, politic subjectivation, priesthood and prophetism, form-state theory

## **1. Retour sur Hamlet : La malédiction du justicier – délire de justice et délire d'interprétation**

L'objet de cette intervention est de prolonger tout en le déplaçant un questionnement que j'avais commencé de mettre en place lors du Séminaire de Belgrade en décembre 2007 au-

---

Ce texte est tiré d'une communication prononcée dans le cadre du séminaire « Politique, religion, justice » du réseau OFFRES, qui s'est déroulé à la Faculté de Philosophie de l'Université de Sofia les 11 et 12 avril 2008. Le séminaire a été financé par le réseau « L'état de droit saisi par la philosophie » de l'Agence Universitaire de la Francophonie.

tour du thème « Justice et histoire » (Sibertin-Blanc 2008). Je commencerai par rappeler brièvement les hypothèses de départ de ce questionnement, sans toutefois que leur développement soit indispensable à mon propos aujourd'hui, avant de les réinscrire dans ce que je proposerai comme des éléments propédeutiques et programmatiques de ce qu'on peut appeler une théorie des *modalités théologico-politiques de subjectivation*. L'objet de la réflexion était initialement d'interroger le rapport entre la justice et la subjectivité à partir d'un cas clinique troublant isolé par certains psychiatres à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au sein du genre composite des paranoïas : les délires dits de querulence ou de « revendication de justice », rattachés à un groupe des « délires passionnels » (selon Clérambault : érotomanie, jalousie, revendication) lui-même bien distinct du groupe des « délires d'interprétation ». D'un point de vue simplement descriptif, rappelons très schématiquement les différences notables entre les deux ensembles de syndromes correspondants. a) Le processus délirant-interprétatif, à thème fréquent de persécution et de malveillance, procède, à partir d'un centre caché ou illocalisable telle une idée insidieuse, par développement progressif d'un réseau fortement systématisé de renvoi infini de signes en signes tel que le moindre événement peut y être pris et y venir prendre une valeur signifiante renforçant la conviction persécutatoire, – réseau qui s'organise en série de cercles concentriques rayonnant autour de cette idée insidieuse où le sujet interprétant en quelque sorte « saute » d'un signe à un autre, d'un cercle signifiant à un autre. b) Le processus délirant passionnel, dont les délires de revendication de justice, mais aussi les délires dits de Réformateurs (religieux, politiques ou philosophiques), présentent une configuration autre : au lieu d'un commencement insidieux, non localisable, le délire de revendication fait valoir un événement extérieur décisif, qui fonctionne comme un *signe d'interpellation du sujet* plutôt que comme un signifiant caché à interpréter (un regard, un geste, une voix suffisent à provoquer la certitude brusque et indubitable : *On m'a causé préjudice*). Il ne s'agit pas tant d'un signifiant obscur suscitant une interprétation infinie (qu'est-ce que cela veut dire ? qu'est-ce que l'on me veut ?), qu'un appel ou une injonction personnellement adressée, qui devient le point de départ d'un « procès »

(au sens judiciaire, mais aussi au sens temporel de *processus*). Éprouvé comme une tâche, comme une mission, parfois même comme une malédiction (Hamlet), un tel signe est éprouvé comme une « révélation », ce qui confère au sujet revendicatif ou vindicatif une expression aux accents souvent prophétiques : délire d'imagination et d'action, comme dit Clérambault, plutôt que d'idée et d'interprétation. Aussi le sujet quérulent n'est-t-il pas persécuté : il est *destiné*. Il n'interprète pas toutes les malveillances que l'on prépare contre lui ; il est porteur d'une tâche qui est une mission de justice. De sorte que les interprétations secondaires viennent moins étendre un réseau de rationalisation renforçant une conviction délirante que garantir ou réitérer la révélation initiale (les gestes les plus anodins sont déchiffrés comme autant de preuves, l'entourage, comme autant de complices, les événements sont reconstruits en fonction du délire comme autant de charges nouvelles). On semble d'ores et déjà devoir établir une différence entre deux rapports aux signes, deux régimes de signes : interpréter des signifiants n'est pas la même chose que répondre à un signe de révélation ; chercher des signifiés n'est pas la même chose que chercher des signes de garantie de la vérité révélée. Quel peut donc être le sens de cette distinction ?

Que la justice puisse entrer ainsi dans un trouble aussi extrême de la vie psychique, mais aussi bien (et de façon moins problématique aux points de vue clinique et médico-légal) dans des formations fantasmatiques ou oniriques, conduit à décaler quelque peu la représentation du sujet pratique (sujet de vouloir apte au contrat et à la législation, sujet moral et sujet de droit), en le rapportant à un *sujet inconscient* comme lieu et structure d'une *demande*. Non pas une demande d'amour, centrale dans les névroses, mais une demande inconditionnée et exorbitante de justice. Une telle demande de justice qui s'exprime de façon exaspérée dans la quérulence pathologique, le sentiment porté jusqu'au délire du tort subi, la conviction d'une injustice objective qui étend parfois sa gangrène aux dimensions des continents – du Royaume pourri du Danemark d'Hamlet au « monde bâclé à la 6, 4, 2 » du Président Schreber – , la conviction parfois d'être missionné, destiné à rendre justice ou faire rendre justice à ce monde injuste, tout cela mérite sans

doute d'être interrogé du point de vue d'une *causalité psychique* (c'est ce que j'avais essayé de faire sur le cas d'Hamlet dans ma conférence de Belgrade, en repartant de l'analyse freudienne de la mélancolie). Le risque est alors d'hypostasier une structure psychique invariante en lui conférant une universalité trans-historique et transculturelle qui ne tiendrait finalement plus guère compte des contextes sociohistoriques où s'organisent des codes de justice, c'est-à-dire des manières réglées de la définir, de la réclamer et de la rendre, de l'administrer et de l'enfreindre, codes eux-mêmes inséparables de configurations symboliques et imaginaires qui, à l'échelle collective, en déterminent les rituels matériels et les investissements psychiques. Remédier à ce risque d'universalisation induit impliquerait alors, comme hypothèse très générale, de considérer les structures psychiques comme résultant de montages symboliques et institutionnels qui ne sont pas « psychiques » pour leur compte mais sociaux et historiques. En d'autres termes, il conviendrait de mettre en question un étayage de la scène psychique sur des systèmes collectifs de règles, donc de signes et de pratiques dans lesquels s'articulent les formations de désir inconscient et les positions subjectives correspondantes<sup>1</sup>.

Or voilà le point qui intéresse plus directement notre thème de réflexion d'aujourd'hui, et que je proposerai comme une hypothèse secondaire visant à mettre à l'épreuve l'hypothèse générale que je viens de rappeler : le complexe sémiotique qui articule le délire passionnel de justice peut être rapporté à une organisation sociale et politique qui est *une organisation théologico-politique*. Ou plutôt, précisons-le tout de suite, il doit être rapporté à *deux* organisations théologico-politiques. Voici donc, à le dire d'abord schématiquement, ce que je souhaiterais tenter de développer plus avant, en m'appuyant notamment sur des arguments proposés par Deleuze et Guattari : montrer comment l'analyse sémiotique, telle que l'envisagent ces auteurs, permet de distinguer deux idéal-types d'organisation théologico-politique. Précisons d'emblée qu'une telle distinction n'a rien d'exclusif, elle ne signifie pas qu'on ne puisse dégager encore d'autres types théologico-politiques. En ce sens, elle n'est que l'amorce d'une enquête typologique pluraliste. Surtout, une telle distinction n'implique pas que ces

deux organisations ne puissent, et ne soient peut-être même toujours intriquées dans des mixtes de faits dans les formations sociales historiques. Elle vise à établir une différence de raison et non une différence substantielle, bien que cette différence de raison, nous le verrons, est bien l'indice d'hétérogénéités réelles dans les institutions sociales et les formes sociales de subjectivité. Cette remarque est importante pour identifier l'horizon de l'examen proposé ici, puisqu'il s'agirait alors d'instruire les modalités de combinaison de ces deux types théologico-politiques, étape préalable indispensable au repérage des conditions dans lesquelles cette double organisation théologico-politique trouve la possibilité d'être subjectivée, et notamment, de constituer un complexe de subjectivité psychique *stricto sensu*.

À cet égard, Spinoza ouvre des orientations tout à fait précieuses lorsqu'il interroge dans le *Traité théologico-politique* la signification du christianisme. Rappelons que quand Spinoza fait observer l'extraordinaire capacité du Christ à « communiquer avec Dieu d'âme à âme » (Spinoza 1997, 38), c'est-à-dire à percevoir le commandement de l'amour du prochain comme une vérité éternelle indépendante du langage propre à telle nation comme à telle « complexion » individuelle, cette observation est immédiatement liée au constat que la révélation du Christ (comme celle d'autres prophètes préfigurant son enseignement, ainsi Jérémie) s'inscrit dans une période de *crise*, voire de *dissolution de l'État* (Spinoza 1997, 143-4, 317-321)<sup>2</sup>. Comme l'écrit très justement Étienne Balibar : « Aucune sécurité publique, aucune solidarité ne subsistant plus, il lui a fallu extraire de la tradition biblique (liée à l'histoire nationale des Hébreux et de leur État) les enseignements moraux communs à toute l'espèce humaine, et les présenter comme une loi divine *universelle* qui s'adresse à *chacun en particulier*, de façon "privée". Si profondément vraie que soit l'idée qu'a eue le Christ, elle comporte par là un élément d'abstraction et de fiction : celui qui consiste à croire que la religion concerne des "hommes en tant qu'hommes", non seulement semblables mais abstraits de tout lien politique et vivant comme "à l'état de nature" ». D'où la possibilité pour les disciples, dans un contexte de crise politique encore plus grande comme celle que connaîtra l'Empire romain, de codifier cette représentation d'une Loi indépendante de l'existence d'une société civile, supérieure à sa propre loi

(Spinoza 1997, 225, 332), et pouvant même se retourner contre elle tout en se constituant elle-même son propre appareil de cérémonies, de dogmes et de ministres en butte à ses propres divisions internes. Par là, Spinoza ouvre aussi bien une généalogie de la morale comme processus d'« intériorisation de l'homme » dans une perspective nietzschéenne, qu'une analyse structurale considérant la scène psychique elle-même comme un résultat de transformations des systèmes symboliques collectifs, dans le sens d'une désocialisation et d'une déritualisation de certaines configurations signifiantes et imaginaires qui, dès lors qu'elles cessent d'être structurantes à l'échelle collective, ne peuvent plus dès lors être prises en charge que psychiquement, au niveau d'un individu de ce fait même vulnérabilisé<sup>3</sup>. Or qu'est-ce qui est « intériorisé » selon Spinoza, sinon l'organisation « théocratique » de l'État hébreu ? Mais cette formulation est peut-être encore trop simple, car il n'est pas dit que ce paradigme théocratique hébreu soit univoque. Les analyses de Spinoza lui-même, j'y reviendrai, distinguent deux personnages collectifs très différents à l'intérieur même de l'organisation de l'État Hébreu, leur différence y introduisant d'ailleurs des tensions et des contradictions, à savoir : le prêtre et le prophète, l'instance sacerdotale qui manipule l'interprétation et le personnage marqué par une vive imagination (un « délire d'imagination » dit Spinoza dès les premières pages du *Traité théologico-politique*). Voyons-y l'indice de ce que l'on a affaire à un type essentiellement mixte, combinant ce que l'on pourrait appeler deux *tendances théologico-politiques*, et gageons qu'une analyse sémiotique permettra de les démêler, de distinguer donc leurs complexes sémiotiques respectifs, et sur cette base, de repérer pour chacune des signes de justice et des positions subjectives correspondantes distinctes (avec, encore une fois, tous les mélanges historiques de fait).

## **2. La théocratie des prêtres et la fonction sémiotique d'interprétation**

Suivant le fil conducteur de la distinction clinique entre délire d'interprétation et délire passionnel de revendication de justice, on peut repartir de la question de l'interprétation elle-même – motif, pratique complexe éminemment théologico-poli-

tique, si l'on en croit toute une tradition d'analyse qui, de Spinoza à Nietzsche en passant par Rousseau<sup>4</sup>, identifie au cœur des organisations de pouvoir théocratiques, non pas tant la figure du roi divin, ou encore celle du despote asiatique, mais la *caste des prêtres* qui le fait parler (donc qui, sous un autre aspect, lui impose le silence), le corps sacerdotal qui traduit la parole de Dieu ou du Grand Roi, qui exprime sa voix toujours trop silencieuse en elle-même, qui interprète son texte sacré trop chiffré ou sa loi trop transcendante pour être connaissables par eux-mêmes<sup>5</sup>. Pratique textuelle et intellectuelle, l'interprétation est aussi une fonction de pouvoir.

Or on peut décrire une telle fonction d'un point de vue strictement sémiotique, sans lui donner cependant aucune universalité dans l'histoire de la culture, et sans oblitérer le fait qu'elle peut prendre une importance très variable selon les sociétés. Les paradoxes d'une telle description ont du reste été souvent relevés, en l'espèce d'une ambivalence constitutive. Empruntons-en à Michel Foucault une formulation qui, en reprenant la terminologie de la linguistique saussurienne, reconduit celle-ci à ce qu'il en perçoit être la source dans les pratiques de l'exégèse biblique<sup>6</sup>. À quoi il faut ajouter tout de suite que ce qu'il décrit ici vaudrait tout autant pour d'autres traditions sacerdotales archaïques, et que la tradition judaïque introduit peut-être au contraire quelque chose de nouveau par rapport à ce dispositif (on y reviendra). Reste que l'interprétation paraît bien prise entre deux mouvements. Elle est d'abord la fonction qui consiste à tailler dans un signifié des séquences (représentations, significations, contenus mentaux) que l'on peut faire correspondre à un ensemble fini de signifiants supposés donnés. C'est le premier aspect de l'interprétation, le plus évident, qui postule un excédent de signifié sur le signifiant, telle une réserve de pensée non formulée en excès sur le langage qui permet de l'exprimer. Mais ce faisant, et en retour, cette allocation de signifié redonne à nouveau des signifiants à interpréter, au sens où interpréter, c'est bien se rapporter à quelque chose comme un « non-parlé [dormant] dans la parole », donc supposer « que, par une surabondance propre au signifiant, on peut en l'interrogeant faire parler un contenu qui n'était pas explicitement signifié ». D'où, écrit

Foucault, « cette double pléthore [qui], en ouvrant la possibilité du commentaire, nous voue à une tâche infinie que rien ne peut limiter » : « il y a toujours du signifié qui demeure et auquel il faut encore donner la parole ; quant au signifiant, il est toujours offert en une richesse qui nous interroge malgré nous sur ce qu'elle "veut dire" » (Foucault 1963, XII). C'est dans la pulsation entre ces deux pôles, ou dans le cycle qui les rend réciproque, que vient se loger le commentaire exégétique, dans sa tâche infinie d'énoncer enfin ce qui a été retenu silencieux dans un dit premier, « de redire ce qui n'a jamais été prononcé » ou de faire parler enfin une parole originaire comme silencieuse à elle-même, un Verbe toujours secret et comme au-delà ou en retrait par rapport à lui-même – véritable point de fuite qui se confond avec son effet de transcendance<sup>7</sup>. Ce point de fuite, on peut en faire le lieu de la loi, mais c'est alors une loi qu'on ne connaît que par ses effets, comme des sanctions d'un interdit qui ne fut jamais prononcé. On peut le qualifier par une oralité sacrée, mais c'est alors une voix des hauteurs qui se confond avec un pur silence, et l'on sait combien un silence peut être signifiant, sans que l'on n'ait jamais fini de demander ce qu'il signifie. On peut encore en faire l'instance d'un don mais que l'on ne reçoit jamais qu'en une seconde fois, comme pardon, pour une dette première qui n'a jamais eu lieu ou que l'on avait « oubliée ». On définira alors la fonction sacerdotale, ou *fonction de prêtrise*, par cette opération de rendre l'interprétation infinie : opération consistant à (ne pas en finir de) creuser cet écart de la parole à elle-même dans le mouvement même où l'on prétend le résorber, à reproduire un signifiant majeur – à la fois réserve inépuisable de sens et de pensée et point de fuite en retrait et inconnaissable (comme effet de l'interprétation elle-même) – dans le mouvement même où l'on prétend rétablir la péréquation des signifiants avec des signifiés connaissables. La fonction d'interprétation est bien en ce sens, comme le soutenait Nietzsche sur d'autres bases, non seulement une fonction de pouvoir, mais une fonction de *reproduction* des conditions de son propre fonctionnement comme pratique de pouvoir.

Précisons très brièvement l'une de ces conditions, qui a trait à une corrélation souvent remarquée entre l'émergence des plus anciennes monarchies théocratiques centrées sur la



figure du roi divin ou du dieu-despote, et du fait général de l'écriture (lui-même lié à un développement de corps proto-bureaucratiques en fonction des exigences d'État : cadastre et recensement nécessaires à la collecte du tribut, parfois à la levée d'armée, ou encore, conformément au paradigme des « États hydrauliques » de Karl Wittfogel, à la levée de main d'œuvres pour les grandes travaux). Les historiens des techniques rappellent souvent ce principe fondamental de leur épistémologie : une technique est inséparable d'une organisation sociale qui en détermine l'invention et les transformations, les limites et les extensions d'usage, les diffusions et les adaptations. La fonction de prêtrise ou d'interprétation impose elle aussi un double élargissement d'une approche simplement technique des pratiques d'écriture pour rendre compte de deux choses : d'une part, des rapports variables dans lesquels l'écriture entre avec l'oralité, dont les valeurs symboliques et les significations sociologiques sont elles-mêmes variables ; d'autre part, du fait que l'écriture, au sens étroit, ne peut être complètement séparée d'un concept plus extensif du graphisme tel, par exemple, que les sociétés lignagères ou sans État, que l'on dit si souvent sans écriture, dispose en réalité de graphismes forts complexes tant du point de vue technique que du point de vue des dispositifs symboliques qui les mobilisent – quand bien même c'est une écriture à même la terre, sur des objets utilitaires ou rituels (motifs décoratifs etc.), ou sur la peau (tatouages, incisions dans les rites de passage). Pour bien marquer ces deux points, je prendrai comme contre-exemple un dispositif sémiotique où l'écriture *ne peut justement pas* venir remplir la fonction sacerdotale d'interprétation, et où corrélativement l'oralité, comme signe de pouvoir, ne peut venir occuper la place du grand signifiant (voix des hauteurs, à la fois vide et surabondante, éminemment silencieuse et d'autant plus infiniment interprétable). Lorsque l'ethnologue Pierre Clastres analyse les sociétés tupi-guarani d'Amazonie, sociétés lignagères marquées par une dissociation stricte entre fonction mystique ou sacré (chamane) et fonction politique, il souligne que les institutions de la chefferie qui règlent cette dernière fonction soumettent le chef à des conditions à la fois symboliques et économiques qui le privent de fait de toute autorité coercitive sur le groupe, et qui

l'empêchent d'en acquérir aucune, limitant ses attributions au règlement des contentieux et au maintien du consensus social par le rappel de la loi du groupe et la célébration des ancêtres. Une ferme prescription lui impose en particulier un véritable « devoir de parole », parole hautement codifiée dont il doit faire un usage abondant en contre-prestation du prestige qu'on lui reconnaît, parole qui est donc pleinement soumise aux prescriptions de l'échange qui règlent toutes les autres activités, économiques, rituelles et matrimoniales du clan. Mais justement, une telle parole n'est nullement à interpréter, pas plus qu'elle ne se donne elle-même comme l'interprétation d'une loi éminente. C'est une parole prodigue, qui se doit d'être habile, généreuse, forte, convaincante, que le chef profère « à l'aube ou au crépuscule », « allongé dans son hamac ou assis près de son feu »... mais que personne n'écoute ! « Nul recueillement, en effet, lorsque parle le chef, pas de silence, chacun tranquillement continue, comme si de rien n'était, à vaquer à ses occupations » (Clastres 1976, 135). C'est dire que l'écriture, quant à elle, n'est aucunement destinée à interpréter ces paroles : elle intervient principalement pour initier les jeunes membres du clan, et elle passe alors par un tout autre personnage social, un homme initié, souvent le chamane lui-même (ainsi chez les Indiens Mandan, guerriers des Plaines). De sorte qu'elle inscrit *directement* la loi du groupe sur le corps, sans passer par la *voix* du chef, et sans mobiliser une surface d'inscription séparée du corps social – pierres ou livres qui seraient réservés à un appareil d'écriture autonome. C'est un graphisme en pleine chair qui reste indépendant de toute fonction sacerdotale, et en conjure la cristallisation. Comme l'écrit Clastres dans des pages très nietzschéennes, l'écriture n'exprime pas, n'interprète pas une loi éminente ; elle crée une mémoire de la loi tout à la rendant visible aux yeux de tous, elle inscrit la loi du groupe sur le corps pour intégrer l'individu dans le groupe ou pour raviver la mémoire de la loi momentanément « oubliée ». Pour le dire *a contrario*, la fonction de prêtrise ou d'interprétation ne trouve à se développer pour elle-même que sous cette condition où la parole de pouvoir, l'oralité comme signe de pouvoir, se creuse d'un écart entre une pure voix signifiante (dont on ne sait ce qu'elle signifie) et ce qu'on lui fait signifier – cet écart devenant le lieu

même, simultanément, du pouvoir et de l'écriture. Dès lors, auront le pouvoir ceux qui contrôleront l'écriture, c'est-à-dire la pulsation du signifiant et du signifié, le cycle de reproduction de l'un sans cesse élargi par l'interprétation interminable de l'autre.

### **3. Les deux positions subjectives du système interprétatif de la prêtrise**

La fonction générale de prêtrise ainsi définie peut s'incarner et être prise en charge par une caste sacerdotale comme pièce institutionnelle d'une bureaucratie théocratique, ou être immédiatement intégrée à l'organisation symbolique d'un code rituel ou d'un mythe. Plus généralement, ce ne sont pas ces institutions qui définissent la fonction de prêtrise mais la double opération que cette fonction remplit dans le système sémiotique en question. On pourra de la sorte identifier cette fonction de prêtrise dans des contextes très divers pour autant qu'on peut y repérer une telle organisation sémiotique – par exemple dans une école de psychanalyse, en rapport avec le grand signifiant « Freud », ou dans l'avant-garde d'un parti communiste, en rapport avec « Marx » comme signifiant caché ou loi transcendante<sup>8</sup>. Le point important à tous ces égards, tient à ce que la fonction d'interprétation, par son fonctionnement sémiotique même tel qu'on vient de le décrire, distribue deux positions subjectives que l'on peut qualifier de *paranoïaque* et *névrotique*, deux positions à la fois distinctes et étrangement complémentaires, cette complémentarité même empêchant de comprendre ces deux notions issues de la clinique psychiatrique et analytique comme deux catégories extérieures l'une à l'autre ou juxtaposables dans un tableau nosographique. D'un côté, si l'interprétation suscite une impression de surabondance d'un signifiant caché, cette impression que « ça » signifie, que ça n'arrête pas de signifier sans savoir exactement « ce qui est » signifié (un contenu de représentation assignable et, partant, connaissable)<sup>9</sup>, on se retrouve assez sensiblement dans la situation décrite précédemment des délires paranoïaques d'interprétation, et dont la phénoménologie psychiatrique a restitué la *Stimmung* très spéciale comme continuum atmosphérique d'angoisse et de terreur : à partir

d'un centre insidieux et caché, signifiant vide ou flottant, se déploie un réseau infini de signifiante à la fois homogène (dans la mesure où, à la limite, tout et n'importe quoi peut y être pris, le moindre incident peut y devenir un signe hautement signifiant, renvoyant à d'autres signes eux-mêmes signifiants, etc.) et discontinu (pour autant que ce réseau s'organise en cercles concentriques formant comme des régions d'interprétation plus ou moins éloignées du centre caché). Par exemple lorsque Foucault étudie la rationalité des pratiques punitives d'Ancien Régime et retrouve dans ce contexte le thème christologique des « deux corps du roi », dont Kantorowitz avait montré l'importance dans les représentations théologico-politiques et les institutions juridiques médiévales, il repère clairement la manière dont le roi occupe la place d'un grand signifiant central dont l'expansion dans un réseau infini de signifiante se confond avec son corps même, indissociablement corps physique et corps mystique du royaume :

« Il faut concevoir le supplice, tel qu'il a été ritualisé encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme un opérateur politique. Il s'inscrit logiquement dans un système punitif, où le souverain, de manière directe ou indirecte, demande, décide, et fait exécuter les châtiments, dans la mesure où c'est lui qui, à travers la loi, a été atteint par le crime. Dans toute infraction, il y a un *crimen majestis*, et dans le moindre des criminels, un petit régicide en puissance. Et le régicide à son tour, n'est ni plus ni moins que le criminel total et absolu, puisqu'au lieu d'attaquer, comme n'importe quel délinquant, une décision ou une volonté particulière du pouvoir souverain, il en attaque le principe dans la personne physique du prince ». (Foucault 1975, 65)

Si l'on peut voir fonctionner ici une position subjective paranoïaque, ce n'est bien sûr pas au sens d'un trouble psychique, mais au sens d'une organisation sémiotique objective inscrite dans des institutions juridico-politiques et l'économie punitive où, le régicide étant le plus grand crime, la moindre infraction porte déjà en elle-même une atteinte directe au corps du roi, l'ébauche même infime d'un crime de lèse-majesté – ce qui revient à dire qu'à travers le corps du roi, la déviance la plus insignifiante, vol de bois ou vol de bicyclette, ne l'est

jamais tout à fait, c'est-à-dire est *toujours signifiante*, signe d'un « petit régicide en puissance », élément d'une persécution personnelle diffuse, illocalisable à force d'omniprésence, à laquelle doit répondre l'expiation du supplicié.

Mais de l'autre côté, du côté du second aspect de la fonction d'interprétation qui fait correspondre à un signifiant supposé donné des signifiés jugés conformes, cette opération ne peut être effectuée sans organiser des règles de circulation dans les chaînes de signes, régler les déplacements, les sauts d'une chaîne signifiante à une autre – ce qu'on appelle en somme, du point de vue d'une sémiotique d'inspiration linguistique, les procédés réglés de métaphorisation. Pièce nécessaire à toute sémiotique sociale mobilisant une fonction d'interprétation, ce jeu métaphorique peut être pris en charge par des rituels qui en prescrivent ou en prohibent le déroulement, ou encore par une caste sacerdotale comme composante institutionnelle d'une bureaucratie impériale. L'helléniste Jean-Pierre Vernant a bien montré par exemple comment, dans l'espace cosmogonique babylonien, se dessinait un « monde à étages », organisés en cercles concentriques ou spiraliqes, « et où l'on ne peut passer, sauf conditions spéciales, d'un niveau à un autre » (Vernant 1974, 174-5). Considérons encore un autre exemple : soit la manière dont un Indien Crow (chasseur nomade) et un Indien Hopi (sédentaire appartenant à l'ensemble culturel Pueblo lié aux vieilles traditions théologiques et impériales mexicaines) réagissent à une infidélité conjugale. Trompé par sa femme, le chasseur Crow se fait justice en lui tailladant le visage, ni plus ni moins, l'affaire étant ainsi, si l'on ose dire, tranchée. « Un Hopi victime de la même infortune », explique l'ethnologue Robert Löwie, « sans se départir de son calme, [...] fait retraite et prie, pour obtenir que la sécheresse et la famine s'abattent sur le village ». Rappelant que l'« on a souvent parlé de “théocratie” à propos des Pueblo, car nulle part ailleurs dans le monde, on ne peut voir une organisation sociale et une pensée religieuse, l'une et l'autre incroyablement complexes, plus inextricablement mêlées »<sup>10</sup>, Lévi-Strauss commente ainsi la réaction du Hopi cocufié : « C'est qu'en effet, pour un Hopi, tout est lié : un désordre social, un incident domestique, mettent en cause le système de l'univers, dont les niveaux de signifiante

sont unis par de multiples correspondances », de sorte qu'un bouleversement sur un plan, source de désordre ou d'injustice, n'est moralement tolérable, socialement acceptable, affectivement et intellectuellement supportable, que comme projection ou déplacement de bouleversements affectant les autres niveaux (Lévi-Strauss 1982, 9-10, 11). Cela définit alors, si l'on suit les brèves suggestions de Deleuze et Guattari sur cette question, une nouvelle position subjective à l'intérieur de ce système de signifiante, et à laquelle convient excellemment le mécanisme du *déplacement* dont Freud a montré l'importance dans les névroses hystériques et plus généralement dans la formation des symptômes névrotiques de compromis. Dans notre perspective toutefois, on entendra par névrose, non simplement un trouble psychique, mais bien un mode de subjectivation des individus sociaux, correspondant à ce système sémiotique en vertu duquel ces individus sont déterminés à ne pouvoir se vivre corps et âme comme sujets de justice que sous cette modalité du déplacement métaphorique. Au lieu de regrouper la paranoïa dans une catégorie générique des psychoses distincte des névroses, position paranoïaque et position névrotique définiraient plutôt deux positions subjectives corrélatives déterminées par cette organisation sémiotique<sup>11</sup>. Selon les contextes matériels envisagés, ces deux positions peuvent d'ailleurs, tantôt coïncider dans un même groupe ou un même individu, tantôt se distribuer dans des formations distinctes que trouverons ainsi à s'articuler sous ce rapport sémiotique sous contrôle de la fonction de prêtrise ou d'interprétation.

#### **4. Le bouc et le prophète: transformation des paroles de pouvoir**

Nous n'en avons pas encore fini. Un troisième signe de justice peut être déterminé dans ce système, signe distinct tant de la signifiante persécutoire paranoïaque que du déplacement métaphorique névrotique ou hystérique. On pourrait même dire que ce troisième signe est signe de justice par excellence, car il ne porte plus sur un désordre ou une injustice locale dans ce système, mais sur la possibilité même d'un ordre ou d'une justice *de ce système* lui-même. Appelons-le signe bouc-émisnaire

(*kozel otpouchtenia*). Il appartient en effet au bouc émissaire d'être chargé de tout le désordre du système, de prendre sur lui le mal ou le désordre du monde et, à son corps défendant, de le réparer par sa propre expiation. Suivant à nouveau les suggestions de Deleuze et Guattari en ce sens, on peut en définir la signification à l'intérieur du dispositif général centré sur la fonction de prêtrise ou d'interprétation. Le signe bouc émissaire est à la fois ce qui excède les cercles de signifiante, ce qui n'aura pas été ou ce qui n'aura pu être interprété sur une période de temps donnée, ce qui n'aura pas pu être déplacé ou métaphorisé. Ce qui doit surtout prendre ici la plus grande importance, c'est que, excès ininterprétable, un tel signe collectif ne peut justement pas être marqué comme une position susceptible d'être subjectivement investie : marqué négativement, ce signe du bouc ne peut figurer que comme un simple point de fuite du système d'interprétation de la prêtrise théocratique, non comme une place positive dans le système. Signe barré ou forclos, qui n'apparaît dans ce système que comme ce qui ne peut y figurer, donc sous la modalité de l'exclusion.

Pour comprendre plus avant ce point, il faut examiner les conditions dans lesquelles les institutions du bouc et les symboliques expiatriques qui leur sont associées peuvent voir le jour. Parmi les sociétés lignagères sans État, c'est sans doute dans les sociétés à royauté sacrée que l'on rencontre les cas les plus frappants de rituel d'expiation de cet ordre. Il faut d'abord rappeler que, si variables ces sociétés soient-elles, l'un de leurs traits structurants les plus remarquables est la place centrale d'un roi sacré auquel est reconnu un pouvoir mystique considérable et redoutable sur la nature, et qui cependant ne s'identifie nullement avec un chef d'État. Il peut avoir une autorité de commandement, mais pas nécessairement ; il peut être astreint aux activités économiques comme tout un chacun ; il a rarement d'attributions dans les entreprises guerrières ; sa fonction ne remet pas en cause les règles de l'organisation lignagère qui déterminent les institutions locales de la chefferie contenant le pouvoir politique effectif. Comment comprendre l'apparition ici du rituel du bouc expiatoire ? Des africanistes ont tenté de mettre en évidence un continuum structural entre celui-ci et ces rituels qui avaient déjà retenu si vivement l'attention de Frazer

dans ses études sur les royautés sacrées : les rituels de régicide<sup>12</sup>. Il peut s'agir d'un meurtre réel du roi qui ne doit en aucun cas décéder d'une mort naturelle (ainsi chez les Shillouk, le roi sacré, *reth*, considéré comme l'incarnation de l'esprit Nyikang ancêtre fondateur de la dynastie, et comme garant de la fécondité, est étranglé dès que sa puissance sexuelle décline, cet affaiblissement menaçant toute fertilité). Il peut s'agir également d'un meurtre symbolique réitéré périodiquement, par exemple au moyen d'un bouc offrant une figure substitutive du roi sacré, figure d'ailleurs souvent double (comme dans le Lévitique !), la première sacrifiée, la seconde exilée. Ainsi chez les Rukuba du Nigeria, où le roi est sacrifié par procuration lors du grand rituel périodique kugo (tous les quatorze ans théoriquement). Avant l'ouverture des cérémonies, on capture un vieil homme qui fournit une figure symétrique et inverse du nouveau-né immolé dans le rite d'intronisation du roi ; et voici ce qui lui arrive :

« La victime est rendue repoussante et terrifiante. En grand secret, les officiants tuent un bélier, dont la viande est mangée par le vieillard. Celui-ci devient alors "si impur qu'il ne pourra plus vivre dans le village ni avoir de contact avec ses concitoyens". Le rite sert, selon les Rukuba, à "réparer le monde" ou à le "remettre en place". [...] Il se fonde sur un double déplacement : le bélier, dont les Rukuba ne consomment jamais la viande, "représente" le chef ; le vieillard qui enfreint cet interdit alimentaire "reproduit ce que le chef a fait lors de son intronisation. Il a mangé lui aussi le chef, sous la forme du bélier, et il va en subir les conséquences". Il est condamné à vivre en exil, dans une hutte située à l'extérieur de l'espace social du village, mendiant sa nourriture à distance. Il est censé mourir subitement, dans le cours de la septième année. Le vieillard devient donc une victime émissaire, en lieu et place du chef lui-même, qui se trouve, au contraire, conforté dans sa position » (Heusch 1987, 47)<sup>13</sup>.

La signification de ce rite sacrificiel – qui corrobore selon Heusch les hypothèses de base de l'anthropologie clastrienne – apparaît clairement si on la replace dans l'ensemble de la symbolique de la royauté sacrée, dont toute l'organisation concourt à faire du roi un être foncièrement dangereux, transgressif, maître d'une puissance sur la nature (non sur la culture ou



l'organisation sociale elle-même) qui le rend simultanément nécessaire et malfaisant. Que des mythes le fassent descendre d'un chasseur étranger doté d'une magie particulièrement puissante, que les rites de son intronisation l'obligent à contrevenir aux prohibitions sexuelles ou alimentaires, qu'il soit associé aux esprits de la nature, la place du roi sacré est à tous égards *un point de contrordre au cœur de l'ordre social*, un lieu qui transcende les principes éthiques fondamentaux de la société lignagère, non parce qu'il les fonde, mais parce qu'il les nie<sup>14</sup>. En somme, le lieu du pouvoir sacré est le lieu de la transgression par excellence ; et le bouc expiatoire marque le point où la puissance du sacré tend à définir une nouvelle place de pouvoir exorbitante pour l'organisation lignagère, et où simultanément la société empêche cette place d'être occupée durablement et de prendre une signification proprement *politique* : « La royauté sacrée est une structure symbolique en rupture avec l'ordre domestique, familial ou lignager. Elle désigne un être hors du commun, hors lieu, potentiellement dangereux, dont le groupe s'accapare la puissance sur la nature, tout en le vouant à une mort quasi sacrificielle » (Heusch 1987, 51). On peut alors conjecturer ici une corrélation entre 1° la mise en place d'un corps sacerdotal (articulé sur la fonction d'interprétation décrite précédemment), 2° la transformation de la place du roi sacré qui devient celle d'une souveraineté effectivement théologico-politique (supplantant ou se subordonnant la chefferie lignagère, et devenant fondement ou principe de l'organisation sociale et non plus puissance exogène, extérieure et contradictoire avec cette organisation), 3° et une dissociation des deux figures du roi sacré et du bouc, une rupture de cette affinité qui les liait si intimement, dissociation nécessaire pour que le mal ou le désordre cesse d'avoir sa source dans le surpouvoir du roi sacré marqué du sceau de l'*extériorité* par rapport à la société (sa transcendance signifie transgression, instauration d'un contrordre à la fois nécessaire et éminemment dangereux), et devienne le fruit du corps social lui-même qu'il appartient justement au souverain d'extraire et d'expulser.

Mais ce qui ne change pas au sein d'une telle transformation, c'est le marquage *négatif* du bouc ; c'est l'impossibilité pour ce dernier signe de justice d'être assumé par une forme de

subjectivité sociale spécifique – puisque ce signe ne peut être porté que dans le mouvement qui exclu son porteur du groupe social. Pour que le signe de bouc émissaire devienne une nouvelle position subjective, il faudrait donc une *inversion de valeur* telle qu'il puisse gagner une pleine positivité. Et c'est précisément ce qui se produit dans la théocratie judaïque, en même temps qu'y prend place une figure tout à fait hétérogène aux figures sacerdotales du prêtre ou du devin. C'est qu'en effet, la double figure du bouc expiatoire – d'abord le bouc sacrifié, puis le bouc envoyé à Azazel dans le désert, « portant sur lui toutes les fautes vers un pays séparé »<sup>15</sup> –, n'est pas seulement présente dans le *Lévithique* XVI, 20-22, sous les mains d'Aaron « grand-prêtre parmi les prêtres » ; on ne peut pas dire davantage qu'elle ne reparait que symboliquement avec le Christ, puisque c'est bien sûr d'abord le peuple juif lui-même, en exil, conduit par Moïse, et encore tous les prophètes du Livre qui, un moment ou un autre, portent le signe du bouc. Jonas, chargé par Dieu d'aller à Ninive pour appeler ses habitants qui ont trahi Dieu à s'amender, trahit à son tour Dieu et, prenant la direction opposée vers Tarsis, fuit « loin de la face d'Adonai ». Mais fuyant la face de Dieu, il fait précisément ce que Dieu voulait, et devance même ce que Dieu voulait, reconstituant l'alliance dans sa fuite même, en étant deux fois le bouc, d'abord jeté à la mer par les matelots emportés par la tempête, puis prenant sur lui et brûlant du mal de Ninive (Deleuze et Guattari 1980, 155)<sup>16</sup>. (J'avais mentionné pour commencer la figure hautement quérulente d'Hamlet ; mais ce n'est peut-être pas un hasard si, après cette sorte de sacrifice aveugle à lui-même qu'est le meurtre du roi, il faille à Hamlet un exil pour comprendre sa mission justicière, ou pour transmuier sa malédiction de justicier en un destin). Voilà ce qui paraissait encore impossible dans le système de la prêtrise : cette inversion complète du signe du bouc comme signe de justice, qui fait de la condamnation une élection, de l'expiation une manière de répondre à l'appel de Dieu, de l'expulsion et de l'exil une fuite active en fonction de laquelle la voie transcendante – l'oralité sacrée comme signe de pouvoir et de justice – prend des valeurs symboliques tout à fait impensables dans l'interprétation

sacerdotale. Le prophète fait en effet valoir une voix transcendante qui n'est plus seulement un signifiant caché qui « veut dire » sans qu'on n'en ait jamais fini d'interpréter ce qu'il dit. C'est d'abord la voix d'un Dieu subjectif qui se nomme, se révèle, entend les plaignants et répond aux réclamations, qui donc interpelle en sujets ceux à qui elle s'adresse (cette fonction sémiotique d'interpellation étant complètement distincte de celle de l'interprétation). D'où encore cette différence par rapport à la théocratie sacerdotale : à ces nouvelles valeurs symboliques de l'oralité transcendante comme signe de justice et lieu de pouvoir, correspond, non plus le sujet névrosé qui saute d'une chaîne signifiante à une autre, mais le quérulent passionnel, traversé par cette « passion de justice » que Bergson attribuait au mysticisme agissant des prophètes. Et ce sujet ne cherche plus tant les signifiés d'un signifiant infiniment en retrait mais, ce qui est très différent, des signes de *garantie* de la révélation et de réitération de l'alliance (Spinoza 1997, 297)<sup>17</sup>.

Tirons de tout ceci, pour conclure, deux séries de remarques.

a) Il est vrai que la figure prophétique, comme point de fuite du système théocratique-sacerdotal, peut à son tour constituer le centre d'un nouveau système théocratique ressuscitant une caste de prêtres (et à travers elle, les conditions d'une nouvelle dominance de la fonction interprétative), ce sera inévitablement dans des conditions de tension et de contradiction – ce qu'a bien vu Spinoza, non seulement dans son analyse générale du phénomène prophétique dans les trois premiers chapitres du *Traité théologico-politique*, mais plus encore dans son examen, aux chapitres XVII et XVIII, de la rigoureuse division des pouvoirs dans l'organisation de l'État Hébreu dans cette période de transition entre la période nomade du peuple juif et l'instauration de la royauté, et de l'« erreur » de Moïse (avoir conféré aux Lévites un monopole héréditaire des fonctions sacerdotales) (Spinoza 1997, 296-9), erreur que toute l'histoire de l'État hébreu paiera de ses insolubles contradictions. Il faudrait développer ce point davantage qu'on ne peut le faire ici ; remarquons simplement que ce sont déjà ces contra-

dictions que tente d'inhiber (mais sans parvenir à les résoudre) la stricte division instaurée par Moïse dans les institutions de l'État hébreu, non seulement entre les attributions théologiques d'une part, et d'autre part « le droit d'administrer l'État suivant les lois déjà expliquées et les réponses [de Dieu] déjà communiquées » (Spinoza 1997, 285), mais en outre, au sein des premières, entre ces prérogatives distinctes : 1° pouvoir de consulter (demande) ; 2° pouvoir de répondre, c'est-à-dire d'entendre les « réponses de Dieu » (distinctes des « décrets » de Moïse) (Spinoza 1997, 286-7) ; 3° pouvoir d'interpréter les réponses.

b) Reste qu'à travers tout ceci, la figure du prophète semble nécessairement ambivalente dans une organisation théocratique-sacerdotale. Elle diffère radicalement de la fonction de prêtrise. Même lorsqu'elle se trouve conjuguée à elle au sein d'une même organisation, dans des formes de compromis, de dominance et d'équilibre instables, elle paraît venir d'ailleurs. Peut-être faudrait-il finalement trouver un cas plus exemplaire encore pour marquer cette hétéronomie du signe prophétique par rapport à l'organisation sémiotique centrée sur la fonction interprétative du pouvoir sacerdotal et le Souverain Roi. Allons plus loin encore, il faudrait trouver un cas d'organisation sociale témoignant de l'extériorité du prophète par rapport à la place symbolique de la loi transcendante (que cette place soit qualifiée comme celle de l'interprétation infinie – théocratie sacerdotale –, ou comme celle de la révélation réitérée – théocratie de Moïse), une sorte de prophète sans Dieu, un prophétisme sans messianisme. Or, cela existe ! Cela s'est vu, au XVI<sup>e</sup>, au XVIII<sup>e</sup> siècles, au seuil du XIX<sup>e</sup> siècle encore, quelque part entre la côte brésilienne et la barrière des Andes, dans ces sociétés lignagères sans État que les missionnaires jésuites disaient aussi, à tort mais non sans raison, sans religion parce qu'elles n'avaient pas de divinités, ni rites ni credo, ni temple ni objets de culte : les sociétés tupi-guarani. On croit savoir qu'entre ces sociétés circulaient des personnages pour le moins énigmatiques, les *karai*, grandement respectés, étrangers à l'ordre des lignages, tout à fait hétérogènes aux institutions de la chefferie et du chamanisme<sup>18</sup>, et associés, non à une mythologie fondatrice, mais à des prophéties ordonnées

autour de deux thèmes centraux : celui, apocalyptique, de la destruction future de la première terre (« terre imparfaite » disent les Guarani) ; celui de la Terre sans Mal, lieu terrestre (« à l'ouest ») mais indestructible, où la terre produit d'elle-même ses fruits, où les flèches atteignent d'elles-mêmes le gibier, et où l'on ne meurt pas. Voici le fait proprement stupéfiant, et qui est peut-être de nature à faire voir, dans le rapport entre le phénomène de la fuite ou de l'exil et le prophétisme (et en corrélation avec les modes de subjectivation ou le type de rapport subjectif-passionnel à la justice qui lui correspond, y compris les soubassements mélancoliques et maniaques que j'avais tenté de dégager dans mon intervention de Belgrade), un rapport plus profond que de simple contingence historique. Dans des conditions variables, en effet, ces prophètes se montraient capables de soulever des tribus entières et de les lancer par milliers dans des migrations inouïes, des migrations qui pouvaient durer des années et des décennies vers cette Terre sans Mal qui ne serait pas du tout le lieu d'une ultime révélation d'un dieu aux hommes, comme base d'une refondation finale d'une communauté, mais au contraire la dissolution de toute société pour des hommes devenus à eux-mêmes leurs propres dieux<sup>19</sup>. Notons qu'il y a là une inversion complète par rapport au système sacerdotal-signifiant décrit précédemment : le désordre, la souillure, l'injustice, n'est plus un état momentané ou un effet local de l'organisation sociale et symbolique auquel il faudrait remédier par un rituel d'expiation permettant de renforcer le pouvoir souverain, ou le corps spécial qui en occupe la place. Le désordre et l'injustice, c'est *la société elle-même en tout son être*, en la totalité de son organisation institutionnelle, politique, économique et symbolique comme ordre de la culture, dont l'expiation ne peut se réaliser que par la quête d'une nouvelle terre qui ne fait qu'un avec la destruction de la société elle-même, donc aussi avec la mise au ban délibérée de *chacun*, dans une aspiration extrême de « n'appartenir plus à une communauté, se mettre littéralement hors la loi et par là s'égalier déjà à un dieu » sur la Terre sans Mal (Clastres H. 1975, 120). Le signe de justice devient, pour le dire dans les termes de l'économie freudienne, celui d'un *désinvestissement*

exaspéré du corps social, de ses codes, de ses règles, bref, de la *loi* du groupe. Désinvestissement qui passe d'abord par la parole prophétique qui, au plus loin de toute interprétation de la loi, ou même d'une révélation d'une autre loi – loi d'une Nouvelle Alliance –, n'est portée que par son caractère purement négateur. (On en trouve la marque dans les deux thèmes qui sont au cœur de la parole des karai : un thème apocalyptique, annonçant la destruction prochaine de la société ; mais aussi un thème éthique, appelant chaque membre social à conquérir le « courage » d'abandonner les siens, de sortir des rapports de réciprocité). Désinvestissement qui passe ensuite dans le fait même de l'exil ou de la migration. Dans son analyse du prophétisme tupi-guarani, Hélène Clastres a remarquablement relevé cette dimension *activement destructrice* des migrations vers la Terre sans Mal, et même le projet autodestructeur qui l'anime et qui n'est aucunement refoulé par les Indiens eux-mêmes<sup>20</sup>.

« Car leurs longues pérégrinations à travers l'espace représentaient aussi le temps dévolu à l'accomplissement de la lente mutation des esprits et des corps qui pouvait seule les rendre dignes d'accéder au terme de leur quête. Et cette mutation passait par l'*abandon des normes sociales*. Là est l'épreuve et le sens du voyage : abandonner un village et un territoire c'est du même coup renoncer à l'essentiel des activités économiques, sociales et politiques qui s'y nouent. On a déjà souligné le bouleversement de l'économie qu'entraînait la vie nomade [...]. Et point n'est besoin d'informations pour déduire ce que pouvaient devenir règles de résidence, références à des groupes locaux ou généalogiques, dans cet espace hors territoire destiné seulement à être parcouru. Quant à la vie politique, on sait que pendant toute la durée d'une migration le groupe était entièrement dirigé par le prophète : lui seul décidait du chemin à suivre, des travaux et des gestes à accomplir. Nulle allusion, dans les récits des migrations, à un quelconque rôle des chefs, et sans doute ceux-ci n'avaient-ils plus, dès lors, voix au chapitre » (Clastres H. 1975, 82).

Abandon des activités économiques traditionnelles, du système de référence spatiotemporel qui lie entre eux les groupes et situe chaque individu, des règles d'attribution, de limitation et d'exercice des pouvoirs, des prestiges et des charges, et

même, vraisemblablement, des règles de parenté, des prescriptions et prohibitions codifiant les échanges matrimoniaux... La recherche de la Terre sans Mal est en elle-même un mouvement de destruction de la société comme telle. « C'est dire que *le mal* – travail, loi – *c'est la société*. L'absence de mal – la terre sans mal – c'est le contrordre » (Clastres H. 1975, 83). Mais c'est dire aussi que dans ces conditions, le personnage du prophète ne prend lui-même un pouvoir exorbitant, capable de supplanter les autorités traditionnelles de la chefferie (et pour cause, ces autorités sont étroitement tributaires de l'organisation lignagère et territoriale des clans, toute chose détruite par la migration vers la Terre sans mal), que dans des conditions où toute possibilité d'instauration d'un *nouvel* ordre social et politique paraît définitivement détruite. Il est clair, dans ces conditions, que l'on ne voit pas du tout en quoi le prophétisme pourrait être une pièce décisive d'un nouveau dispositif théologico-politique capable de concentrer en une seule et même organisation symbolique et institutionnelle une souveraineté sacrée et une souveraineté politique. – Sinon dans les conditions historiques où le prophétisme ne serait plus simplement, à l'instar du prophétisme sans messianisme des tupi-guarani, une négation complète de l'ordre social des lignages et des clans, mais au contraire la prise en charge de la création d'un nouvel ordre social et politique qui serait viable, qui devrait être viable comme *mise en attente* d'une Terre sans Mal, et qui inscrirait l'espace politique lui-même comme ce qui doit occuper cette attente.

## NOTES

<sup>1</sup> L'hypothèse est globalement celle de Deleuze et Guattari à partir de *L'anti-Edipe* (1972) : ce sont ces complexes sémiotiques qui articulent *immédiatement* le désir inconscient d'une société dans les institutions, les codes et les configurations symboliques et imaginaires de cette société, et dont résultent des positions subjectives et des formes de subjectivité variables. D'où la thèse corrélatrice d'un investissement *direct* (« immédiat ») du champ social par le désir (comme réalité transindividuelle et non pas individuelle ou personnelle), dont la constitution de la subjectivité résulte de manière variable. Ce qui conduit Deleuze et Guattari à mettre à distance critique les

catégories psychologiques de « substitution », de « projection » ou de « sublimation » d'un désir censément individuel dans un champ d'extériorité social-historique qu'il ne rejoindrait pour ainsi dire qu'après coup.

<sup>2</sup>. Ce point a été parfaitement mis en lumière par Balibar (1996, 52-54), à qui nous empruntons les expressions qui suivent.

<sup>3</sup> On le voit très bien dans le cas des troubles névrotiques articulés dans les signifiants généalogiques de la filiation (cf. Lévi-Strauss, 1958, 210, 227 sq.) – et comme contre-exemple, dans les analyses proposées par Victor Turner des cures ndembu. C'était déjà chez Freud la thèse selon laquelle le mythe individuel du névrosé constitue une sorte de prise de relais, sur le plan psychique, des formations symboliques collectives dont il est exclu ou qui sont détruites, donc dans des conditions de vulnérabilité indissociablement sociologique et psychique où, abandonné à lui-même, il se crée, substitutivement, en lieu et place des constructions symboliques collectives, sa propre religion, sa propre mythologie, son propre système fantasmatique (voir Freud 1998, 240).

<sup>4</sup> « Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires... » (Rousseau 2001, 179). Spinoza insistait déjà sur la simplicité des quelques préceptes indubitables que l'on peut extraire de l'Écriture, toutes les autres informations qui s'y trouvent devant en revanche être soumises à une méthode d'interprétation rigoureuse qui diffère en tout point de l'interprétation des « Docteurs » ou des prêtres. Chez Spinoza comme chez Rousseau, il s'agit de conjurer les organisations de pouvoir qui ne peuvent manquer de se mettre en place dès lors que se développe cette complémentarité de la signifiante et de l'interprétation au détriment de la transparence toute démocratique d'un signifié immédiatement lisible et intelligible à tous.

<sup>5</sup> « Le *prêtre* abuse du nom de Dieu : il appelle "royaume de Dieu" un état de choses où c'est le prêtre qui détermine la valeur des choses ; il appelle "volonté de Dieu" les moyens grâce auxquels un tel état est atteint ou conservé [...]. Voyez-les à l'œuvre : dans les mains des prêtres juifs, la *grande* époque de l'histoire d'Israël est devenue une époque de déclin, l'exil, le long malheur, s'est métamorphosé en un *châtiment* éternel de la grande époque — époque où le prêtre n'était encore rien. [...] Ils ont réduit la psychologie de tout grand événement à la formule pour idiots "obéissance *ou* désobéissance à Dieu". — Mais cela ne s'arrête pas là : la "volonté de Dieu" (c'est-à-dire les conditions de conservation du pouvoir du prêtre) doit être *connue*, — dans ce but, il faut une "révélation". Traduction : on a besoin d'une énorme falsification littéraire, on découvre une "Écriture sainte" » (Nietzsche 1996, § 26, 73-7).

<sup>6</sup> Pratiques dont la structure interprétative serait passée sans grands bouleversements dans la pratique toute auréolée de positivité scientifique du commentaire en analyse littéraire, historique et philosophique. Il est significatif à cet égard que Foucault, s'appuyant implicitement sur l'analyse menée par Lévi-Strauss de la fonction symbolique dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950), identifie comme deux aspects corrélatifs de l'exégèse biblique ce que Lévi-Strauss comprenait comme les deux modes de pensée complémentaires de la fonction symbolique : pensée magique et pensée



scientifique. On retrouve ce geste (porté par une ironie explicite cette fois-ci) dans l'*Anti-Oedipe* (Deleuze et Guattari 1980, 141-5).

<sup>7</sup> D'un tel signifiant majeur, formellement éminent mais vide, en retrait par rapport à toutes les chaînes signifiantes, qui lui-même ne signifie rien mais qui rend signifiant tous les signes du système, Deleuze et Guattari peuvent dire à juste titre qu'« il y a peu à dire, il est pur abstraction non moins que principe pur, c'est-à-dire rien » (Deleuze et Guattari 1980, 144), c'est un « rien » absolument nécessaire au système, *comme place vide*. – Ce que Lévi-Strauss appelait un signifiant vide ou « flottant », sur le modèle du « phonème zéro » dans la phonologie de Jakobson, c'est-à-dire un signifiant qui par lui-même ne signifie rien ou qui, n'étant pas marqué par des rapports différentiels déterminables, ne « veut » rien dire, mais qui détermine tous les autres signes avec lesquels il est en rapport à prendre une valeur signifiante, à « vouloir dire » – avant même qu'on sache ce qui est signifié.

<sup>8</sup> À tous ces égards, la fonction de prêtrise ou d'interprétation est actualisable dans des instances très diverses selon les contextes matériels où ce système sémiotique devient dominant – cf. l'appareil médiatique en période électorale, grand interprète de la *vox populi*.

<sup>9</sup> Sur ce point, et sur la neutralisation du signe (qu'implique sa constitution en chaîne signifiante) par rapport à tout signifiable et à tout désignable : « Votre femme vous a regardé d'un air étrange, et ce matin la concierge vous a tendu une lettre d'impôt en croisant les doigts, puis vous avez marché sur une crotte de chien, vous avez vu sur le trottoir deux petits morceaux de bois qui se joignaient comme les aiguilles d'une montre, on a chuchoté derrière vous quand vous arriviez au bureau. Peu importe ce que ça veut dire, c'est toujours du signifiant » (Deleuze et Guattari 1980, 141-2), pour autant que tout signe renvoie, non à un état de choses désignable, ni à une représentation signifiable, mais à d'autres signes dans un enchaînement circulaire où chaque signe ne cesse de repasser dans les autres, de sorte que « ça » n'arrête pas de signifier sans que l'on sache « ce qui » est signifié.

<sup>10</sup> Chaque village hopi constitue une unité politique autonome, dirigée par un chef-prêtre héréditaire assisté d'un commandant militaire et d'un héraut, et par le Conseil des chefs de clans ; cet ensemble de dignitaires respectés forme une hiérarchie religieuse dont l'autorité est garantie par des sanctions surnaturelles plutôt que par des pouvoirs de police.

<sup>11</sup> « Sauter d'un cercle à l'autre, toujours déplacer la scène, la jouer ailleurs, c'est l'opération hystérique du tricheur comme sujet, qui répond à l'opération paranoïaque du despote installé dans son centre de signifiante » (Deleuze et Guattari 1980, 143).

<sup>12</sup> Voir par exemple les travaux d'Alfred Adler et de Luc de Heusch, qui s'opposent l'un et l'autre à l'explication fonctionnaliste issue de la tradition frazérienne faisant du régicide rituel, à l'instar d'Evans-Pritchard, l'expression des conflits internes produits par l'organisation segmentaire : « Le roi serait le symbole de l'unité d'une nation divisée en segments dispersés ; sa mise à mort ne serait que le résultat d'une compétition entre des factions rivales » (Heusch 1987, 45). Heusch souligne que cette interprétation fonctionnaliste qui réduit le politique à une compétition pour le pouvoir, ne rend pas compte du contenu rituel et symbolique de la royauté sacrée.

<sup>13</sup> Heusch cite lui-même (Muller 1980, 156-161, 172-5).

<sup>14</sup> Par exemple dans l'ensemble bantoue, « le roi Kuba [Nyim] perd toute attache clanique au moment de son intronisation. Il a des relations sexuelles avec une sœur et épouse une petite-nièce appartenant à son clan. Il est assimilé à un sorcier redoutable, il est désormais à la fois considéré comme une ordure et un esprit de la nature (*ngesh*). Sa puissance est dangereuse, et cependant elle est indispensable au bon fonctionnement de l'univers et de la société » (Heusch 1987, 49).

<sup>15</sup> « [Aaron] appuyait les deux mains sur la tête du bouc vivant, et il confessait sur lui toutes les fautes des enfants d'Israël, et tous les péchés et toutes les transgressions et les donnait sur la tête du bouc et il l'envoyait, par la main d'un homme, dans le désert. Le bouc portait sur lui toutes les fautes vers un pays séparé, et on envoyait le bouc dans le désert » (Lindon 1955, 50, pour Lévitique XVI, 20-22).

<sup>16</sup> Cf. aussi *Jonas* (Lindon 1955, 27-50, notamment 43-44) : « Voilà ce que tu as fait : le mal, le mal de Ninive, est sur moi, et me brûle. *O Adonai*, n'est-ce pas exactement ce que je disais, *n'est-ce pas là ma parole tant que j'étais* les deux pieds sur terre, *son mon sol ? Sur quoi*, m'appuyant sur toute ma science et toute ma logique, *j'ai pris les devants en m'enfuyant vers Tarsis, car je savais que Tu es un Dieu compatissant et bon, lent à l'irritation et grand en amour, et qui se ravise sur le mal*. Je savais que Tu voulais sauver Ninive et qu'il Te fallait quelqu'un qui se chargeât de son mal. [...] Je l'ai pris, ce mal, sur moi et, quand il m'ont jeté à l'eau, c'étaient en réalité leurs frères, les Ninivites, que les matelots sauvaient... ».

<sup>17</sup> Dans un contexte argumentatif qui n'est pas si éloigné qu'il pourrait paraître, Louis Althusser avait souligné l'importance de ce problème de la garantie, en rapport avec une fonction idéologique (et sémiotique) d'« interpellation des individus en sujets », et renvoyait à cet égard à Spinoza (Althusser 1995). Deleuze développe cette question dans *Mille plateaux* et *Spinoza philosophie pratique* ; et déjà dans *Proust et les signes*.

<sup>18</sup> Sur tous ces aspects des *karai* tupi-guarani, cf. Hélène Clastres (Clastres H. 1975, 48-64).

<sup>19</sup> L'ethnologue Hélène Clastres parle à cet égard d'« une religion d'athée » : « Car que signifie l'inquiétude qui poussait les Tupi-Guarani à pareille quête, l'espoir affirmé que l'on peut sans mourir accéder à l'immortalité, sinon énoncer la question de la possibilité (ou de l'impossibilité) pour les hommes d'être à eux-mêmes leurs propres dieux. À quelle pensée renvoie une telle pratique, sinon au refus de la théologie : hommes et dieux y sont deux pôles que l'on veut penser autrement que sous les espèces de la *disjonction*. Voir dans cette religion un discours sur les dieux est non seulement la réduire à son expression la moins significative, mais la distordre par l'imposition d'une logique qui n'est peut-être pas la sienne » (Clastres H. 1975, 39).

<sup>20</sup> « La quête de la Terre sans Mal c'est donc le refus actif de la société. Authentique ascèse collective qui, parce que collective, ne peut vouer les Indiens qu'à leur perte : si les "migrations" doivent échouer c'est bien parce que le projet qui les anime – la dissolution voulue de la société – est lui-même suicidaire. La pensée de la Terre sans Mal ne se résout donc pas en celle d'un

Ailleurs qui ne serait que spatial. Elle est celle d'un Autre de l'homme, exempt absolument de contrainte : homme-Dieu » (Clastres H. 1975, 84).

## REFERENCES

- Althusser, Louis. 1995. « Idéologie et appareils idéologiques d'État » In *Sur la reproduction*, ed. Louis Althusser. Paris : PUF.
- Balibar, Etienne, 1985. *Spinoza et la politique*, 3<sup>ème</sup> éd. Paris : PUF.
- Clastres, Hélène. 1975. *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*. Paris : Seuil.
- Clastres, Pierre. 1976. *La société contre l'État*. Paris : Minuit.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- Foucault, Michel. 1963. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- Freud, Sigmund. 1998. *Psychologie des foules et analyse du moi*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Heusch, Luc de. 1987. « L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines) ». In *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, ed. Miguel Abensour. Paris : Seuil.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1982. In *Soleil Hopi*, Préface à Don C. Talaysva, tr. fr. G. Mayoux. Paris : Plon/Pocket.
- Lindon, J. 1955. *Jonas*. Paris : Minuit.
- Muller, J.-C. 1980. *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*. Québec : Serge Fleury.
- Nietzsche, Friedrich. 1996. *La généalogie de la morale*, tr. fr. E. Blondel. Paris: Garnier-Flammarion.

Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Du Contrat social*. Paris : Garnier-Flammarion.

Sibertin-Blanc, Guillaume. 2008. Quérulence et mélancolie : le temps de la justice à la lumière d'un cas psychopathologique. *Filozofija i Drustvo*, n° 1. Belgrade : Institut za Filozofiju i Drustvenu Teoriju.

Spinoza, Benedict. 1997. *Traité théologico-politique*, tr. C. Appuhn. Paris : Garnier Flammarion.

Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. I. Paris: Maspero.

**Guillaume Sibertin-Blanc**, ancien élève de l'ENS Lettres et Sciences Humaines (Lyon), docteur en philosophie, est actuellement PRAG à l'Université Toulouse II-Le Mirail, chercheur associé au CIEPFC (ENS Paris), et coordinateur du Groupe de Recherches Matérialistes (Toulouse-ERRAPHIS). Dernière publication : *Deleuze et l'Anti-OEdipe*, Paris, PUF, 2009.

Address:

Guillaume Sibertin-Blanc  
Université de Toulouse II - Le Mirail  
5 allées Antonio Machado  
31058 Toulouse, Cedex 9, France  
E-mail: sibergui@wanadoo.fr