GILLES DELEUZE
FÉLIX GUATTARI

CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE 1

L'ANTI-ŒDIPE

LES ÉDITIONS DE MINUIT

COLLECTION « CRITIQUE »

GILLES DELEUZE
FÉLIX GUATTARI

CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE 1

L'ANTI-ŒDIPE

NOUVELLE ÉDITION AUGMENTÉE

LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1972/1973 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 77006 Paris

En application de la loi du 11 mars 1997, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie,
20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris

ISBN 2-7073-0067-5

Richard Lindner, *Boy with Machine*
(1954, o/c, 40 x 30, Mr and Mrs C. L. Harrisson, Batavia, Ohio

chapitre 1
les machines désirantes

Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit *le* ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organe est branchée sur une machine-source : l'une émet un flux, que l'autre coupe. Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là. La bouche de l'anorexique hésite entre une machine à manger, une machine anale, une machine à parler, une machine à respirer (crise d'asthme). C'est ainsi qu'on est tous bricoleurs ; chacun ses petites machines. Une machine-organe pour une machine-énergie, toujours des flux et des coupures. Le président Schreber a les rayons du ciel dans le cul. *Anus solaire*. Et soyez sûrs que ça marche ; le président Schreber sent quelque chose, produit quelque chose, et peut en faire la théorie. Quelque chose se produit : des effets de machine, et non des métaphores.

La promenade du schizophrène : c'est un meilleur modèle que le névrosé couché sur le divan. Un peu de grand air, une relation avec le dehors. Par exemple la promenade de Lenz reconstituée par Büchner.[1] C'est différent des moments où Lenz se retrouve chez son bon pasteur, qui le force à se repérer socialement, par rapport au Dieu de la religion, par rapport au père, à la mère. Là au contraire, il est dans les montagnes, sous la neige, avec d'autres dieux ou sans dieu du tout, sans famille, sans père ni mère, avec la nature. « Que veut mon père ? Peut-il me donner mieux ? Impossible. Laissez-moi en paix. » Tout fait machine. Machines célestes, les étoiles ou l'arc en ciel, machines alpestres, qui se couplent avec celles de son corps. Bruit ininterrompu de machines. « Il pensait que ce devait être un sentiment d'une infinie béatitude que d'être touché par la vie profonde de toute forme, d'avoir une âme pour les pierres, les métaux, l'eau et les plantes, d'accueillir en soi tous les objets de la nature, rêveusement, comme les fleurs absorbent l'air avec la croissance et la décroissance de la lune. » Être une machine chlorophyllique, ou de photosynthèse, au moins glisser son corps comme une pièce dans de pareilles machines. Lenz s'est mis avant la distinction homme-nature, avant tous les repérages que cette distinction conditionne. Il ne vit pas la nature comme nature, mais comme processus de production. Il n'y a plus ni homme ni nature, mais uniquement processus qui produit l'un dans l'autre et couple les machines. Partout des machines productrices ou désirantes, les machines schizophrènes, toute la vie générique : moi et non-moi, extérieur et intérieur ne veulent plus rien dire.

Suite de la promenade du schizo, quand les personnages de Beckett se décident à sortir. Il faut voir d'abord comme leur démarche variée est elle-même une machine minutieuse. Et puis la bicyclette : dans quel rapport la machine bicyclette-corne est-elle avec la machine mère-anus ? « Parler de bicyclettes et de cornes, quel repos. Malheureusement ce n'est pas de cela qu'il s'agit mais de celle qui me donna le jour, par le trou de son ail si j'ai bonne mémoire ». On croit souvent qu'Œdipe, c'est facile, c'est donné. Mais il n'en est pas ainsi : Œdipe suppose une fantastique répression des machines désirantes. Et pourquoi, dans quel but ? Est-il vraiment nécessaire ou souhaitable de s'y plier ? Et avec quoi ? Que mettre dans le triangle œdipien, avec quoi le former ? La corne à bicyclette et le cul de ma mère, est-ce que ça fait l'affaire ? N'y a-t-il pas des questions plus importantes ? Un effet étant donné, quelle machine peut bien le produire ? et une machine étant donnée, à quoi peut-elle servir ? Par exemple, devinez

d'après la description géométrique d'un porte-couteaux quel en est l'usage. Ou bien, devant une machine complète formée de six pierres dans la poche droite de mon manteau (poche qui débite), cinq dans la poche droite de mon pantalon, cinq dans la poche gauche de mon pantalon (poches de transmission), la dernière poche du manteau recevant les pierres utilisées à mesure que les autres avancent, quel est l'effet de ce circuit de distribution où la bouche s'insère elle-même comme machine à sucer les pierres ? Quelle est ici la production de volupté ? A la fin de *Malone meurt*, Mme Pédale emmène les schizophrènes en promenade, en char à bancs, en bateau, en pique-nique dans la nature : une machine infernale se prépare.

Le corps sous la peau est une usine surchauffée,
et dehors,
le malade brille,
il luit,
de tous ses pores,
éclatés.[2]

Nous ne prétendons pas fixer un pôle naturaliste de la schizophrénie. Ce que le schizophrène vit spécifiquement, génériquement, ce n'est pas du tout un pôle spécifique de la nature, mais la nature comme processus de production. Que veut dire ici processus ? Il est probable que, à un certain niveau, la nature se distingue de l'industrie : pour une part l'industrie s'oppose à la nature, pour une autre part elle y puise des matériaux, pour une autre part elle lui restitue ses déchets, etc. Ce rapport distinctif homme-nature, industrie-nature, société-nature, conditionne même dans la société la distinction de sphères relativement autonomes qu'on appellera « production », « distribution », « consommation ». Mais ce niveau de distinctions en général, considéré dans sa structure formelle développée, présuppose (comme l'a montré Marx) non seulement le capital et la division du travail, mais la fausse conscience que l'être capitaliste prend nécessairement de soi et des éléments figés d'un procès d'ensemble. Car en vérité – l'éclatante et noire vérité qui gît dans le délire – il n'y a pas de sphères ou de circuits relativement indépendants : la production est immédiatement consommation et enregistrement, l'enregistrement et la consommation déterminent directement la production, mais la déterminent au sein de la production même. Si bien que tout est production : *productions de productions*, d'actions et de passions ; *productions d'enregistrements*, de distributions et de repérages ; *productions de consommations*, de voluptés, d'angoisses et de douleurs. Tout est si bien production que les enregistrements sont immédiatement consommés, consumés, et les consommations directement reproduites.[3] Tel est le premier sens de processus : porter l'enregistrement et la consommation dans la production même, en faire les productions d'un même procès.

En second lieu, il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme. L'industrie n'est plus prise alors dans un rapport extrinsèque d'utilité, mais dans son identité fondamentale avec la nature comme production de l'homme et par l'homme.[4] Non pas l'homme en tant que roi de la création, mais plutôt celui qui est touché par la vie profonde de toutes les formes ou de tous les genres, qui est chargé des étoiles et des animaux même, et qui ne cesse de brancher une machine-organe sur une machine-énergie, un arbre dans son corps, un sein dans la bouche, le soleil dans le cul : éternel préposé aux machines de l'univers. C'est le second sens de processus ; homme et nature ne sont pas comme deux termes l'un en face de l'autre, même pris dans un rapport de causation, de compréhension ou d'expression (cause-effet, sujet-objet, etc.), mais une seule et même réalité essentielle du producteur et du produit. La production comme processus déborde toutes les catégories idéales et forme un cycle qui se rapporte au désir en tant que principe immanent. C'est pourquoi la production désirante est la catégorie effective d'une psychiatrie matérialiste, qui pose et traite le schizo comme *Homo natura*. A une condition toutefois, qui constitue le troisième sens de processus : il ne faut pas que celui-ci soit pris pour un but, une fin, ni qu'il se confonde avec sa propre

continuation à l'infini. La fin du processus, ou sa continuation à l'infini qui est strictement la même chose que son arrêt brutal et prématuré, c'est la causation du schizophrène artificiel, tel qu'on le voit à l'hôpital, loque autistisée produite comme entité. Lawrence dit de l'amour : « D'un processus nous avons fait un but ; la fin de tout processus n'est pas sa propre continuation à l'infini, mais son accomplissement… Le processus doit tendre à son accomplissement, non pas à quelque horrible intensification, à quelque horrible extrémité où l'âme et le corps finissent par périr ».[5] Il en est de la schizophrénie comme de l'amour : il n'y a aucune spécificité ni entité schizophrénique, la schizophrénie est l'univers des machines désirantes productrices et reproductrices, l'universelle production primaire comme « réalité essentielle de l'homme et de la nature ».

Les machines désirantes sont des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif ; toujours une machine couplée avec une autre. La synthèse productive, la production de production, a une forme connective : « et », « et puis »… C'est qu'il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux (le sein – la bouche). Et comme la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement, la série binaire est linéaire dans toutes les directions. Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe. « J'aime tout ce qui coule, même le flux menstruel qui emporte les œufs non fécondés… », dit Miller dans son chant du désir[6]. Poche des eaux et calculs du rein ; flux de cheveu, flux de bave, flux de sperme, de merde ou d'urine qui sont produits par des objets partiels, constamment coupés par d'autres objets partiels, lesquels produisent d'autres flux, recoupés par d'autres objets partiels. Tout « objet » suppose la continuité d'un flux, tout flux, la fragmentation de l'objet. Sans doute chaque machine-organe interprète le monde entier d'après son propre flux, d'après l'énergie qui flue d'elle : l'œil interprète tout en termes de voir – le parler, l'entendre, le chier, le baiser… Mais toujours une connexion s'établit avec une autre machine, dans une transversale où la première coupe le flux de l'autre ou « voit » son flux coupé par l'autre.

Le couplage de la synthèse connective, objet partiel-flux, a donc aussi bien une autre forme, produit-produire. Toujours du produire est greffé sur le produit, c'est pourquoi la production désirante est production de production, comme toute machine, machine de machine. On ne peut pas se contenter de la catégorie idéaliste d'expression. On ne peut pas, on ne devrait pas songer à décrire l'objet schizophrénique sans le rattacher au processus de production. Les *Cahiers de l'art brut* en sont la démonstration vivante (et nient du même coup qu'il y ait une entité du schizophrène). Ou bien Henri Michaux décrit une table schizophrénique en fonction d'un procès de production qui est celui du désir : « Dès qu'on l'avait remarquée, elle continuait d'occuper l'esprit. Elle continuait même je ne sais quoi, sa propre affaire sans doute… Ce qui frappait, c'est que, n'étant pas simple, elle n'était pas non plus vraiment complexe, complexe d'emblée ou d'intention ou d'un plan compliqué. Plutôt désimplifiée à mesure qu'elle était travaillée… Telle qu'elle était c'était une table à rajouts, comme furent faits certains dessins de schizophrènes dits bourrés, et si elle était terminée, c'est dans la mesure où il n'y avait plus moyen d'y rien ajouter, table qui était devenue de plus en plus entassement, de moins en moins table… Elle n'était appropriée à aucun usage, à rien de ce qu'on attend d'une table. Lourde, encombrante, elle était à peine transportable. On ne savait comment la prendre (ni mentalement ni manuellement). Le plateau, la partie utile de la table, progressivement réduit, disparaissait, étant si peu en relation avec l'encombrant bâti, qu'on ne songeait plus à l'ensemble comme à une table, mais comme à un meuble à part, un instrument inconnu dont on n'aurait pas eu l'emploi. Table déshumanisée, qui n'avait aucune aisance, qui n'était pas bourgeoise, pas rustique, pas de campagne, pas de cuisine, pas de travail. Qui ne se prêtait à rien, qui se défendait, se refusait au service et à la communication. En elle quelque chose d'atterré, de pétrifié. Elle eût pu faire songer à un moteur arrêté ».[7] Le schizophrène est le producteur universel. Il n'y a pas lieu de distinguer ici le produire et son produit. Du moins l'objet produit emporte-

t-il son *ici* dans un nouveau produire. La table continue sa « propre affaire ». Le plateau est mangé par le bâti. La non-terminaison de la table est un impératif de production. Quand Lévi-Strauss définit le bricolage, il propose un ensemble de caractères bien liés : la possession d'un stock ou d'un code multiple, hétéroclite et tout de même limité ; la capacité de faire entrer les fragments dans des fragmentations toujours nouvelles ; d'où découle une indifférence du produire et du produit, de l'ensemble instrumental et de l'ensemble à réaliser[8]. La satisfaction du bricoleur quand il branche quelque chose sur une conduite électrique, quand il détourne une conduite d'eau, serait fort mal expliquée par un jeu de « papa-maman » ou par un plaisir de transgression. La règle de produire toujours du produire, de greffer du produire sur le produit, est le caractère des machines désirantes ou de la production primaire : production de production. Un tableau de Richard Lindner, *Boy with Machine*, montre un énorme et turgide enfant, ayant greffé, faisant fonctionner une de ses petites machines désirantes sur une grosse machine sociale technique (car, nous le verrons, c'est déjà vrai de l'enfant).

Du produire, un produit, une identité produit-produire… C'est cette identité qui forme un troisième terme dans la série linéaire : énorme objet non différencié. Tout s'arrête un moment, tout se fige (puis tout va recommencer). D'une certaine manière, il vaudrait mieux que rien ne marche, rien ne fonctionne. Ne pas être né, sortir de la roue des naissances, pas de bouche pour têter, pas d'anus pour chier. Les machines seront-elles assez détraquées, leurs pièces assez détachées pour se rendre et nous rendre au rien ? On dirait que les flux d'énergie sont encore trop liés, les objets partiels encore trop organiques. Mais un pur fluide à l'état libre et sans coupure, en train de glisser sur un corps plein. Les machines désirantes nous font un organisme ; mais au sein de cette production, dans sa production même, le corps souffre d'être ainsi organisé, de ne pas avoir une autre organisation, ou pas d'organisation du tout. « Une station incompréhensible et toute droite » au milieu du procès, comme troisième temps : « *Pas de bouche. Pas de langue. Pas de dents. Pas de larynx. Pas d'œsophage. Pas d'estomac. Pas de ventre. Pas d'anus.* » Les automates s'arrêtent et laissent monter la masse inorganisée qu'ils articulaient. Le corps plein sans organes est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable. Antonin Artaud l'a découvert, là où il était, sans forme et sans figure. Instinct de mort, tel est son nom, et la mort n'est pas sans modèle. Car le désir désire *aussi* cela, la mort, parce que le corps plein de la mort est son moteur immobile, comme il désire la vie, parce que les organes de la vie sont la *working machine*. On ne demandera pas comment ça marche ensemble : cette question même est le produit de l'abstraction. Les machines désirantes ne marchent que détraquées, en se détraquant sans cesse. Le président Schreber « a longtemps vécu sans estomac, sans intestins, presque sans poumons, l'œsophage déchiré, sans vessie, les côtes broyées ; il avait parfois mangé en partie son propre larynx, et ainsi de suite ». Le corps sans organes est l'improductif ; et pourtant il est produit à sa place et à son heure dans la synthèse connective, comme l'identité du produire et du produit (la table schizophrénique est un corps sans organes). Le corps sans organes n'est pas le témoin d'un néant originel, pas plus que le reste d'une totalité perdue. Il n'est surtout pas une projection ; rien à voir avec le corps propre, ou avec une image du corps. C'est le corps sans image. Lui, l'improductif, il existe là où il est produit, au troisième temps de la série binaire-linéraire. Il est perpétuellement réinjecté dans la production. Le corps catatonique est produit dans l'eau du bain. Le corps plein sans organes est de l'anti-production ; mais c'est encore un caractère de la synthèse connective ou productive, de coupler la production à l'anti-production, à un élément d'anti-production.

★

Entre les machines désirantes et le corps sans organes s'élève un conflit apparent. Chaque connexion de machines, chaque production de machine, chaque bruit de machine est devenu insupportable au corps

sans organes. Sous les organes il sent des larves et des vers répugnants, et l'action d'un Dieu qui le salope ou l'étrangle en l'organisant. « Le corps est le corps / il est seul / et n'a pas besoin d'organe / le corps n'est jamais un organisme / les organismes sont les ennemis du corps ».[9] Autant de clous dans sa chair, autant de supplices. Aux machines-organes, le corps sans organes oppose sa surface glissante, opaque et tendue. Aux flux liés, connectés et recoupés, il oppose son fluide amorphe indifférencié. Aux mots phonétiques, il oppose des souffles et des cris qui sont autant de blocs inarticulés. Nous croyons que le refoulement dit originaire n'a pas d'autre sens : non pas un « contre-investissement », mais cette *répulsion* des machines désirantes par le corps sans organes. Et c'est bien ce que signifie la machine paranoïaque, l'action d'effraction des machines désirantes sur le corps sans organes, et la réaction répulsive du corps sans organes qui les éprouve globalement comme appareil de persécution. Aussi ne pouvons-nous pas suivre Tausk lorsqu'il voit dans la machine paranoïaque une simple projection du « corps propre » et des organes génitaux.[10] La genèse de la machine a lieu sur place, dans l'opposition du procès de production des machines désirantes et de la station improductive du corps sans organes. En témoignent le caractère anonyme de la machine et l'indifférenciation de sa surface. La projection n'intervient que secondairement, de même que le contre-investissement, dans la mesure où le corps sans organes investit un contre-dedans ou un contre-dehors, sous forme d'un organe persécuteur ou d'un agent extérieur de persécution. Mais en soi la machine paranoïaque est un avatar des machines désirantes : elle résulte du rapport des machines désirantes au corps sans organes, en tant que celui-ci ne peut plus les supporter.

Mais si nous voulons avoir une idée des forces ultérieures du corps sans organes dans le processus non interrompu, nous devons passer par un parallèle entre la production désirante et la production sociale. Un tel parallèle n'est que phénoménologique ; il ne préjuge en rien de la nature et du rapport des deux productions, ni même de la question de savoir s'il y a effectivement *deux* productions. Simplement, les formes de production sociale impliquent elles aussi une station improductive inengendrée, un élément d'anti-production couplé avec le procès, un corps plein déterminé comme *socius*. Ce peut-être le corps de la terre, ou le corps despotique, ou bien le capital. C'est de lui que Marx dit : il n'est pas le produit du travail, mais il apparaît comme son présupposé naturel ou divin. Il ne se contente pas en effet de s'opposer aux forces productives en elles-mêmes. Il se rabat sur toute la production, constitue une surface où se distribuent les forces et les agents de production, si bien qu'il s'approprie le surproduit et s'attribue l'ensemble et les parties du procès qui semblent maintenant émaner de lui comme d'une quasi-cause. Forces et agents deviennent sa puissance sous une forme miraculeuse, ils semblent *miraculés* par lui. Bref, le socius comme corps plein forme une surface où toute la production s'enregistre et semble émaner de la surface d'enregistrement. La société construit son propre délire en enregistrant le processus de production ; mais ce n'est pas un délire de la conscience, ou plutôt la fausse conscience est vraie conscience d'un faux mouvement, vraie perception d'un mouvement objectif apparent, vraie perception du mouvement qui se produit sur la surface d'enregistrement. Le capital est bien le corps sans organes du capitaliste, ou plutôt de l'être capitaliste. Mais comme tel, il n'est pas seulement substance fluide et pétrifiée de l'argent, il va donner à la stérilité de l'argent la forme sous laquelle celui-d produit de l'argent. Il produit la plus-value, comme le corps sans organes se reproduit lui-même, bourgeonne et s'étend jusqu'aux bornes de l'univers. Il charge la machine de fabriquer une plus-value relative, tout en s'incarnant en elle comme capital fixe. Et sur le capital les machines et les agents s'accrochent, au point que leur fonctionnement même est miraculé par lui. Tout semble (objectivement) produit par le capital en tant que quasi-cause. Comme dit Marx, *au début* les capitalistes ont nécessairement conscience de l'opposition du travail et du capital, et de l'usage du capital comme moyen d'extorquer du surtravail. Mais s'instaure vite un monde pervers ensorcelé, en même temps que le capital joue le rôle de surface d'enregistrement qui se rabat sur toute la production (fournir de la plus-value, ou en réaliser, tel est le droit d'enregistrement). « A mesure que la plus-value relative se développe dans le système

spécifiquement capitaliste et que la productivité sociale du travail s'accroît, les forces productives et les connexions sociales du travail semblent se détacher du processus productif et passer du travail au capital. Le capital devient ainsi un être bien mystérieux, car toutes les forces productives semblent naître dans son sein et lui appartenir ».[11] Et ce qui est spécifiquement capitaliste ici, c'est le rôle de l'argent et l'usage du capital comme corps plein pour former la surface d'inscription ou d'enregistrement. Mais un corps plein quelconque, corps de la terre ou du despote, une surface d'enregistrement, un mouvement objectif apparent, un monde pervers ensorcelé fétichiste appartiennent à tous les types de société comme constante de la reproduction sociale.

Le corps sans organes se rabat sur la production désirante, et l'attire, se l'approprie. Les machines-organes s'accrochent sur lui comme sur un gilet de fleurettiste, ou comme des médailles sur le maillot d'un lutteur qui s'avance en les faisant tressauter. Une machine d'attraction succède, peut succéder ainsi à la machine répulsive : une machine miraculante après la machine paranoïaque. Mais que veut dire « après » ? Les deux coexistent, et l'humour noir se charge non pas de résoudre les contradictions, mais de faire qu'il n'y en ait pas, qu'il n'y en ait jamais eu. Le corps sans organes, l'improductif, l'inconsommable, sert de surface pour l'enregistrement de tout le procès de production du désir, si bien que les machines désirantes semblent en émaner dans le mouvement objectif apparent qui les lui rapporte. Les organes sont régénérés, miraculés sur le corps du président Schreber qui attire à soi les rayons de Dieu. Sans doute l'ancienne machine paranoïaque subsiste sous forme de voix moqueuses qui cherchent à « démiraculer » les organes et notamment l'anus du président. Mais l'essentiel est l'établissement d'une surface enchantée d'inscription ou d'enregistrement qui s'attribue toutes les forces productives et les organes de production, et qui agit comme quasi-cause en leur communiquant le mouvement apparent (le fétiche). Tant il est vrai que le schizo fait de l'économie politique, et que toute la sexualité est affaire d'économie.

Seulement la production ne s'enregistre pas de la même manière qu'elle se produit. Ou plutôt elle ne se reproduit pas dans le mouvement objectif apparent de la même manière qu'elle se produisait dans le procès de constitution. C'est que nous sommes passés insensiblement dans un domaine de la production d'enregistrement, dont la loi n'est pas la même que la production de production. La loi de celle-ci, c'était la synthèse connective ou couplage. Mais lorsque les *connexions* productives passent des machines au corps sans organes (comme du travail au capital), on dirait qu'elles entrent sous une autre loi qui exprime une *distribution* par rapport à l'élément non productif en tant que « présupposé naturel ou divin » (les disjonctions du capital). Sur le corps sans organes, les machines s'accrochent comme autant de points die disjonction entre lesquels se tisse tout un réseau de synthèses nouvelles, et qui quadrillent la surface. Le « soit… soit » schizophrénique prend le relais du « et puis » : quels que soient deux organes envisagés, la manière dont ils sont accrochés sur le corps sans organes doit être telle que toutes les synthèses disjonctives entre les deux reviennent au même sur la surface glissante. Tandis que le « ou bien » prétend marquer des choix décisifs entre termes impermutables (alternative), le « soit » désigne le système de permutations possibles entre des différences qui reviennent toujours au même en se déplaçant, en glissant. Ainsi pour la bouche parlante et les pieds marchants : « Il lui arrivait de s'arrêter sans rien dire. Soit que finalement il n'eût rien à dire. Soit que tout en ayant quelque chose à dire il y renonçât finalement… D'autres cas principaux se présentent à l'esprit. Communication continue immédiate avec redépart immédiat. Même chose avec redépart retardé. Communication continue retardée avec redépart immédiat. Même chose avec redépart retardé. Communication discontinue immédiate avec redépart immédiat. Même chose avec redépart retardé. Communication discontinue retardée avec redépart immédiat. Même chose avec redépart retardé ».[12] C'est ainsi que le schizophrène, possesseur du capital le plus maigre et le plus émouvant, telles les propriétés de Malone, écrit sur son corps la litanie des disjonctions, et se construit un monde de parades où la plus minuscule permutation est censée répondre à la situation nouvelle ou à l'interpellateur indiscret. La synthèse disjonctive d'enregistrement vient donc recouvrir les

synthèses connectives de production. Le processus comme processus de production se prolonge en procédé comme procédé d'inscription. Ou plutôt, si l'on appelle *libido* le « travail » connectif de la production désirante, on doit dire qu'une partie de cette énergie se transforme en énergie d'inscription disjonctive (*Numen*). Transformation énergétique. Mais pourquoi appeler divine, ou Numen, la nouvelle forme d'énergie malgré toutes les équivoques soulevées par un problème de l'inconscient qui n'est religieux qu'en apparence ? Le corps sans organes n'est pas Dieu, bien au contraire. Mais divine est l'énergie qui le parcourt, quand il attire toute la production et lui sert de surface enchantée miraculante, l'inscrivant dans toutes ses disjonctions. D'où les étranges rapports que Schreber entretient avec Dieu. A qui demande : croyez-vous en Dieu ? nous devons répondre d'une manière strictement kantienne ou schreberienne : bien sûr, mais seulement comme au maître du syllogisme disjonctif, comme au principe *a priori* de ce syllogisme (Dieu défini l'*Omnitudo realitatis* dont toutes les réalités dérivées sortent par division).

Divin, c'est donc seulement le caractère d'une énergie de disjonction. Le divin de Schreber est inséparable des disjonctions dans lesquelles il se divise en lui-même : empires antérieurs, empires postérieurs ; empires postérieurs d'un Dieu supérieur, et d'un Dieu inférieur. Freud marque avec force l'importance de ces synthèses disjonctives dans le délire de Schreber en particulier, mais aussi bien dans le délire en général. « Une telle division est tout à fait caractéristique des psychoses paranoïaques. Celles-ci divisent tandis que l'hystérie condense. *Ou plutôt* ces psychoses résolvent à nouveau en leurs éléments les condensations et les identifications réalisées dans l'imagination inconsciente ».[13] Mais pourquoi Freud ajoute-t-il ainsi que, réflexion faite, la névrose hystérique est première et que les disjonctions ne sont obtenues que par projection d'un condensé primordial ? Sans doute est-ce une manière de maintenir les droits d'Œdipe dans le Dieu du délire et dans l'enregistrement schizo-paranoïaque. C'est pourquoi nous devons poser la question la plus générale à ce propos : l'enregistrement du désir passe-t-il par les termes œdipiens ? Les disjonctions sont la forme de la généalogie désirante ; mais cette généalogie est-elle œdipienne, s'inscrit-elle dans la triangulation d'Œdipe ? Ou bien Œdipe n'est-il pas une exigence ou une conséquence de la reproduction sociale, en tant qu'elle se propose de domestiquer une matière et une forme généalogiques qui lui échappe de toutes parts ? Car il est certain que le schizo est interpellé, ne cesse pas de l'être. Précisément parce que son rapport avec la nature n'est pas un pôle spécifique, il est interpellé dans les termes du code social en cours : ton nom, ton père, ta mère ? Au cours de ses exercices de production désirante, Molloy est interpellé par un policier : « Vous vous appelez Molloy, dit le commissaire. Oui, dis-je, ça me revient à l'instant. Et votre maman ? dit le commissaire. Je ne saisissais pas. S'appelle-t-elle Molloy aussi ? dit le commissaire. S'appelle-t-elle Molloy ? dis-je. Oui, dit le commissaire. Je réfléchis. Vous vous appelez Molloy, dit le commissaire. Oui, dis-je. Et votre maman, dit le commissaire, s'appelle-t-elle Molloy aussi ? Je réfléchis. » On ne peut pas dire que la psychanalyse soit très novatrice à cet égard : elle continue à poser ses questions et à développer ses interprétations du fond du triangle œdipien, au moment où elle sent pourtant combien les phénomènes dits de psychose débordent ce cadre de référence. Le psychanalyste dit qu'on *doit* découvrir le papa sous le Dieu supérieur de Schreber, et pourquoi pas le frère aîné sous le Dieu inférieur. Tantôt le schizophrène s'impatiente et demande qu'on le laisse tranquille. Tantôt il entre dans le jeu, il en rajoute même, quitte à réintroduire ses repérages à lui dans le modèle qu'on lui propose et qu'il fait éclater du dedans (oui, c'est ma mère, mais ma mère, c'est justement la Vierge). On imagine le président Schreber répondant à Freud : mais oui, oui, oui, les oiseaux parlants sont des jeunes filles, et le Dieu supérieur, c'est papa, et le Dieu inférieur, mon frère. Mais en douce, il ré-engrosse les jeunes filles de tous les oiseaux parlants, et son père du Dieu supérieur, et son frère, du Dieu inférieur, toutes formes divines qui se compliquent ou plutôt « se désimplifient » à mesure qu'elles percent sous les termes et fonctions trop simples du triangle œdipien.

Je ne crois à ni père
ni mère
Ja na pas
à papa-mama

La production désirante forme un système linéaire-binaire. Le corps plein s'introduit comme troisième terme dans la série, mais sans en rompre le caractère : 2, 1, 2, 1… La série est tout à fait rebelle à une transcription qui la ferait passer et la moulerait dans une figure spécifiquement ternaire et triangulaire comme celle d'Œdipe. Le corps plein sans organes est produit comme Anti-production, c'est-à-dire n'intervient comme tel que pour récuser toute tentative de triangulation impliquant une production parentale. Comment voulez-vous qu'il soit produit par des parents, lui qui témoigne de son auto-production, de son engendrement par lui-même ? Et c'est sur lui, là où il est, que le Numen se distribue et que les disjonctions s'établissent indépendamment de toute projection. *Oui, j'ai été mon père et j'ai été mon fils*. « Moi, Antonin Artaud, je suis mon fils, mon père, ma mère, et moi. » Le schizo dispose de modes de repérage qui lui sont propres, parce qu'il dispose d'abord d'un code d'enregistrement particulier qui ne coïncide pas avec le code social ou ne coïncide avec lui que pour en faire la parodie. Le code délirant, ou désirant, présente une extraordinaire fluidité. On dirait que le schizophrène passe d'un code à l'autre, qu'il *brouille tous les codes*, dans un glissement rapide, suivant les questions qui lui sont posées, ne donnant pas d'un jour à l'autre la même explication, n'invoquant pas la même généalogie, n'enregistrant pas de la même manière le même événement, acceptant même, quand on le lui impose et qu'il n'est pas irrité, le code banal œdipien, quitte à le re-bourrer de toutes les disjonctions que ce code était fait pour exclure. Les dessins d'Adolf Wölfli mettent en scène des horloges, turbines, dynamos, machines-célestes, machines-maisons, etc. Et leur production se (ait de façon connective, allant du bord au centre par couches ou secteurs successifs. Mais les « explications » qu'il y joint, et dont il change suivant son humeur, font appel à des séries généalogiques qui constituent l'enregistrement du dessin. Bien plus, l'enregistrement se rabat sur le dessin lui-même, sous forme de lignes de « catastrophe » ou de « chute » qui sont autant de disjonctions entourées de spirales.[14] Le schizo retombe sur ses pieds toujours vacillants, pour la simple raison que c'est la même chose de tous les côtés, dans toutes les disjonctions. C'est que les machines-organes ont beau s'accrocher sur le corps sans organes, celui-ci n'en reste pas moins sans organes et ne redevient pas un organisme au sens habituel du mot. Il garde son caractère fluide et glissant. De même les agents de production se posent sur le corps de Schreber, se suspendent à ce corps, tels les rayons du ciel qu'il attire et qui contiennent des milliers de petits spermatozoïdes. Rayons, oiseaux, voix, nerfs entrent dans des rapports permutables de généalogie complexe avec Dieu et les formes divisées de Dieu. Mais c'est sur le corps sans organes que tout se passe et s'enregistre, même les copulations des agents, même les divisions de Dieu, même les généalogies quadrillantes et leurs permutations. Tout est sur ce corps incréé comme les poux dans la crinière du lion.

Suivant le sens du mot « processus », l'enregistrement se rabat sur la production, mais la production d'enregistrement est elle-même produite par la production de production. De même, la consommation prend la suite de l'enregistrement, mais la production de consommation est produite par et dans la production d'enregistrement. C'est que sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un *sujet*. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état. « C'est donc moi, c'est donc à moi… » Même souffrir, comme dit Marx, est jouir de soi. Sans doute toute production

désirante est déjà immédiatement consommation et consumation, donc « volupté ». Mais elle ne l'est pas encore pour un sujet, qui ne peut se repérer qu'à travers les disjonctions d'une surface d'enregistrement, dans les restes de chaque division. Le président Schreber, toujours lui, en a la plus vive conscience : il y a un taux constant de jouissance cosmique, si bien que Dieu exige de trouver de la volupté en Schreber, fût-ce au prix d'une transformation de Schreber en femme. Mais cette volupté, le président n'en éprouve qu'une part résiduelle, comme le salaire de ses peines ou la prime de son devenir-femme. « C'est mon devoir d'offrir à Dieu cette jouissance ; et si, ce faisant, un peu de plaisir sensuel vient à m'échoir, je me sens justifié à l'accepter, au titre d'un léger dédommagement à l'excès de souffrances et de privations qui ont été mon lot depuis tant d'années. » De même qu'une partie de la libido comme énergie de production s'est transformée en énergie d'enregistrement (Numen), une partie de celle-ci se transforme en énergie de consommation (*Voluptas*). C'est cette énergie résiduelle qui anime la troisième synthèse de l'inconscient, la synthèse conjonctive du « c'est donc… » ou production de consommation.

Nous devons considérer comment cette synthèse est formée ou comment le sujet est produit. Nous partions de l'opposition entre les machines désirantes et le corps sans organes. Leur répulsion, telle qu'elle apparaissait dans la machine paranoïaque du refoulement originaire, faisait place à une attraction dons la machine miraculante. Mais entre l'attraction et la répulsion l'opposition persiste. Il semble que la réconciliation effective ne puisse se faire qu'au niveau d'une nouvelle machine, qui fonctionne comme « retour du refoulé ». Qu'une telle réconciliation existe ou puisse exister, tout en témoigne. De Robert Gie, l'excellent dessinateur de machines paranoïaques électriques, on nous dit sans autre précision : « Il semble bien que, faute de se délivrer de ces courants qui le tourmentaient, il a pour finir pris fortement leur parti, s'exaltant à les figurer dans leur victoire totale, dans leur triomphe ».[15] Freud plus précisément souligne l'importance du tournant de la maladie chez Schreber, lorsque celui-ci se réconcilie avec son devenir-femme et s'engage dans un processus d'auto-guérison qui le ramène à l'identité Nature = Production (production d'une humanité nouvelle). Schreber en effet se trouve scellé dans une attitude et un appareil de travesti, à un moment où il est pratiquement guéri et a retrouvé toutes ses facultés : « Je me trouve parfois installé devant un miroir ou ailleurs, le torse à demi-nu, et paré comme une femme de rubans, de colliers faux, etc. ; ceci n'a d'ailleurs lieu que lorsque je suis seul… » Empruntons le nom de « machine célibataire » pour désigner cette machine qui succède à la machine paranoïaque et à la machine miraculante, formant une nouvelle alliance entre les machines désirantes et le corps sans organes pour la naissance d'une humanité nouvelle ou d'un organisme glorieux. Il revient au même de dire que le sujet est produit comme un reste, à côté des machines désirantes, ou qu'il se confond lui-même avec cette troisième machine productrice et la réconciliation résiduelle qu'elle opère : synthèse conjonctive de consommation sous la forme émerveillée d'un « C'était donc ça ! ».

Michel Carrouges a isolé, sous le nom de « machines célibataires », un certain nombre de machines fantastiques qu'il découvrait dans la littérature. Les exemples qu'il invoque sont très variés, et ne semblent pas pouvoir à première vue rentrer dans une même catégorie : la *Mariée mise à nu…* de Duchamp, la machine de *la Colonie pénitentiaire* de Kafka, les machines de Raymond Roussel, celles du *Surmâle* de Jarry, certaines machines d'Edgar Poe, l'*Eve future* de Villiers, etc.[16] Pourtant les traits qui fondent l'unité, d'importance variable selon l'exemple considéré, sont les suivants : d'abord la machine célibataire témoigne d'une ancienne machine paranoïaque, avec ses supplices, ses ombres, son ancienne Loi. Elle n'est cependant pas elle-même une machine paranoïaque. Tout l'en distingue, ses rouages, chariot, ciseaux, aiguilles, aimants, rayons. Jusque dans les supplices ou la mort qu'elle donne, elle manifeste quelque chose de nouveau, une puissance solaire. En second lieu, cette transfiguration ne peut pas s'expliquer par le caractère miraculant que la machine doit à l'inscription qu'elle recèle, bien qu'elle recèle effectivement les plus hautes inscriptions (cf. l'enregistrement mis par Edison dans l'Eve future). Il y a une consommation actuelle de la nouvelle machine, un plaisir qu'on peut qualifier d'auto-érotique ou plutôt d'automatique où se nouent les noces d'une nouvelle alliance, nouvelle naissance, extase

éblouissante comme si l'érotisme machinal libérait d'autres puissances illimitées.

La question devient : qu'est-ce que produit la machine célibataire, qu'est-ce qui se produit à travers elle ? La réponse semble être : des quantités intensives. Il y a une expérience schizophrénique des quantités intensives à l'état pur, à un point presque insupportable – une misère et une gloire célibataires éprouvées au plus haut point, comme une clameur suspendue entre la vie et la mort, un sentiment de passage intense, états d'intensité pure et crue dépouillés de leur figure et de leur forme. On parle souvent des hallucinations et du délire ; mais la donnée hallucinatoire (je vois, j'entends) et la donnée délirante (je pense…) présupposent un *Je sens* plus profond, qui donne aux hallucinations leur objet et au délire de la pensée son contenu. Un « je sens que je deviens femme », « que je deviens dieu », etc., qui n'est ni délirant ni hallucinatoire, mais qui va projeter l'hallucination ou intérioriser le délire. Délire et hallucination sont seconds par rapport à l'émotion vraiment primaire qui n'éprouve d'abord que des intensités, des devenirs, des passages.[17] D'où viennent ces intensités pures ? Elles viennent des deux forces précédentes, répulsion et attraction, et de l'opposition de ces deux forces. Non pas que les intensités soient elles-mêmes en opposition les unes avec les autres et s'équilibrent autour d'un état neutre. Au contraire, elles sont toutes positives à partir de l'intensité = 0 qui désigne le corps plein sens organes. Et elles forment des chutes ou des hausses relatives d'après leur rapport complexe et la proportion d'attraction et de répulsion qui entre dans leur cause. Bref, l'opposition des forces d'attraction et de répulsion produit une série ouverte d'éléments intensifs, tous positifs, qui n'expriment jamais l'équilibre final d'un système, mais un nombre illimité d'états stationnaires métastables par lesquels un sujet passe. Profondément schizoïde est la théorie kantienne d'après laquelle les quantités intensives remplissent *la matière sans vide* à des degrés divers. Suivant la doctrine du président Schreber, *l'attraction et la répulsion* produisent d'intenses *états de nerf* qui remplissent le corps sans organes à des degrés divers, et par lesquels passe le sujet-Schreber, devenant femme, devenant bien d'autres choses encore suivant un cercle d'éternel retour. Les seins sur le torse nu du président ne sont ni délirants ni hallucinatoires, ils désignent d'abord une bande d'intensité, une zone d'intensité sur son corps sans organes. Le corps sans organes est un œuf : il est traversé d'axes et de seuils, de latitudes, de longitudes, de géodésiques, il est traversé de *gradients* qui marquent les devenirs et les passages, les destinations de celui qui s'y développe. Rien ici n'est représentatif, mais tout est vie et vécu : l'émotion vécue des seins ne ressemble pas à des seins, ne les représente pas, pas plus qu'une zone prédestinée dans l'œuf ne ressemble à l'organe qui va y être induit. Rien que des bandes d'intensité, des potentiels, des seuils et des gradients. Expérience déchirante, trop émouvante, par laquelle le schizo est le plus proche de la matière, d'un centre intense et vivant de la matière : « cette émotion sise hors du point particulier où l'esprit la recherche… cette émotion qui rend à l'esprit le son bouleversant de la matière, toute l'âme s'y coule et passe dans son feu ardent ».[18]

Comment a-t-on pu figurer le schizo comme cette loque autiste, séparée du réel et coupée de la vie ? Pire : comment la psychiatrie a-t-elle pu en faire pratiquement cette loque, le réduire à cet état d'un corps sans organes devenu mort – lui qui s'installait à ce point insupportable où l'esprit touche la matière et en vit chaque intensité, la consomme ? Et ne faudrait-il pas mettre cette question en rapport avec une autre, en apparence très différente : comment la psychanalyse (ait-elle pour réduire, cette fois le névrosé, à une pauvre créature qui consomme éternellement du papa-maman, et rien d'autre ? Comment a-t-on pu réduire la synthèse conjonctive du « C'était donc ça ! », « C'est donc moi ! » à l'éternelle et morne découverte d'Œdipe, « C'est donc mon père, c'est donc ma mère… » Nous ne pouvons pas encore répondre à ces questions. Nous voyons seulement à quel point la consommation d'intensités pures est étrangère aux figures familiales, et combien le tissu conjonctif du « C'est donc… » est étranger au tissu œdipien. Comment résumer tout ce mouvement vital ? D'après un premier chemin (voie brève) : les points de disjonction sur le corps sans organes forment des cercles de convergence autour des machines désirantes ; alors le sujet, produit comme résidu à côté de la machine, appendice ou pièce adjacente à la

machine, passe par tous les états du cercle et passe d'un cercle à l'autre. Il n'est pas lui-même au centre, occupé par la machine, mais sur le bord, sans identité fixe, toujours décentré, *conclu* des états par lesquels il passe. Ainsi les boucles tracées par l'innommable, « tantôt brusques et brèves, comme valsées, tantôt d'une ampleur de parabole », avec pour états Murphy, Watt, Mercier, etc., sans que la famille y soit pour rien. Ou bien autre chemin plus complexe, mais qui revient au même à travers la machine paranoïaque et la machine miraculante, les proportions de répulsion et d'attraction sur le corps sans organes produisent dans la machine célibataire une série d'états à partir de 0 ; et le sujet naît de chaque état de la série, renaît toujours de l'état suivant qui le détermine en un moment, consommant tous ces états qui le font naître et renaître (l'état vécu est premier par rapport au sujet qui le vit).

C'est cela que Klossowski a montré admirablement dans son commentaire de Nietzsche : la présence de la *Stimmung* comme émotion matérielle, constitutive de la plus haute pensée et de la perception la plus aiguë.[19] « Les forces centrifuges ne fuient pas à jamais le centre, mais s'en rapprochent à nouveau pour s'en éloigner derechef : telles sont les véhémentes oscillations qui bouleversent un individu tant qu'il ne recherche que son propre centre et ne voit pas le cercle dont il fait lui-même partie ; car si les oscillations le bouleversent, c'est que chacune répond à un individu autre qu'il ne croit être, du point de vue du centre introuvable. De là qu'une identité est essentiellement fortuite et qu'une série d'individualités doivent être parcourues par chacune, pour que la fortuité de celle-ci ou de celle-là les rendent toutes nécessaires. » Les forces d'attraction et de répulsion, d'essor et de décadence, produisent une série d'états intensifs à partir de l'intensité = 0 qui désigne le corps sans organes (« mais ce qui est singulier, c'est que là encore un nouvel afflux est nécessaire, pour seulement signifier cette absence »). Il n'y a pas le moi-Nietzsche, professeur de philologie, qui perd tout d'un coup la raison, et qui s'identifierait à d'étranges personnages ; à y a le sujet-nietzschéen qui passe par une série d'états, et qui identifie les noms de l'histoire à ces états : *tous les noms de l'histoire, c'est moi*.. Le sujet s'étale sur le pourtour du cercle dont le moi a déserté le centre. Au centre il y a la machine du désir, la machine célibataire de l'éternel retour. Sujet résiduel de La machine, le sujet-nietzschéen tire une prime euphorique (Voluptas) de tout ce qu'elle fait tourner, et que le lecteur avait cru être seulement l'œuvre en fragments de Nietzsche : « Nietzsche croit poursuivre désormais, non la réalisation d'un système, mais l'application d'un programme… sous la forme des résidus du discours nietzschéen, devenus en quelque sorte le répertoire de son histrionisme. » Non pas s'identifier à des personnes, mais identifier les noms de l'histoire à des zones d'intensité sur le corps sans organes ; et chaque fois le sujet crie « C'est moi, c'est donc moi ! » On n'a jamais fait de l'histoire autant que le schizo, et de la manière dont il en fait. Il consomme en une fois l'histoire universelle. Nous commencions par le définir comme *Homo natura*, et le voilà pour finir *Homo historia*. De l'un à l'autre, ce long chemin qui va de Hölderlin à Nietzsche, et qui se précipite (« L'euphorie ne saurait se prolonger chez Nietzsche aussi longtemps que l'aliénation contemplative de Hölderlin… La vision du monde accordée à Nietzsche n'inaugure pas une succession plus ou moins régulière de paysages ou de natures mortes, qui s'étend sur une quarantaine d'années ; c'est la parodie remémorante d'un événement : un seul acteur pour la mimer en une journée solennelle – parce que tout se prononce et redisparaît en une seule journée – dût-elle avoir duré du 31 décembre au 6 janvier – par-delà le calendrier raisonnable. »)

La thèse célèbre du psychiatre Clérambault semble bien fondée : le délire, avec son caractère global systématique, est second par rapport à des phénomènes d'automatisme parcellaires et locaux. En effet, le délire qualifie l'enregistrement qui recueille le procès de production des machines désirantes ; et bien qu'il ait des synthèses et des affections propres, comme on le voit dans la paranoïa et même dans les

formes paranoïdes de la schizophrénie, il ne constitue pas une sphère autonome, mais est second par rapport au fonctionnement et aux ratés des machines désirantes. Toutefois Clérambault se servait du terme « automatisme (mental) » pour désigner seulement des phénomènes athématiques d'écho, de sonorisation, d'explosion, de non-sens, où il voyait l'effet mécanique d'infections ou d'intoxications. Il expliquait une bonne partie du délire à son tour comme un effet de l'automatisme ; quant à l'autre partie, « personnelle », elle était de nature réactionnelle et renvoyait au « caractère », dont les manifestations pouvaient d'ailleurs devancer l'automatisme (par exemple, le caractère paranoïaque).[20] Ainsi dans l'automatisme Clérambault ne voyait qu'un mécanisme neurologique au sens le plus général du mot, et non pas un procès de production économique mettant en jeu des machines désirantes ; et, pour l'histoire, il se contentait d'invoquer le caractère inné ou acquis. Clérambault est le Feuerbach de la psychiatrie, au sens où Marx dit : « Dans la mesure où Feuerbach est matérialiste, l'histoire ne se rencontre pas chez lui, et dans la mesure où il prend l'histoire en considération, il n'est pas matérialiste. » Une psychiatrie vraiment matérialiste se définit au contraire par une double opération introduire le désir dans le mécanisme, introduire la production dans le désir.

Il n'y a pas de différence profonde entre le faux matérialisme et les formes typiques de l'idéalisme. La théorie de la schizophrénie est marquée de trois concepts qui constituent sa formule trinitaire : la dissociation (Kraepelin), l'autisme (Bleuler), l'espace-temps ou l'être au monde (Binswanger). L'un est un concept explicatif qui prétend indiquer le trouble spécifique ou le déficit primaire. L'autre est un concept compréhensif indiquant la spécificité de l'effet : le délire lui-même ou la coupure, « le détachement de la réalité accompagné d'une prédominance relative ou absolue de la vie intérieure ». Le troisième est un concept expressif, qui découvre ou redécouvre l'homme délirant dans son monde spécifique. Les trois concepts ont en commun de rapporter le problème de la schizophrénie au moi, par l'intermédiaire de « l'image du corps » (dernier avatar de l'âme, où se confondent les exigences du spiritualisme et du positivisme). Pourtant le moi, c'est comme papa-maman, il y a longtemps que le schizo n'y croit plus. Il est au-delà, il est derrière, dessous, ailleurs, mais pas dans ces problèmes-là. Et là où il est, il y a des problèmes, des souffrances insurmontables, des pauvretés insupportables, mais pourquoi vouloir le ramener à ce d'où il est sorti, le remettre dans ces problèmes qui ne sont plus les siens, bafouer sa vérité à laquelle on a cru suffisamment rendre hommage en lui donnant un idéal coup de chapeau ? On dira que le schizo ne peut plus dire moi, et qu'il faut lui rendre cette fonction sacrée d'énonciation. C'est ce qu'il résume en disant : on me re-salope. « Je ne dirai plus moi, je ne le dirai plus jamais, c'est trop bête. Je mettrai à la place, chaque fois que je l'entendrai, la troisième personne, si j'y pense. Si ça les amuse. Ça ne changera rien. » Et s'il redit moi, ça ne change rien non plus. Tellement hors de ces problèmes, tellement au-delà. Même Freud ne sort pas de ce point de vue étroit du moi. Et ce qui l'empêchait, c'était sa formule trinitaire à lui – l'œdipienne, la névrotique : papa-maman-moi. Il faudra se demander si l'impérialisme analytique du complexe d'Œdipe n'a pas conduit Freud à retrouver, et à garantir de son autorité, le concept fâcheux d'autisme appliqué à la schizophrénie. Car enfin, il ne faut rien se cacher, Freud n'aime pas les schizophrènes, il n'aime pas leur résistance à l'œdipianisation, il a plutôt tendance à les traiter comme des bêtes : ils prennent les mots pour des choses, dit-il, ils sont apathiques, narcissiques, coupés du réel, incapables de transfert, ils ressemblent à des philosophes, « ressemblance indésirable ». On s'est souvent interrogé sur la manière de concevoir analytiquement le rapport des pulsions et des symptômes, du symbole et du symbolisé. Est-ce un rapport *causal*, ou bien de *compréhension*, ou d'*expression ?* La question est posée trop théoriquement. Car, en fait, dès qu'on nous met dans Œdipe, dès qu'on nous mesure à Œdipe, le tour est joué, et l'on a supprimé le seul rapport authentique qui était de production. La grande découverte de la psychanalyse (ut celle de la production désirante, des productions de l'inconscient. Mais, avec Œdipe, cette découverte fut vite occultée par un nouvel idéalisme : à l'inconscient comme usine, on a substitué un théâtre antique ; aux unités de production de l'inconscient, on a substitué la représentation ; à l'inconscient productif, on a substitué un

inconscient qui ne pouvait plus que s'exprimer (le mythe, la tragédie, le rêve…).

Chaque fois qu'on ramène au moi le problème du schizophrène, on ne peut plus que « goûter » une essence ou spécificité supposées du schizo, fût-ce avec amour et pitié, ou pour la recracher avec dégoût. Une fois comme moi dissocié, une autre fois comme moi coupé, une autre fois, la plus coquette, comme moi qui n'avait pas cessé d'être, qui était-là spécifiquement, mais dans son monde, et qui se laisse retrouver par un psychiatre malin, un sur-observateur compréhensif, bref un phénoménologue. Là encore rappelons-nous l'avertissement de Marx : on ne devine pas au goût du froment qui l'a cultivé, on ne devine pas au produit le régime et les rapports de production. Le produit apparaît d'autant plus spécifique, inénarrablement spécifique, qu'on le rapporte à *des formes idéales de causation, de compréhension ou d'expression*, mais non pas au *procès de production réel dont il dépend*. Le schizophrène apparaît d'autant plus spécifique et personnifié qu'on arrête le processus, ou qu'on en fait un but, ou qu'on le fait jouer dans le vide à l'infini, de manière à provoquer cette « horrible extrémité où l'âme et le corps finissent par périr » (l'Autiste). Le fameux état terminal de Kraepelin… Dès qu'on assigne au contraire le processus matériel de production, la spécificité du produit tend à s'évanouir, en même temps qu'apparaît la possibilité d'un autre « accomplissement ». Avant d'être l'affection du schizophrène artificialisé, personnifié dans l'autisme, la schizophrénie est le processus de la production du désir et des machines désirantes. Comment passe-t-on de l'un à l'autre, et ce passage est-il inévitable ? reste la question importante. Sur ce point comme sur d'autres, Jaspers a donné les indications les plus précieuses, parce que son « idéalisme » était singulièrement atypique. Opposant le concept de processus à ceux de réaction ou de développement de la personnalité, il pense le processus comme rupture, intrusion, hors d'un rapport fictif avec le moi pour y substituer un rapport avec le « démonique » dans la nature. Il lui manquait seulement de concevoir le processus comme réalité matérielle économique, comme processus de production dans l'identité Nature = Industrie, Nature = Histoire.

D'une certaine manière, la logique du désir rate son objet dès le premier pas : le premier pas de la division platonicienne qui nous fait choisir entre *production* et *acquisition*. Dès que nous mettons le désir du côté de l'acquisition, nous nous faisons du désir une conception idéaliste (dialectique, nihiliste) qui le détermine en premier lieu comme manque, manque d'objet, manque de l'objet réel. Il est vrai que l'autre côté, le côté « production », n'est pas ignoré. Il revient même à Kant d'avoir opéré dans la théorie du désir une révolution critique, en le définissant comme « la faculté d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations ». Mais ce n'est pas par hasard que, pour illustrer cette définition, Kant invoque les croyances superstitieuses, les hallucinations et les fantasmes : nous savons bien que l'objet réel ne peut être produit que par une causalité et des mécanismes externes, mais ce savoir ne nous empêche pas de croire à la puissance intérieure du désir d'engendrer son objet, fût-ce sous une forme irréelle, hallucinatoire ou fantasmée, et de représenter cette causalité dans le désir lui-même.[21] La réalité de l'objet en tant que produit par le désir est donc la *réalité psychique*. Alors on peut dire que la révolution critique ne change rien à l'essentiel : cette manière de concevoir la productivité ne remet pas en question la conception classique du désir comme manque, mais s'appuie sur elle, s'étaie sur elle et se contente de l'approfondir. En effet, si le désir est manque de l'objet réel, sa réalité même est dans une « essence du manque » qui produit l'objet fantasmé. Le désir ainsi conçu comme production, mais production de fantasmes, a été parfaitement exposé par la psychanalyse. Au niveau le plus bas de l'interprétation, cela signifie que l'objet réel dont le désir manque renvoie pour son compte à une production naturelle ou sociale extrinsèque, tandis que le désir produit intrinsèquement un imaginaire qui vient doubler la réalité, comme s'il y avait « un objet rêvé derrière chaque objet réel » ou une production mentale derrière les productions réelles. Et certes la psychanalyse n'est pas forcée de déboucher ainsi dans une étude des gadgets et des marchés, sous la forme la plus misérable d'une psychanalyse de l'objet (psychanalyse du paquet de nouilles, de l'automobile ou du « machin »). Mais même quand le fantasme est interprété dans toute son extension, non plus comme un objet, mais comme une machine spécifique qui

met en scène le désir, cette machine est seulement théâtrale, et laisse subsister la complémentarité de ce qu'elle sépare : c'est alors le besoin qui est défini par le manque relatif et déterminé de son propre objet, tandis que le désir apparaît comme ce qui produit le fantasme et se produit lui-même en se détachant de l'objet, mais aussi bien en redoublant le manque, en le portant à l'absolu, en en faisant une « incurable insuffisance d'être », un « manque-à-être qu'est la vie ». D'où la présentation du désir comme *étayé* sur les besoins, la productivité du désir continuant à se faire sur fond des besoins, et de leur rapport de manque à l'objet (théorie de l'étayage). Bref, quand on réduit la production désirante à une production de fantasme, on se contente de tirer toutes les conséquences du principe idéaliste qui définit le désir comme un manque, et non comme production, production « industrielle ». Clément Rosset dit très bien chaque fois qu'on insiste sur un manque dont manquerait le désir pour définir son objet, « le monde se voit doublé d'un autre monde quel qu'il soit, à la faveur de l'itinéraire suivant : l'objet manque au désir ; donc le monde ne contient pas tous les objets, il en manque au moins un, celui du désir ; donc il existe un ailleurs qui contient la clef du désir (dont manque le monde). »[22]

Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de *synthèses passives* qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme auto-production de l'inconscient. Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine. Le désir est machine, l'objet du désir est encore machine connectée, si bien que le produit est prélevé sur du produire, et que quelque chose se détache du produire au produit, qui va donner un reste au sujet nomade et vagabond. L'être objectif du désir est le Réel en lui-même.[23] Il n'y a pas de forme d'existence particulière qu'on pourrait appeler réalité psychique. Comme dit Marx, il n'y a pas manque, il y a passion comme « être objet naturel et sensible ». Ce n'est pas le désir qui s'étaie sur les besoins, c'est le contraire, ce sont les besoins qui dérivent du désir : ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit. Le manque est un contre-effet du désir, il est déposé, aménagé, vacuolisé dans le réel naturel et social. Le désir se tient toujours proche des conditions d'existence objective, il les épouse et les suit, ne leur survit pas, se déplace avec elles, c'est pourquoi il est si facilement désir de mourir, tandis que le besoin mesure l'éloignement d'un sujet qui a perdu le désir en perdant la synthèse passive de ces conditions. Le besoin comme pratique du vide n'a pas d'autre sens : aller chercher, capturer, parasiter les synthèses passives là où elles demeurent. Nous avons beau dire : on n'est pas des herbes, il y a longtemps qu'on a perdu la synthèses chlorophyllienne, il faut bien qu'on mange… Le désir devient alors cette peur abjecte de manquer. Mais justement, cette phrase, ce ne sont pas les pauvres ou les dépossédés qui la prononcent. Eux, au contraire, ils savent qu'ils sont proches de l'herbe, et que le désir a « besoin » de peu de choses, *non pas ces choses qu'on leur laisse, mais ces choses mêmes dont on ne cesse de les déposséder*, et qui ne constituaient pas un manque au cœur du sujet, mais plutôt l'objectivité de l'homme, l'être objectif de l'homme pour qui désirer c'est produire, produire en réalité. Le réel n'est pas impossible, dans le réel au contraire tout est possible, tout devient possible. Ce n'est pas le désir qui exprime un manque molaire dans le sujet, c'est l'organisation molaire qui destitue le désir de son être objectif. Les révolutionnaires, les artistes et les voyants se contentent d'être objectifs, rien qu'objectifs : ils savent que le désir étreint la vie avec une puissance productrice, et la reproduit d'une façon d'autant plus intense qu'il a peu de besoin. Et tant pis pour ceux qui croient que c'est facile à dire, ou que c'est une idée dans les livres. « Du peu de lectures que j'avais faites, j'avais tiré cette conclusion que les hommes qui trempaient le plus dans la vie, qui la moulaient, qui étaient la vie même, mangeaient peu, dormaient peu, ne possédaient que peu de biens, s'ils en avaient. Ils n'entretenaient pas d'illusions en matière de devoir, de procréation, aux fins limitées de perpétuer la famille ou défendre l'État… Le monde des fantasmes est celui que nous n'avons pas achevé de conquérir. C'est un monde du passé, non

pas de l'avenir. Aller de l'avant en se cramponnant au passé, c'est traîner avec soi les boulets du forçat ».[24] Le vivant voyant, c'est Spinoza sous l'habit du révolutionnaire napolitain. Nous savons bien d'où vient le manque – et son corrélat subjectif, le fantasme. Le manque est aménagé, organisé dans la production sociale. Il est contre-produit par l'instance d'antiproduction qui se rabat sur les forces productives et se les approprie. Il n'est jamais premier ; la production n'est jamais organisée en fonction d'un manque antérieur, c'est le manque qui vient se loger, se vacuoliser, se propager d'après l'organisation d'une production préalable.[25] C'est l'art d'une classe dominante, cette pratique du vide comme économie de marché : organiser le manque dans l'abondance de production, faire basculer tout le désir dans la grande peur de manquer, faire dépendre l'objet d'une production réelle qu'on suppose extérieure au désir (les exigences de la rationalité), tandis que la production du désir passe dans le fantasme (rien d'autre que le fantasme).

Il n'y a pas d'une part une production sociale de réalité, et d'autre part une production désirante de fantasme. Entre ces deux productions ne s'établiraient que des liens secondaires d'introjection et de projection, comme si les pratiques sociales se doublaient de pratiques mentales intériorisées, ou bien comme si les pratiques mentales se projetaient dans les systèmes sociaux, sans que les unes entament jamais les autres. Tant que nous nous contentons de mettre en parallèle, d'une part l'argent, l'or, le capital et le triangle capitaliste, d'autre part la libido, l'anus, le phallus et le triangle familial, nous nous livrons à un agréable passe-temps, mais les mécanismes de l'argent restent tout à fait indifférents aux projections anales de ceux qui le manient. Le parallélisme Marx-Freud reste tout à fait stérile et indifférent, mettant en scène des termes qui s'intériorisent ou se projettent l'un dans l'autre sans cesser d'être étrangers, comme dans cette fameuse équation argent = merde. En vérité, *la production sociale est uniquement la production désirante elle-même dans des conditions déterminées*. Nous disons que le champ social est immédiatement parcouru pat désir, qu'il en est le produit historiquement déterminé, et que la libido n'a besoin de nulle médiation ni sublimation, nulle opération psychique, nulle transformation, pour investir les forces productives et les rapports de production. *Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre*. Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devrons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire.[26] Pourtant Reich n'arrive pas à donner de réponse suffisante, parce qu'il restaure à son tour ce qu'il était en train d'abattre, en distinguant la rationalité telle qu'elle est ou devrait être dans le processus de la production sociale, et l'irrationnel dans le désir, seul le second étant justiciable de la psychanalyse. Il réserve alors à la psychanalyse la seule explication du « négatif », du « subjectif » et de l' « inhibé » dans le champ social. Il en revient nécessairement à un dualisme entre l'objet réel rationnellement produit, et la production fantasmatique irrationnelle[27]. Il renonce à découvrir la *commune mesure ou la coextension du champ social et du désir*. C'est que, pour fonder véritablement une psychiatrie matérialiste, il lui manquait la catégorie de production désirante, à laquelle le réel fût soumis sous ses formes dites rationnelles autant qu'irrationnelles.

L'existence massive d'une répression sociale portant sur la production désirante n'affecte en rien notre

principe : le désir produit du réel, ou la production désirante n'est pas autre chose que la production sociale. Il n'est pas question de réserver au désir une forme d'existence particulière, une réalité mentale ou psychique qui s'opposerait à la réalité matérielle de la production sociale. Les machines désirantes ne sont pas des machines fantasmatiques ou oniriques, qui se distingueraient des machines techniques et sociales, et viendraient les doubler. Les fantasmes sont plutôt des expressions secondes, qui dérivent de l'identité des deux sortes de machines dans un milieu donné. Aussi le fantasme n'est-il jamais individuel ; il est *fantasme de groupe*, comme l'analyse institutionnelle a su le montrer. Et s'il y a deux sortes de fantasmes de groupe, c'est que l'identité peut être lue dans les deux sens, suivant que les machines désirantes sont saisies dans les grandes masses grégaires, qu'elles forment, ou suivant que les machines sociales sont rapportées aux forces élémentaires du désir qui les forment. Il peut donc arriver, dans le fantasme de groupe, que la libido investisse le champ social existant, y compris dans ses formes les plus répressives ; ou bien au contraire qu'elle procède à un contre-investissement qui branche sur le champ social existant le désir révolutionnaire (par exemple, les grandes utopies socialistes du XIXe siècle fonctionnent, non pas comme des modèles idéaux, mais comme des fantasmes de groupe, c'est-à-dire des agents de la productivité réelle du désir qui rendent possible un désinvestissement ou une « désinstitution » du champ social actuel, au profit d'une institution révolutionnaire du désir lui-même). Mais, entre les deux, entre les machines désirantes et lés machines sociales techniques, il n'y a jamais de différence de nature. Il y a bien une distinction, mais seulement une distinction de régime, suivant des *rapports de grandeur*. Ce sont les mêmes machines, à la différence de régime près ; et c'est ce que montrent les fantasmes de groupe.

Quand nous esquissions précédemment un parallèle entre la production sociale et la production désirante, pour montrer dans les deux cas la présence d'une instance d'anti-production prompte à se rabattre sur les formes productives et se les approprier, ce parallélisme ne préjugeait en rien du rapport entre les deux productions. Nous pouvions seulement préciser certains aspects concernant la distinction de régime. En premier lieu, les machines techniques ne fonctionnent évidemment qu'à condition de ne pas être détraquées ; leur limite propre est l'usure, non pas le détraquement. Marx peut se fonder sur ce principe simple pour montrer que le régime des machines techniques est celui d'une ferme distinction du moyen de production et du produit, grâce à laquelle la machine transmet au produit la valeur, et seulement la valeur qu'elle perd en s'usant. Les machines désirantes au contraire ne cessent de se détraquer en marchant, ne marchent que détraquées : toujours du produire se greffe sur le produit, et les pièces de la machine sont aussi bien le combustible. L'art utilise souvent cette propriété en créant de véritables fantasmes de groupe qui court-circuitent la production sociale avec une production désirante, et introduisent une fonction de détraquement dans la reproduction de machines techniques. Tels les violons brûlés d'Arman, les voitures comprimées de César. Plus généralement la méthode de paranoïa critique de Dali assure l'explosion d'une machine désirante dans un objet de production sociale. Mais déjà Ravel préférait le détraquement à l'usure, et substituait au ralenti ou à l'extinction graduelle les arrêts brusques, les hésitations, les trépidations, les ratés, les cassages[28]. L'artiste est le maître des objets ; il intègre dans son art des objets cassés, brûlés, détraqués pour les rendre au régime des machines désirantes dont le détraquement fait partie du fonctionnement même ; il présente des machines paranoïaques, miraculantes, célibataires comme autant de machines techniques, quitte à miner les machines techniques de machines désirantes. Bien plus, l'œuvre d'art est machine désirante elle-même. L'artiste amasse son trésor pour une proche explosion, et c'est pourquoi il trouve que les destructions, vraiment, ne viennent pas assez vite.

Une seconde différence de régime en découle : c'est par elles-mêmes que les machines désirantes produisent de l'anti-production, tandis que l'anti-production propre aux machines techniques est seulement produite dans les conditions extrinsèques de la reproduction du procès (bien que ces conditions ne viennent pas « par après »). C'est pourquoi les machines techniques ne sont pas une catégorie économique, et renvoient toujours à un socius ou machine sociale qui ne se confond pas avec

elles, et qui conditionne cette reproduction. Une machine technique n'est donc pas cause, mais seulement indice d'une forme générale de la production sociale : ainsi les machines manuelles et les sociétés primitives, la machine hydraulique et la forme asiatique, la machine industrielle et le capitalisme. Quand donc nous posions le socius comme l'analogue d'un corps plein sans organes, il n'y en avait pas moins une différence importante. Car les machines désirantes sont la catégorie fondamentale de l'économie du désir, produisent par elles-mêmes un corps sans organes et ne distinguent pas les agents de leurs propres pièces, ni les rapports de production de leurs propres rapports, ni la socialité de la technicité. Les machines désirantes sont à la fois techniques et sociales. C'est bien en ce sens que la production désirante est le lieu d'un refoulement originaire, tandis que la production sociale est le lieu de la répression, et que, de celle-ci à celle-là, s'exerce quelque chose qui ressemble au refoulement secondaire « proprement dit » : tout dépend ici de la situation du corps sans organes, ou de son équivalent, suivant qu'il est résultat interne ou condition extrinsèque (change notamment le rôle de l'instinct de mort).

Pourtant ce sont les mêmes machines, sous deux régimes différents – bien que ce soit une étrange aventure pour le désir, de désirer la répression. Il n'y a qu'une production, qui est celle du réel. Et sans doute nous pouvons exprimer cette identité de deux façons, mais ces deux façons constituent l'auto-production de l'inconscient comme cycle. Nous pouvons dire que toute production sociale découle de la production désirante dans des conditions déterminées : d'abord l'*Homo natura*. Mais nous devons dire aussi bien, et plus exactement, que la production désirante est d'abord sociale, et ne tend à se libérer qu'à la fin (d'abord l'*Homo historia*). C'est que le corps sans organes n'est pas donné pour lui-même en une origine, puis projeté dans les différentes sortes de socius, comme si un grand paranoïaque, chef de la horde primitive, était à la base de l'organisation sociale. La machine sociale ou socius peut être le corps de la Terre, le corps du Despote, le corps de l'Argent. Elle n'est jamais une projection du corps sans organes. C'est plutôt le corps sans organes qui est l'ultime résidu d'un socius déterritorialisé. Le problème du socius a toujours été celui-ci : coder les flux du désir, les inscrire, les enregistrer, faire qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé. Quand la *machine territoriale* primitive n'a plus suffi, la *machine despotique* a instauré une sorte de surcodage. Mais la *machine capitaliste*, en tant qu'elle s'établit sur les ruines plus ou moins lointaines d'un État despotique, se trouve dans une situation toute nouvelle : le décodage et la déterritorialisation des flux. Cette situation, le capitalisme ne l'affronte pas du dehors, puisqu'il en vit, y trouve à la fois sa condition et sa matière, et l'impose avec toute sa violence. Sa production et sa répression souveraines ne peuvent s'exercer qu'à ce prix. Il naît en effet de la rencontre entre deux sortes de flux, flux décodés de production sous la forme du capital-argent, flux décodés du travail sous la forme du « travailleur libre ». Aussi, contrairement aux machines sociales précédentes, la machine capitaliste est-elle incapable de fournir un code qui couvre l'ensemble du champ social. A l'idée même du code, elle a substitué dans l'argent une axiomatique des quantités abstraites qui va toujours plus loin dans le mouvement de la déterritorialisation du socius. Le capitalisme tend vers un seuil de décodage qui défait le socius au profit d'un corps sans organes, et qui, sur ce corps, libère les flux du désir dans un champ déterritorialisé. Est-il exact de dire en ce sens que la schizophrénie est le produit de la machine capitaliste, comme la manie dépressive et la paranoïa le produit de la machine despotique, comme l'hystérie le produit de la machine territoriale ?[29]

Le décodage des flux, la déterritorialisation du socius forment ainsi la tendance la plus essentielle du capitalisme. Il ne cesse de s'approcher de sa limite, qui est une limite proprement schizophrénique. Il tend de toutes ses forces à produire le schizo comme le sujet des flux décodés sur le corps sans organes – plus capitaliste que le capitaliste et plus prolétaire que le prolétaire. Aller toujours plus loin dans la tendance, jusqu'au point où le capitalisme s'enverrait dans la lune avec tous ses flux en vérité on n'a encore rien vu. Quand on dit que la schizophrénie est notre maladie, la maladie de notre époque, on ne doit pas vouloir dire seulement que la vie moderne rend fou. Il ne s'agit pas de mode de vie, mais de procès de production. Il ne s'agit pas non plus d'un simple parallélisme, bien que le parallélisme soit

déjà plus exact, du point de vue de la faillite des codes, par exemple entre les phénomènes de glissement de sens chez les schizophrènes et les mécanismes de discordance croissante à tous les étages de la société industrielle. En fait, nous voulons dire que le capitalisme, dans son processus de production, produit line formidable charge schizophrénique sur laquelle il fait porter tout le poids de sa répression, mais qui ne cesse de se reproduire comme limite du procès. Car le capitalisme ne cesse pas de contrarier, d'inhiber sa tendance en même temps qu'il s'y précipite ; il ne cesse de repousser sa limite en même temps qu'il y tend. Le capitalisme instaure ou restaure toutes sortes de territorialités résiduelles et factices, imaginaires ou symboliques, sur lesquelles il tente, tant bien que mal, de recoder, de tamponner les personnes dérivées des quantités abstraites. Tout repasse ou revient, les États, les patries, les familles. C'est ce qui fait du capitalisme, en son idéologie, « la peinture bigarrée de tout ce qui a été cru ». Le réel n'est pas impossible, il est de plus en plus artificiel. Marx appelait loi de la tendance contrariée le double mouvement de la baisse tendancielle du taux de profit et de l'accroissement de la masse absolue de plus-value. Comme corollaire de cette loi, il y a le double mouvement du décodage ou de la déterritorialisation des flux, et de leur re-territorialisation violente et factice. Plus la machine capitaliste déterritorialise, décodant et axiomatisant les flux pour en extraire la plus-value, plus ses appareils annexes, bureaucratiques et policiers, re-territorialisent à tour de bras tout en absorbant une part croissante de plus-value.

Ce n'est certes pas par rapport aux pulsions qu'on peut donner des définitions suffisantes actuelles du névrosé, du pervers et du psychotique ; car les pulsions sont seulement les machines désirantes elles-mêmes. C'est par rapport aux territorialités modernes. Le névrosé reste installé dans les territorialités résiduelles ou factices de notre société, et les rabat toutes sur Œdipe comme ultime territorialité qui se reconstitue dans le cabinet de l'analyste, sur le corps plein du psychanalyste (oui, le patron, c'est le père, et le chef d'État aussi, et vous aussi, docteur…). Le pervers, c'est celui qui prend l'artifice au mot : vous en voulez, vous en aurez, des territorialités infiniment plus artificielles encore que celles que la société nous propose, de nouvelles familles infiniment artificielles, des sociétés secrètes et lunaires. Quant au schizo, de son pas vacillant qui ne cesse de migrer, d'errer, de trébucher, il s'enfonce toujours plus loin dans la déterritorialisation, sur son propre corps sans organes à l'infini de la décomposition du socius, et peut-être est-ce sa manière à lui de retrouver la terre, la promenade du schizo. Le schizophrène se tient à la limite du capitalisme : il en est la tendance développée, le surproduit, le prolétaire et l'ange exterminateur. Il brouille tous les codes, et porte les flux décodés du désir. Le réel flue. Les deux aspects du *processus* se rejoignent : le processus métaphysique qui nous met en contact avec le « démonique » dans la nature ou dans le cœur de la terre, le processus historique de la production sociale qui restitue aux machines désirantes une autonomie par rapport à la machine sociale déterritorialisée. La schizophrénie, c'est la production désirante comme limite de la production sociale. La production désirante, et sa différence de régime avec la production sociale, sont donc à la fin, non pas au début. De l'une à l'autre il n'y a qu'un devenir qui est le devenir de la réalité. Et si la psychiatrie matérialiste se définit par l'introduction du concept de production dans le désir, elle ne peut éviter de poser en termes eschatologiques le problème du rapport final entre la machine analytique, la machine révolutionnaire et les machines désirantes.

★

En quoi les machines désirantes sont-elles vraiment des machines, indépendamment de toute métaphore ? Une machine se définit comme un *système de coupures*. Il ne s'agit nullement de la coupure considérée comme séparation avec la réalité ; les coupures opèrent dans des dimensions variables suivant le caractère considéré. Toute machine, en premier lieu, est en rapport avec un flux matériel

continu (*hylè*) dans lequel elle tranche. Elle fonctionne comme machine à couper le jambon : les coupures opèrent des prélèvements sur le flux associatif. Ainsi l'anus et le flux de merde qu'il coupe ; la bouche et le flux de lait, mais aussi le flux d'air, et le flux sonore ; le pénis et le flux d'urine, mais aussi le flux de sperme. Chaque flux associatif doit être considéré comme idéel, flux infini d'une cuisse de porc immense. La hylè désigne en effet la continuité pure qu'une matière possède en idée. Quand Jaulin décrit les boulettes et poudres à priser de l'initiation, il montre qu'elles sont produites chaque année comme un ensemble de prélèvement sur « une suite infinie n'ayant théoriquement qu'une seule origine », boulette unique étendue jusqu'aux bornes de l'univers.[30] Loin que la coupure s'oppose à la continuité, elle la conditionne, elle implique ou définit ce qu'elle coupe comme continuité idéelle. C'est que, nous l'avons vu, toute machine est machine de machine. La machine ne produit une coupure de flux que pour autant qu'elle est connectée à une autre machine supposée produire le flux. Et sans doute cette autre machine est-elle à son tour en réalité coupure. Mais elle ne l'est qu'en rapport avec une troisième machine qui produit idéalement, c'est-à-dire relativement, un flux continu infini. Ainsi la machine-anus et la machine-intestin, la machine-intestin et la machine-estomac, la machine-estomac et la machine-bouche, la machine-bouche et le flux du troupeau (« et puis, et puis, et puis… »). Bref, toute machine est coupure de flux par rapport à celle à laquelle elle est connectée, mais flux elle-même ou production de flux par rapport à celle qui lui est connectée. Telle est la loi de production de production. C'est pourquoi, à la limite des connexions transversales ou transfinies, l'objet partiel et le flux continu, la coupure et la connexion se confondent en un – partout des coupures-flux d'où sourd le désir, et qui sont sa productivité, opérant toujours la greffe du produire sur le produit (il est très curieux que Mélanie Klein, dans sa profonde découverte des objets partiels, néglige à cet égard l'étude des flux et les déclare sans importance : elle court-circuite ainsi toutes les connexions).[31]

Connecticut, Connect - I - cut, crie le petit Joey. Bettelheim fait le tableau de cet enfant qui ne vit, ne mange, ne défèque ou ne dort qu'en se branchant sur des machines pourvues de moteurs, de fils, de lampes, de carburateurs, d'hélices et de volants : machine électrique alimentaire, machine-auto pour respirer, machine lumineuse anale. Peu d'exemples manifestent aussi bien le régime de la production désirante, et la manière dont le cassage fait partie du fonctionnement même, ou la coupure, des connexions machiniques. Sans doute dira-t-on que cette vie mécanique, schizophrénique, exprime l'absence et la destruction du désir plutôt que le désir, et suppose certaines attitudes parentales de négation extrêmes auxquelles l'enfant réagit en se faisant machine. Mais même Bettelheim, favorable à une causalité œdipienne ou pré-œdipienne, reconnaît que celle-ci ne peut intervenir qu'en réponse à des aspects autonomes de la productivité ou de l'activité de l'enfant, quitte à déterminer ensuite chez lui une stase improductive ou une attitude de retrait absolu. Il y a donc d'abord une « réaction autonome à l'expérience totale de la vie dont la mère n'est qu'une partie ».[32] Aussi ne faut-il pas croire que ce sont les machines mêmes qui témoignent de la perte ou du refoulement du désir (ce que Bettelheim traduit en termes d'autisme). Nous retrouvons toujours le même problème : comment le processus de production du désir, comment les machines désirantes de l'enfant se sont-elles mises à tourner dans le vide à l'infini, de manière à produire l'enfant-machine ? comment le processus s'est-il transformé en but ? ou bien comment a-t-il été victime d'une interruption prématurée, ou d'une horrible exaspération ? C'est seulement en rapport avec le corps sans organes (yeux fermés, nez pincé, oreilles bouchées) que quelque chose est produit, contre-produit, qui détourne ou exaspère toute la production dont il fait cependant partie. Mais la machine reste désir, position de désir qui poursuit son histoire à travers le refoulement originaire et le retour du refoulé, dans la succession des machines paranoïaques, des machines miraculantes et des machines célibataires par lesquelles Joey passe, à mesure que progresse la thérapeutique de Bettelheim.

Toute machine comporte en second lieu une sorte de code qui se trouve machiné, stocké en elle. Ce code est inséparable non seulement de son enregistrement et de sa transmission dans les différentes régions du corps, mais de l'enregistrement de chacune des régions dans ses rapports avec les autres. Un

organe peut être associé à plusieurs flux d'après des connexions différentes ; il peut hésiter entre plusieurs régimes, et même prendre sur soi le régime d'un autre organe (la bouche anorexique). Toutes sortes de questions fonctionnelles se posent : quel flux couper ? où couper ? comment et sur quel mode ? Quelle place laisser à d'autres producteurs ou anti-producteurs (la place du petit frère) ? Faut-il, ou ne faut-il pas s'étouffer avec ce qu'on mange, avaler l'air, chier avec sa bouche ? Partout les enregistrements, les informations, les transmissions forment un quadrillage de disjonctions, d'un autre type que les connexions précédentes. Il revient à Lacan d'avoir découvert ce riche domaine d'un code de l'inconscient, enroulant la ou les chaînes signifiantes ; et d'avoir ainsi transformé l'analyse (le texte de base à cet égard est *la Lettre volée*). Mais combien ce domaine est étrange en vertu de sa multiplicité, au point qu'on ne peut guère parler d'*une* chaîne ou même d'*un* code désirant. Les chaînes sont dites signifiantes parce qu'elles sont faites de signes, mais ces signes ne sont pas eux-mêmes signifiants. Le code ressemble moins à un langage qu'à un jargon, formation ouverte et polyvoque. Les signes y sont de nature quelconque, indifférents à leur support (ou n'est-ce pas le support qui leur est indifférent ? Le support est le corps sans organes). Ils n'ont pas de plan, travaillent à tous les étages et dans toutes les connexions ; chacun parle sa propre langue, et établit avec d'autres des synthèses d'autant plus directes en transversale qu'elles restent indirectes dans la dimension des éléments. Les disjonctions propres à ces chaînes n'impliquent encore aucune exclusion, les exclusions ne pouvant surgir que par un jeu d'inhibiteurs et de répresseurs qui viennent déterminer le support et fixer un sujet spécifique et personnel.[33] Aucune chaîne n'est homogène, mais ressemble à un défilé de lettres d'alphabets différents, et où surgiraient tout d'un coup un idéogramme, un pictogramme, la petite image d'un éléphant qui passe ou d'un soleil qui se lève. Tout d'un coup dans la chaîne qui mêle (sans les composer) des phonèmes, des morphèmes, etc., apparaissent la moustache de papa, le bras levé de maman, un ruban, une petite fille, un flic, un soulier. Chaque chaîne capture des fragments d'autres chaînes dont elle tire une plus-value, comme le code de l'orchidée « tire » la figure d'une guêpe : phénomène de plus-value de code. C'est tout un système d'aiguillages et de tirages au sort qui forment des phénomènes aléatoires partiellement dépendants, proches d'une chaîne de Markoff. Les enregistrements et transmissions venus des codes internes, du milieu extérieur, d'une région à l'autre de l'organisme, se croisent suivant les voies perpétuellement ramifiées de la grande synthèse disjonctive. S'il y a là une écriture, c'est une écriture *à même le Réel*, étrangement polyvoque et jamais bi-univocisée, linéarisée, une écriture transcursive et jamais discursive : tout le domaine de l' « inorganisation réelle » des synthèses passives, où l'on chercherait en vain quelque chose qu'on pourrait appeler le Signifiant, et qui ne cesse de composer et de décomposer les chaînes en signes qui n'ont nulle vocation pour être signifiants. Produire du désir, telle est la seule vocation du signe, dans tous les sens où ça se machine.

Ces chaînes sont sans cesse le siège de détachements dans toutes les directions, partout des schizes qui valent pour elles-mêmes et qu'il ne faut surtout pas combler. Tel est donc le second caractère de la machine : des coupures-détachements, qui ne se confondent pas avec les coupures-prélèvements. Celles-ci portent sur les flux continus, et renvoient aux objets partiels. Celles-là concernent les chaînes hétérogènes, et procèdent par segments détachables, stocks mobiles, comme des blocs ou des briques volantes. Il faut concevoir chaque brique émise à distance, et elle-même composée d'éléments hétérogènes : non seulement enfermant une inscription avec des signes d'alphabets différents, mais aussi des figures, et puis une ou plusieurs pailles, et peut-être un cadavre. Le prélèvement de flux implique le détachement de chaîne ; et les objets partiels de la production supposent les stocks ou les briques d'enregistrement, dans la coexistence et l'interaction de toutes les synthèses. Comment y aurait-il prélèvement partiel sur un flux, sans détachement fragmentaire dans un code qui vient informer le flux ? Si nous disions tout à l'heure que le schizo est à la limite des flux décodés du désir, il fallait l'entendre des codes sociaux où un Signifiant despotique écrase toutes les chaînes, les linéarise, les bi-univocise, et se sert des briques comme autant d'éléments immobiles pour une muraille de Chine impériale. Mais toujours

le schizo les détache, les descelle, les emporte en tous sens pour retrouver une nouvelle polyvocité qui est le code du désir. Toute composition, et aussi toute décomposition se font par briques mobiles. *Diaschisis* et *diaspasis*, disait Monakow : soit qu'une lésion s'étende suivant des fibres qui la relient à d'autres régions et y provoque *à distance* des phénomènes incompréhensibles d'un point de vue purement mécaniste (mais non machinique) ; soit qu'un trouble de la vie humorale entraîne une dérivation de l'énergie nerveuse et l'instauration de directions brisées, fragmentées dans la sphère des instincts. Les briques sont les pièces essentielles des machines désirantes du point de vue du procédé d'enregistrement : à la fois parties composantes et produits de décomposition qui ne se localisent spatialement qu'à tel ou tel moment, par rapport à la grande machine chronogène qu'est le système nerveux (machine mélodique du type « boîte à musique », à localisation non spatiale).[34] Ce qui fait le caractère inégalé du livre de Monakow et Mourgue, ce par quoi il dépasse infiniment tout le jacksonisme dont il s'inspire, c'est la théorie des briques, de leur détachement et de leur fragmentation, mais c'est surtout ce qu'une telle théorie suppose – avoir introduit le désir dans la neurologie.

La troisième coupure de la machine désirante est la coupure-reste ou résidu, qui produit un sujet à côté de la machine, pièce adjacente à la machine. Et si ce sujet n'a pas d'identité spécifique ou personnelle, s'il parcourt le corps sans organes sans en briser l'indifférence, c'est qu'il est non seulement une part à côté de la machine, mais une part elle-même partagée, à laquelle reviennent des parties correspondant aux détachements de chaîne et aux prélèvements de flux opérés par la machine. Aussi consomme-t-il les états par lesquels il passe, et naît-il de ces états, toujours conclu de ces états comme une part faite de parties, dont chacune remplit en un moment le corps sans organes. Ce qui permet à Lacan de développer un jeu machinique plus qu'étymologique, *parere* – procurer, *separare* – séparer, *se parere* – s'engendrer soi-même – en marquant le caractère intensif d'un tel jeu : la partie n'a rien à faire avec le tout, « elle joue sa partie toute seule. Ici c'est de sa partition que le sujet procède à sa parturition…, c'est pourquoi le sujet peut se procurer ce qui ici le concerne, un état que nous qualifierons de civil. Rien dans la vie d'aucun ne déchaîne plus d'acharnement à y arriver. Pour être *pars*, il sacrifierait bien une grande part de ses intérêts »…[35] Pas plus que les autres coupures, la coupure subjective ne désigne un manque, mais au contraire une partie qui revient au sujet comme part, un revenu qui revient au sujet comme reste (là encore, combien le modèle œdipien de la castration est un mauvais modèle !). C'est que les coupures ne sont pas le fait d'une analyse, elles sont elles-mêmes synthèses. Ce sont les synthèses qui produisent les divisions. Que l'on considère l'exemple du retour du lait dans le rot de l'enfant ; il est à la fois restitution de prélèvement sur le flux associatif, reproduction de détachement sur la chaîne signifiante, résidu qui revient au sujet pour sa propre part. La machine désirante n'est pas une métaphore ; elle est ce qui coupe et est coupé suivant ces trois modes. Le premier mode renvoie à la synthèse connective, et mobilise la libido comme énergie de prélèvement. Le second, à la synthèse disjonctive, et mobilise le Numen comme énergie de détachement. Le troisième, à la synthèse conjonctive, et la Voluptas comme énergie résiduelle. C'est sous ces trois aspects que le procès de la production désirante est simultanément production de production, production d'enregistrement, production de consommation. Prélever, détacher, « rester », c'est produire, et c'est effectuer les opérations réelles du désir.

Dans les machines désirantes tout fonctionne en même temps, mais dans les hiatus et les ruptures, les pannes et les ratés, les intermittences et les courts-circuits, les distances et les morcellements, dans une somme qui ne réunit jamais ses parties en un tout. C'est que les coupures y sont productives, et sont elles-mêmes des réunions. Les disjonctions, en tant que disjonctions, sont inclusives. Les consommations mêmes sont des passages, des devenirs et des revenirs. C'est Maurice Blanchot qui a su poser le

problème dans toute sa rigueur, au niveau d'une machine littéraire : comment produire, et penser, des fragments qui aient entre eux des rapports de différence en tant que telle, qui aient pour rapports entre eux leur propre différence, sans référence à une totalité originelle même perdue, ni à une totalité résultante même à venir ?[36] Seule la catégorie de *multiplicité*, employée comme substantif et dépassant le multiple non moins que l'Un, dépassant la relation prédicative de l'Un et du multiple, est capable de rendre compte de la production désirante : la production désirante est multiplicité pure, c'est-à-dire affirmation irréductible à l'unité. Nous sommes à l'âge des objets partiels, des briques et des restes. Nous ne croyons plus en ces faux fragments qui, tels les morceaux de la statue antique, attendent d'être complétés et recollés pour composer une unité qui est aussi bien l'unité d'origine. Nous ne croyons plus à une totalité originelle ni à une totalité de destination. Nous ne croyons plus à la grisaille d'une fade dialectique évolutive, qui prétend pacifier les morceaux parce qu'elle en arrondit les bords. Nous ne croyons à des totalités qu'*à côté*. Et si nous rencontrons une telle totalité à côté de parties, c'est un tout *de* ces parties-là, mais qui ne les totalise pas, une unité *de* toutes ces parties-là, mais qui ne les unifie pas, et qui s'ajoute à elles comme une nouvelle partie composée à part. « Elle surgit, mais s'appliquant cette fois à l'ensemble, comme tel morceau composé à part, né d'une inspiration » – dit Proust de l'unité de l'œuvre de Balzac, mais aussi bien de la sienne propre. Et c'est frappant, dans la machine littéraire de *la Recherche du temps perdu*, à quel point toutes les parties sont produites comme des côtés dissymétriques, des (Érections brisées, des boîtes closes, des vases non communicants, des cloisonnements, où même les contiguïtés sont des distances, et les distances des affirmations, morceaux de puzzle qui ne viennent pas du même, mais de puzzles différents, violemment insérés les uns dans les autres, toujours locaux et jamais spécifiques, et leurs bords discordants toujours forcés, profanés, imbriqués les uns dans les autres, avec toujours des restes. C'est l'œuvre schizoïde par excellence : on dirait que la culpabilité, les déclarations de culpabilité ne sont là que pour rire. (En termes kleiniens, on dirait que la position dépressive n'est qu'une couverture pour une position schizoïde plus profonde). Car les rigueurs de la loi n'expriment qu'en apparence la protestation de l'Un, et trouvent au contraire leur véritable objet dans l'absolution des univers morcelés, où la loi ne réunit rien en Tout, mais au contraire mesure et distribue les écarts, les dispersions, les éclatements de ce qui puise son innocence dans la folie – c'est pourquoi, au thème apparent de la culpabilité, s'entrelace chez Proust un tout autre thème qui le nie, celui de l'ingénuité végétale dans le cloisonnement des sexes, dans les rencontres de Charlus comme dans les sommeils d'Albertine, là où règnent les fleurs et se révèle l'innocence de la folie, folie avérée de Charlus ou folie supposée d'AIbertine.

Donc Proust disait que le tout est produit, qu'il est lui-même produit comme une partie à côté des parties, qu'il n'unifie ni ne totalise, mais qui s'applique à elles en instaurant seulement des communications aberrantes entre vases non communicants, des unités transversales entre éléments qui gardent toute leur différence dans leurs dimensions propres. Ainsi, dans le voyage en chemin de fer, il n'y a jamais totalité de ce qu'on voit ni unité des points de vue, mais seulement dans la *transversale* que trace le voyageur affolé d'une fenêtre à l'autre, « pour rapprocher, pour rentoiler les fragments intermittents et opposites ». Rapprocher, rentoiler, c'est ce que Joyce appelait « re-embody ». Le corps sans organes est produit comme un tout, mais à sa place, dans le processus de production, à côté des parties qu'il n'unifie et ne totalise pas. Et quand il s'applique à elles, se rabat sur elles, il induit des communications transversales, des sommations transfinies, des inscriptions polyvoques et transcursives, sur sa propre surface où les coupures fonctionnelles des objets partiels ne cessent d'être recoupées par les coupures de chaînes signifiantes et celles d'un sujet qui s'y repère. Le tout ne coexiste pas seulement avec les parties, il leur est contigu, lui-même produit à part, et s'appliquant à elles : les généticiens le montrent à leur manière en disant que « les amino-acides sont assimilés individuellement dans la cellule, puis sont arrangés dans l'ordre convenable par un mécanisme analogue à un moule dans lequel la chaîne latérale caractéristique de chaque acide se place dans sa position propre ».[37] En règle générale, le

problème des rapports parties-tout reste aussi mal posé par le mécanisme et par le vitalisme classiques, tant que l'on considère le tout comme totalité dérivée des parties, ou comme totalité originaire dont les parties émanent, ou comme totalisation dialectique. Le mécanisme, pas plus que le vitalisme, n'a saisi la nature des machines désirantes, et la double nécessité d'introduire la production dans le désir autant que le désir dans la mécanique.

Il n'y a pas d'évolution des pulsions qui les ferait progresser, avec leurs objets, vers un tout d'intégration, pas plus qu'il n'y a de totalité primitive dont elles dériveraient. Mélanie Klein fit la découverte merveilleuse des objets partiels, ce monde d'explosions, de rotations, de vibrations. Mais comment expliquer qu'elle rate pourtant la logique de ces objets ? C'est que, d'abord, elle les pense comme fantasmes, et les juge du point de vue de la consommation, non pas d'une production réelle. Elle assigne des mécanismes de causation (ainsi l'introjection et la projection), d'effectuation (gratification et frustration), d'expression (le bon et le mauvais) qui lui imposent une conception idéaliste de l'objet partiel. Elle ne le rattache pas à un véritable procès de production qui serait celui des machines désirantes. En second lieu, elle ne se débarrasse pas de l'idée que les objets partiels schizo-paranoïdes renvoient à un tout, soit originel dans une phase primitive, soit à venir dans la position dépressive ultérieure (l'Objet complet). Les objets partiels lui paraissent donc prélevés sur des personnes globales ; non seulement ils entreront dans des totalités d'intégration concernant le moi, l'objet et les pulsions, mais ils constituent déjà le premier type de relation objectale entre le moi, la mère et le père. Or c'est bien là que tout se décide en fin de compte. Il est certain que les objets partiels ont en eux-mêmes une charge suffisante pour faire sauter Œdipe, et le destituer de sa sotte prétention à représenter l'inconscient, à trianguler l'inconscient, à capter toute la production désirante. La question qui se pose ici n'est nullement celle d'une importance relative de ce qu'on peut appeler *pré-œdipien* par rapport à Œdipe (car « pré-œdipien » est encore en référence évolutive ou structurale avec Œdipe). La question est celle du caractère Absolument *anœdipien* de la production désirante. Mais parce que Mélanie Klein conserve le point de vue du tout, des personnes globales et des objets complets – et aussi peut-être parce qu'elle tient à éviter le pire avec l'Association psychanalytique internationale qui a écrit sur sa porte « nul n'entre ici s'il n'est œdipien » –, elle ne se sert pas des objets partiels pour faire sauter le carcan d'Œdipe, au contraire elle s'en sert ou feint de s'en servir pour diluer Œdipe, le miniaturiser, le multiplier, l'étendre aux bas-âges.

Et si nous choisissons l'exemple de la moins œdipianisante des psychanalystes, c'est bien pour montrer quel forcing elle doit faire pour mesurer à Œdipe la production désirante. A plus forte raison pour les psychanalystes ordinaires qui n'ont même plus conscience du « mouvement ». Ce n'est pas de la suggestion, c'est du terrorisme. Mélanie Klein écrit : « La première fois que Dick vint chez moi, il ne manifesta aucune émotion lorsque sa nurse me le confia. Quand je lui montrai les jouets que j'avais préparés, il les regarda sans le moindre intérêt. Je pris un grand train que je plaçai à côté d'un train plus petit et *je les désignai* sous le nom de « train papa » et de « train Dick ». Il prit là-dessus le train que j'avais appelé « Dick », le fit rouler jusqu'à la fenêtre et dit « Gare ». *Je lui expliquai* que la « gare, c'est maman ; Dick entre dans maman ». Il lâcha le train, courut se mettre entre la porte intérieure et la porte extérieure de la pièce, s'enferma en disant « noir » et ressortit aussitôt en courant. Il répéta plusieurs fois ce manège. *Je lui expliquai* qu' « il fait noir dans maman ; Dick est dans le noir de maman »… *Lorsque son analyse eut progressé… Dick découvrit aussi* que le lavabo symbolisait le corps maternel, et il manifesta une peur extraordinaire de se mouiller avec de l'eau ».[38] Dis que c'est Œdipe, sinon t'auras une gifle. Voilà que le psychanalyste ne demande même plus : « Qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes à toi ? » mais s'écrie : « Réponds papa-maman quand je te parle ! » Même Mélanie Klein… Alors toute la production désirante est écrasée, rabattue sur les images parentales, alignée sur les stades pré-œdipiens, totalisée dans Œdipe : la logique des objets partiels est ainsi réduite à néant. Œdipe devient donc maintenant pour nous la pierre de touche de la logique. Car, comme nous le

pressentions au début, les objets partiels ne sont qu'en apparence prélevés sur des personnes globales ; ils sont réellement produits par prélèvement sur un flux ou une hylé non personnelle, avec laquelle ils communiquent en se connectant à d'autres objets partiels. L'inconscient ignore les personnes. Les objets partiels ne sont pas des représentants des personnages parentaux ni des supports de relations familiales ; ils sont des pièces dans les machines désirantes, renvoyant à un procès et à des rapports de production irréductibles et premiers par rapport à ce qui se laisse enregistrer dans la figure d'Œdipe.

Quand on parle de la rupture Freud-Jung, on oublie trop souvent le point de départ modeste et pratique : Jung remarquait que le psychanalyste dans le transfert apparaissait souvent comme un diable, un dieu, un sorcier, et que ses rôles débordaient singulièrement les images parentales. Tout a mal tourné ensuite, mais le point de départ était bon. Il en est de même du jeu des enfants. Un enfant ne joue pas seulement à papa-maman. Il joue aussi au sorcier, au cow-boy, au gendarme et au voleur, au train et aux petites autos. Le train n'est pas forcément papa, ni la gare maman. Le problème ne porte pas sur le caractère sexuel des machines désirantes, mais sur le caractère familial de cette sexualité. On admet que, devenu grand, l'enfant se trouve saisi dans des relations sociales qui ne sont plus familiales. Mais comme ces relations sont censées survenir par après, il n'y a que deux voies possibles : ou bien l'on admet que la sexualité se sublime ou se neutralise dans les relations sociales (*et* métaphysiques), sous forme d'un « par après » analytique, ou bien que ces relations mettent en jeu une énergie non sexuelle, que la sexualité se contentait à son tour de symboliser comme un « au-delà » anagogique. C'est là que les choses tournent mal entre Freud et Jung. Au moins ont-ils en commun de croire que la libido ne peut pas sans médiation investir un champ social ou métaphysique. Il n'en est pas ainsi. Considérons un enfant qui joue, ou, rampant, qui explore les pièces de la maison. Il contemple une prise électrique, il machine son corps, il se sert d'une jambe comme d'une rame, il entre dans la cuisine, dans le bureau, il manipule des petites autos. Il est évident que la présence des parents est constante, et que l'enfant n'a rien sans eux. Mais ce n'est pas la question. La question est de savoir si tout ce qu'il touche est vécu comme représentant des parents. Dès la naissance, le berceau, le sein, la tétine, les excréments sont des machines désirantes en connexion avec les parties de son corps. Il nous semble contradictoire de dire à la fois que l'enfant vit parmi les objets partiels, et que ce qu'il saisit dans les objets partiels, ce sont les personnes parentales même en morceaux. Que le sein soit prélevé sur le corps de la mère, ce n'est pas vrai en toute rigueur, car il existe comme pièce d'une machine désirante, en connexion avec la bouche, et prélevé sur un (lux de lait non-personnel, rare ou dense. Une machine désirante, un objet partiel ne représente rien : il n'est pas représentatif. Il est bien support de relations et distributeur d'agents ; mais ces agents ne sont pas des personnes, pas plus que ces relations ne sont intersubjectives. Ce sont des rapports de production comme tels, des agents de production et d'anti-production. Bradbury le montre bien quand il décrit la nursery comme lieu de production désirante et de fantasme de groupe, qui ne combine que des objets partiels et des agents.[39] Le petit enfant est sans cesse en famille ; mais en famille et dès le début, il mène immédiatement une formidable expérience non-familiale que la psychanalyse laisse échapper. Le tableau de Lindner.

Il ne s'agit pas de nier l'importance vitale et amoureuse des parents. Il s'agit de savoir quelle est leur place et leur fonction dans la production désirante, au lieu de faire l'inverse et de rabattre tout le jeu des machines désirantes dans le code restreint d'Œdipe. Comment se forment des places et des fonctions que les parents vont occuper à titre d'agents spéciaux, en rapport avec d'autres agents ? Car Œdipe n'existe dès le début qu'ouvert aux quatre coins d'un champ social, d'un champ de production directement investi par la libido. Il semble évident que les parents surviennent sur la surface d'enregistrement de la production désirante. Mais c'est justement tout le problème d'Œdipe : sous l'action de quelles forces la triangulation œdipienne se ferme-t-elle ? dans quelles conditions vient-elle canaliser le désir sur une surface qui ne la comportait pas par elle-même ? comment forme-t-elle un type d'inscription pour des expériences et des machinations qui la débordent de toutes parts ? C'est en ce sens, et seulement en ce

sens, que l'enfant *rapporte* le sein comme objet partiel à la personne de la mère, et ne cesse de consulter le visage maternel. « Rapporter » ne désigne pas id une relation naturelle productive, mais un compte rendu, une inscription dans l'inscription, dans le Numen. L'enfant dès son plus jeune âge a toute une vie désirante, tout un ensemble de relations non-familiales avec les objets et les machines du désir, qui ne se rapporte pas aux parents du point de vue de la production immédiate, mais qui leur est rapporté (avec amour ou haine) du point de vue de l'enregistrement du procès, et dans telles conditions très particulières de cet enregistrement, même si celles-ci réagissent sur le procès lui-même (*feed-back*).

C'est parmi les objets partiels et dans les relations non-familiales de la production désirante que l'enfant éprouve sa vie et se demande ce que c'est que vivre, même si la question doit être « rapportée » aux parents et ne peut recevoir une réponse provisoire que dans les relations familiales. « Je me souviens depuis l'âge de huit ans, et même avant, m'être toujours demandé qui j'étais, ce que j'étais et pourquoi vivre, je me souviens à l'âge de six ans dans une maison du boulevard de la Blancarde à Marseille (nº 59 exactement) m'être demandé à l'heure du goûter, pain chocolat qu'une certaine femme dénommée mère me donnait, m'être demandé ce que c'était, que d'être et de vivre, ce que c'était que de se voir respirer, et avoir voulu me respirer afin d'éprouver le fait de vivre et de voir s'il me convenait et en quoi il me convenait ».[40] C'est là l'essentiel : une question se pose à l'enfant, qui sera peut-être « rapportée » à la femme nommée maman, mais qui n'est pas produite en fonction d'elle, qui est produite dans le jeu des machines désirantes, par exemple au niveau de la machine bouche-air ou de la machine à goûter – qu'est-ce que vivre ? qu'est-ce que respirer ? qu'est-ce que moi ? qu'est-ce que la machine à respirer sur mon corps sans organes ? L'enfant est un être métaphysique. Comme pour le cogito cartésien, les parents ne sont pas dans ces question-là. Et l'on a tort de confondre le fait que la question soit rapportée aux parents (au sens de racontée, exprimée) avec l'idée qu'elle se rapporte à eux (au sens d'un rapport naturel avec eux). En encadrant la vie de l'enfant dans l'Œdipe, en faisant des relations familiales l'universelle médiation de l'enfance, on se condamne à méconnaître la production de l'inconscient lui-même, et les mécanismes collectifs qui portent à cru sur l'inconscient, notamment tout le jeu du refoulement originaire, des machines désirantes et du corps sans organes. *Car l'inconscient est orphelin*, et se produit lui-même dans l'identité de la nature et de l'homme. L'auto-production de l'inconscient surgit au point même où le sujet du cogito cartésien se découvrait sans parents, là aussi où le penseur socialiste découvrait dans la production l'unité de l'homme et de la nature, là où le cycle découvre son indépendance à l'égard de la régression parentale indéfinie.

Ja na pas
à papa-mama

Nous avons vu comment les deux sens de « processus » se confondaient : le processus comme production métaphysique du démonique dans la nature, et le processus comme production sociale des machines désirantes dans l'histoire. Les relations sociales *et* les relations métaphysiques ne constituent pas un par-après ou un au-delà. Ces relations doivent être reconnues dans toutes les instances psycho-pathologiques, et leur importance sera d'autant plus grande qu'on aura affaire à des syndrômes psychotiques se présentant sous les aspects les plus abrutis et les plus désocialisés. Or c'est déjà dans la vie de l'enfant, dès les comportements les plus élémentaires du nourrisson, que ces relations se tissent avec les objets partiels, les agents de production, les facteurs d'anti-production, suivant les lois de la production désirante dans son ensemble. Faute de voir dès le début quelle est la nature de cette production désirante, et comment, dans quelles conditions, sous quelles pressions la triangulation œdipienne intervient dans l'enregistrement du procès, nous nous trouvons pris dans les rêts d'un œdipianisme diffus et généralisé qui défigure radicalement la vie de l'enfant et ses suites, les problèmes névrotiques et psychotiques de l'adulte, et l'ensemble de la sexualité. Rappelons-nous, n'oublions pas la

réaction de Lawrence à la psychanalyse. Lui, au moins, sa réticence ne venait pas d'un effroi devant la découverte de la sexualité. Mais il avait l'impression, pure impression, que la psychanalyse était en train d'enfermer la sexualité dans une boîte bizarre aux ornements bourgeois, dans une sorte de triangle artificiel assez dégoûtant, qui étouffait toute la sexualité comme production de désir, pour en refaire sur un nouveau mode un « sale petit secret », le petit secret familial, un théâtre intime au lieu de la fantastique usine, Nature et Production. Il avait l'impression que la sexualité avait plus de force ou de potentialité. Et peut-être la psychanalyse arrivait-elle à « désinfecter le sale petit secret », mais ce n'était pas mieux pour ça, pauvre et sale secret d'Œdipe-tyran moderne. Est-il possible que la psychanalyse reprenne ainsi une vieille tentative d'abaisser, d'avilir, et de nous rendre coupables ? Michel Foucault a pu remarquer à que) point le rapport de la folie avec la famille était fondé sur un développement affectant l'ensemble de la société bourgeoise au XIXe siècle, et confiant à la famille des fonctions à travers lesquelles étaient évaluées la responsabilité de ses membres et leur culpabilité éventuelle. Or, dans la mesure où la psychanalyse enveloppe la folie dans un « complexe parental », et retrouve l'aveu de culpabilité dans les figures d'auto-punition qui résultent d'Œdipe, elle n'innove pas, *mais achève ce qu'avait commencé la psychiatrie du XIXe :* faire monter un discours familial et moralisé de la pathologie mentale, lier la folie « à la dialectique mi-réelle mi-imaginaire de la Famille », y déchiffrer « l'attentat incessant contre le père », « la sourde butée des instincts contre la solidité de l'institution familiale et contre ses symboles les plus archaïques ».[41] Alors, au lieu de participer à me entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à *ne pas en finir avec ce problème-là*.

chapitre 2
psychanalyse et familialisme : la sainte famille

Œdipe restreint est la figure du triangle papa-maman-moi, la constellation familiale en personne. Mais lorsque la psychanalyse en fait son dogme, elle n'ignore pas l'existence de relations dites pré-œdipiennes chez l'enfant, exo-œdipiennes chez le psychotique, para-œdipiennes chez d'autres peuples. La fonction d'Œdipe comme dogme, ou « complexe nucléaire », est inséparable d'un forcing par lequel le théoricien psychanalyste s'élève à la conception d'un Œdipe généralisé. D'une part, il dent compte, pour chaque sujet de l'un ou l'autre sexe, d'une série intensive de pulsions, affects et relations qui unissent la forme normale et positive du complexe à sa forme inverse ou négative : Œdipe de série, tel que Freud le présente dans *le Moi et le Ça*, et qui permet au besoin de rattacher les phases préœdipiennes au complexe négatif. D'autre part, il dent compte de la coexistence en extension des sujets eux-mêmes, et de leurs interactions multiples : Œdipe de groupe, qui réunit collatéraux, descendants et ascendants (c'est ainsi que la résistance visible du schizophrène à l'œdipianisation, l'absence évidente du lien œdipien, peut être noyée dans une constellation grand-parentale, soit qu'on estime nécessaire une accumulation de trois générations pour faire un psychotique, soit qu'on découvre un mécanisme d'intervention encore plus direct des grands-parents dans la psychose, et qu'on forme ainsi des Œdipes d'Œdipe au carré : la névrose, c'est père-mère, mais la mémé, c'est la psychose). Enfin, la distinction de l'imaginaire et du symbolique permet de dégager une structure œdipienne comme système de places et de fonctions qui ne se confondent pas avec la figure variable de ceux qui viennent les occuper dans telle formation sociale ou pathologique : Œdipe de structure (3 + 1), qui ne se confond pas avec un triangle mais opère toutes les triangulations possibles en distribuant dans un domaine déterminé le désir, son objet et la loi.

Il est certain que les deux modes de généralisation précédents ne trouvent leur véritable portée que dans l'interprétation structurale. C'est celle-ci qui fait d'Œdipe une sorte de symbole catholique universel, par-delà toutes les modalités imaginaires. Elle fait d'Œdipe un axe de référence aussi bien pour les phases pré-œdipiennes, pour les variétés para-œdipiennes, pour les phénomènes exo-œdipiens : la notion de « forclusion », par exemple, semble indiquer une lacune proprement structurale, à la faveur de laquelle le schizophrène est naturellement replacé sur l'axe œdipien, remis sur l'orbite œdipienne, dans la perspective des trois générations par exemple, où la mère n'a pas pu *poser* son désir vis-à-vis de son propre père, ni le fils, dès lors, vis-à-vis de la mère. Un disciple de Lacan peut écrire : nous allons considérer « les biais par lesquels l'organisation œdipienne joue un rôle dans les psychoses ; ensuite quelles sont les formes de la prégénitalité psychotique et comment elles peuvent maintenir la référence œdipienne ». Notre critique précédente d'Œdipe risque donc d'être jugée tout à fait superficielle et mesquine, comme si elle s'appliquait seulement à un Œdipe imaginaire et portait sur le rôle des figures parentales, sans rien entamer de la structure et de son ordre de places et de fonctions symboliques. Toutefois, le problème pour nous est de savoir si c'est bien là que la différence passe. La vraie différence ne serait-elle pas entre Œdipe, structural aussi bien qu'imaginaire, *et* quelque chose d'autre, que tous les Œdipes écrasent et refoulent c'est-à-dire la production désirante – les machines du désir qui ne se

laissent pas plus réduire à la structure qu'aux personnes, et qui constituent le Réel en lui-même, au-delà ou en dessous du symbolique comme de l'imaginaire ? Nous ne prétendons nullement reprendre une tentative comme celle de Malinowski, montrant que les figures varient d'après la forme sociale considérée. Nous croyons même à ce qu'on nous dit lorsqu'on présente Œdipe comme une sorte d'invariant. Mais la question est tout à fait ailleurs : y a-t-il adéquation entre les productions de l'inconscient et cet invariant (entre les machines désirantes et la structure œdipienne) ? Ou bien l'invariant n'exprime-t-il que l'histoire d'une longue erreur, à travers toutes ses variations et modalités, l'effort d'une interminable répression ? Ce que nous mettons en question, c'est l'œdipianisation forcenée à laquelle la psychanalyse se livre, pratiquement et théoriquement, avec les ressources conjuguées de l'image et de la structure. Et malgré de beaux livres écrits récemment par certains disciples de Lacan, nous demandons si la pensée de Lacan va bien dans ce sens. S'agit-il seulement d'œdipianiser même le schizo ? Ou bien ne s'agit-il pas d'autre chose, et même du contraire ?[42] Schizophréniser, schizophréniser le champ de l'inconscient, et aussi le champ social historique, de manière à faire sauter le carcan d'Œdipe et retrouver partout la force des productions désirantes, renouer à même le Réel le lien de la machine analytique, du désir et de la production ? Car l'inconscient lui-même n'est pas plus structural que personnel, il ne symbolise pas plus qu'il n'imagine ou ne figure : il machine, il est machinique. Ni imaginaire ni symbolique, il est le Réel en lui-même, « le réel impossible » et sa production.

Mais qu'est-ce que cette longue histoire, si nous la considérons seulement dans la période de la psychanalyse ? Elle ne va pas sans des doutes, des détours et des repentirs. Laplanche et Pontalis remarquent que Freud « découvre » le complexe d'Œdipe en 1897 dans son auto-analyse ; mais qu'il n'en donne une première formule théorique généralisée qu'en 1923, dans *le Moi et le Ça ;* et que, entre les deux, Œdipe mène une existence plutôt marginale, « cantonné par exemple dans un chapitre à part sur le choix d'objet à la puberté (*Trois Essais*) ou sur les rêves typiques (*L'Interprétation* du rêve) ». C'est que, disent-ils, un certain abandon par Freud de la théorie du traumatisme et de la séduction n'ouvre pas à une détermination univoque d'Œdipe, mais aussi bien à la description d'une sexualité infantile spontanée de caractère endogène. Or tout se passe comme si « Freud ne parvenait pas à articuler l'un à l'autre Œdipe et sexualité infantile », celle-ci renvoyant à une réalité biologique du développement, celui-là à une réalité psychique du fantasme : Œdipe est ce qui faillit être perdu « au profit d'un réalisme biologique ».[43]

Mais est-il exact de présenter les choses ainsi ? L'impérialisme d'Œdipe exigeait-il seulement le renoncement au réalisme biologique ? Ou bien quelque chose d'autre, et d'infiniment plus puissant, ne fut-il pas sacrifié à Œdipe ? Car ce que Freud et les premiers analystes découvrent, c'est le domaine des libres synthèses où tout est possible, les connexions sans fin, les disjonctions sans exclusive, les conjonctions sans spécificité, les objets partiels et les flux. Les machines désirantes grondent, vrombissent au fond de l'inconscient, l'injection d'Irma, le tic-tac de l'Homme aux loups, la machine à tousser d'Anna, et aussi tous les appareils explicatifs montés par Freud, toutes ces machines neurobiologico-désirantes. Et cette découverte de l'inconscient productif a comme deux corrélats : d'une part la confrontation directe entre cette production désirante et la production sociale, entre les formations symptomatologiques et les formations collectives, à la fois leur identité de nature et leur différence de régime ; d'autre part la répression que la machine sociale exerce sur les machines désirantes, et le rapport du refoulement avec cette répression. C'est tout cela qui sera perdu, au moins singulièrement compromis, avec l'instauration d'Œdipe souverain. L'association libre, au lieu de s'ouvrir sur les connexions polyvoques, se referme dans une impasse d'univocité. Toutes les chaînes de l'inconscient sont bi-univocisées, linéarisées, suspendues à un signifiant despotique. Toute la *production* désirante est écrasée, soumise aux exigences de la *représentation*, aux mornes jeux du représentant et du représenté dans la représentation. Et c'est là l'essentiel : la reproduction du désir laisse la place à une simple représentation, dans le processus de la cure aussi bien que dans la théorie. L'inconscient productif fait

place à un inconscient qui ne sait plus que s'exprimer – s'exprimer dans le mythe, dans la tragédie, dans le rêve. Mais qui nous dit que le rêve, la tragédie, le mythe sont adéquats aux formations de l'inconscient, même compte tenu du travail de transformation ? Groddeck plus que Freud restait fidèle à une auto-production de l'inconscient dans la coextension de l'homme et de la Nature. Comme si Freud avait reculé devant ce monde de production sauvage et de désir explosif, et voulait à tout prix y mettre un peu d'ordre, un ordre devenu classique du vieux théâtre grec. Car que signifie : Freud découvre Œdipe dans son auto-analyse ? Est-ce dans son auto-analyse, ou bien dans sa culture classique goethéenne ? Dans son auto-analyse il découvre quelque chose dont il se dit : tiens, ça ressemble à Œdipe ! Et ce quelque chose, il le considère d'abord comme une variante du « roman familial », enregistrement paranoïaque par lequel le désir fait précisément éclater les déterminations de famille. Ce n'est que peu à peu qu'il fait du roman familial, au contraire, une simple dépendance d'Œdipe, et qu'il névrotise tout dans l'inconscient en même temps qu'il œdipianise, qu'il referme le triangle familial sur tout l'inconscient. Le schizo, voilà l'ennemi. La production désirante est personnalisée, ou plutôt personnologisée, imaginarisée, structuralisée (nous avons vu que la vraie différence ou la frontière ne passait pas entre ces termes, qui sont peut-être complémentaires). La production n'est plus que production de fantasme, production d'expression. L'inconscient cesse d'être ce qu'il est, une usine, un atelier, pour devenir un théâtre, scène et mise en scène. Et pas même un théâtre d'avant-garde, comme il y en avait au temps de Freud (Wedekind), mais le théâtre classique, l'ordre classique de la représentation. Le psychanalyste devient metteur en scène pour un théâtre privé – au lieu d'être l'ingénieur ou le mécanicien qui monte des unités de production, qui se bat avec des agents collectifs de production et d'anti-production.

La psychanalyse, c'est comme la révolution russe, on ne sait pas quand ça commence à mal tourner. Il faut toujours remonter plus haut. Avec les Américains ? avec la première Internationale ? avec le Comité secret ? avec les premières ruptures qui marquent des renoncements de Freud autant que des trahisons de ceux qui rompent avec lui ? avec Freud lui-même, dès la « découverte » d'Œdipe ? Œdipe, c'est le tournant idéaliste. Pourtant on ne peut pas dire que la psychanalyse se soit mise à ignorer la production désirante. Les notions fondamentales de l'*économie* du désir, travail et investissement, gardent leur importance, mais surbordonnées aux formes d'un inconscient expressif et non plus aux formations de l'inconscient productif. La nature *anœdipienne* de la production de désir reste présente, mais rabattue sur les coordonnées d'Œdipe qui la traduisent en « pré-œdipien », en « para-œdipien », en « quasi-œdipien », etc. Les machines désirantes sont toujours là, mais elles ne fonctionnent plus que derrière le mur du cabinet. Derrière le mur ou en coulisse, telle est la place que le fantasme originaire concède aux machines désirantes, quand il rabat tout sur la scène œdipienne[44]. Elles n'en continuent pas moins à faire un vacarme d'enfer. Le psychanalyste lui-même ne peut pas l'ignorer. Aussi son attitude est-elle plutôt de dénégation : tout ça est bien vrai, mais c'est quand même du papa-maman. On écrit au fronton du cabinet : laisse tes machines désirantes à la porte, abandonne tes machines orphelines et célibataires, ton magnétophone et ton petit vélo, entre et laisse-toi œdipianiser. Tout en découle, à commencer par le caractère inénarrable de la cure, son caractère interminable hautement contractuel, flux de paroles contre flux d'argent. Alors il suffit de ce qu'on appelle un épisode psychotique : un éclair de schizophrénie, nous apportons un jour notre magnétophone dans le cabinet de l'analyste, stop, intrusion d'une machine désirante, et tout est renversé, nous avons brisé le contrat, nous n'avons pas été fidèle au grand principe de l'exclusion du tiers, nous avons introduit le tiers, la machine désirante en personne.[45] Pourtant chaque psychanalyste devrait savoir que, sous Œdipe, à travers Œdipe, derrière Œdipe, c'est aux machines désirantes qu'il a affaire. Au début, les psychanalystes *ne pouvaient pas ne pas avoir conscience* du forcing opéré pour introduire Œdipe, l'injecter dans tout l'inconscient. Puis Œdipe s'est rabattu, il s'est approprié la production désirante comme si toutes les forces productives du désir émanaient de lui. Le psychanalyste est devenu le portemanteau d'Œdipe, le grand agent de l'anti-production dans le désir. La même histoire que celle du Capital, et de son monde enchanté, miraculé (au début aussi, disait Marx, les

premiers capitalistes ne pouvaient pas ne pas avoir conscience…).

Que le problème soit d'abord pratique, qu'il concerne avant tout la pratique de la cure, on le voit facilement. Car le processus d'œdipianisation forcenée se dessine précisément au moment où Œdipe n'a pas encore reçu sa pleine formulation théorique comme « complexe nucléaire » et mène une existence marginale. Que l'analyse de Schreber ne soit pas *in vivo* n'ôte rien à sa valeur exemplaire du point de vue de la pratique. Or c'est dans ce texte (1911) que Freud rencontre la question la plus redoutable : comment oser réduire au thème paternel un délire aussi riche, aussi différencié, aussi « divin » que le délire du président – une fois dit que le président dans ses Mémoires n'accorde que de très courtes références à la mémoire du père ? A plusieurs reprises, le texte de Freud marque à quel point il éprouve la difficulté d'abord il apparaît difficile d'assigner comme cause, ne serait-ce qu'occasionnelle, de la maladie une « poussée de libido homosexuelle » sur la personne du médecin Flechsig ; mais, quand nous remplaçons le médecin par le père, et chargeons le père d'expliquer le Dieu du délire, nous avons nous-mêmes peine à suivre cette ascension, nous prenons des droits qui ne peuvent se justifier que par leurs avantages du point de vue de notre compréhension du délire (296, 298). Pourtant, plus Freud énonce de tels scrupules, plus il les repousse, plus il les balaie dans une réponse assurée. Et cette réponse est double : ce n'est pas ma faute si la psychanalyse témoigne d'une grande monotonie, et retrouve le père partout, dans Flechsig, dans le Dieu, dans le soleil ; c'est la faute de la sexualité et de son symbolisme obstiné (301). D'autre part, il n'est pas étonnant que le père revienne constamment dans les délires actuels sous les formes les moins reconnaissables et les plus cachées, puisqu'il revient bien partout et de manière plus visible dans les mythes antiques et les religions, qui expriment des forces ou mécanismes agissant éternellement dans l'inconscient (298, 323). On doit constater que le président Schreber ne connut pas seulement le destin d'être sodomisé de son vivant par les rayons du ciel, mais celui, posthume, d'être œdipianisé par Freud. De l'énorme contenu politique, social et historique du délire de Schreber, *pas un mot n'est retenu*, comme si la libido ne s'occupait pas de ces choses-là. Seuls sont invoqués un argument sexuel, qui consiste à opérer la soudure de la sexualité et du complexe familial, et un argument mythologique, qui consiste à poser l'adéquation de la puissance productrice de l'inconscient et des « forces édificatrices des mythes et des religions ».

Ce dernier argument est très important, et ce n'est pas par hasard que Freud, ici, déclare son accord avec Jung. D'une certaine manière cet accord subsiste après leur rupture. Car, si l'on considère que l'inconscient s'exprime adéquatement dans les mythes et les religions (compte tenu toujours, bien entendu, du travail de transformation), il y a deux manières de lire cette adéquation, mais ces deux manières ont en commun le postulat qui mesure l'inconscient au mythe, et qui, dès le départ, a substitué aux formations productives de simples formes expressives. La question fondamentale : *pourquoi revenir au mythe ?* pourquoi le prendre en modèle ? est ignorée, repoussée. Alors l'adéquation supposée peut être interprétée de manière dite anagogique, vers le « haut ». Ou bien, inversement, de manière analytique, vers le « bas », en rapportant le mythe aux pulsions – mais, comme les pulsions sont décalquées du mythe, défalquées du mythe en tenant compte des transformations… Nous voulons cure que c'est à partir du même postulat que Jung est conduit à restaurer la religiosité la plus diffuse, la plus spiritualisée, et que Freud se trouve confirmé dans son athéisme le plus rigoureux. Freud n'a pas moins besoin de nier l'existence de Dieu que Jung d'affirmer l'essence du divin, pour interpréter l'adéquation communément postulée. Mais rendre la religion inconsciente ou rendre l'inconscient religieux, c'est toujours injecter du religieux dans l'inconscient (et que serait l'analyse freudienne sans les fameux sentiments de culpabilité qu'on prête à l'inconscient ?). Et qu'est-il arrivé dans l'histoire de la

psychanalyse ? Freud tenait à son athéisme, à la manière d'un héros. Mais, autour de lui, de plus en plus, on le laissait parler respectueusement, on laissait parler le vieux, quitte à préparer derrière son dos la réconciliation des églises et de la psychanalyse, le moment où l'Église formerait ses propres psychanalystes, et où l'on pourrait écrire dans l'histoire du mouvement : en quoi nous aussi, nous sommes encore pieux ! Rappelons-nous la grande déclaration de Marx : celui qui nie Dieu ne fait qu'une « chose secondaire », car il nie Dieu pour poser l'existence de l'homme, pour mettre l'homme à la place de Dieu (compte tenu de la transformation)[46]. Mais celui qui sait que la place de l'homme est tout à fait ailleurs, dans la coextensivité de l'homme et de la nature, celui-là ne laisse même pas subsister *la possibilité d'une question* portant « sur un être étranger, un être placé au-dessus de la nature et de l'homme » : il n'a plus besoin de cette médiation, le mythe, il n'a plus besoin de passer par cette médiation, la négation de l'existence de Dieu, car il a atteint ces régions d'une auto-production de l'inconscient, où l'inconscient n'est pas moins athée qu'orphelin, immédiatement orphelin, immédiatement athée. Et sans doute l'examen du premier argument nous conduirait à une conclusion semblable. Car, en soudant la sexualité au complexe familial, en faisant d'Œdipe le critère de la sexualité dans l'analyse, l'épreuve d'orthodoxie par excellence, Freud a lui-même posé l'ensemble des relations sociales *et* métaphysiques comme un par-après ou un au-delà, que le désir était incapable d'investir immédiatement. Il devient alors assez indifférent que cet au-delà dérive du complexe familial par transformation analytique du désir ou soit signifié par lui dans une symbolisation anagogique.

Considérons un autre texte de Freud, plus tardif, où Œdipe est déjà désigné comme « complexe nucléaire » : *Un enfant est battu* (1919). Le lecteur ne peut se défendre d'une impression d'inquiétante étrangeté. Jamais le thème paternel n'a été moins visible, et pourtant jamais il n'a été affirmé avec autant de passion, de résolution : l'impérialisme d'Œdipe se fonde ici sur l'absence. Car enfin, des trois temps du fantasme supposés chez la fille, le premier est tel que le père n'y apparaît pas encore, le troisième, le père n'y apparaît plus : reste alors le second où le père brille de tous ses feux, « nettement sans équivoque » – mais justement « cette seconde phase n'a jamais d'existence réelle ; demeurée inconsciente, elle ne peut jamais de ce fait être évoquée par le souvenir et n'est qu'une reconstitution analytique, mais une reconstitution nécessaire ». De quoi s'agit-il en fait dans ce fantasme ? Des garçons sont battus par quelqu'un, l'instituteur par exemple, sous les yeux des fillettes. On assiste dès le départ à une double réduction freudienne, qui n'est nullement imposée par le fantasme, mais exigée par Freud à la manière d'un présupposé. D'une part Freud veut délibérément réduire le caractère de *groupe* du fantasme à une dimension purement individuelle : il faut que les enfants battus soient d'une certaine manière le moi (« substituts du sujet lui-même ») et que le batteur soit le père (« substitut du père »). D'autre part il faut que les variations du fantasme s'organisent en disjonctions dont l'usage doit être strictement exclusif : ainsi y aura-t-il une série-fille et une série-garçon, mais dissymétriques, le fantasme féminin ayant trois temps dont le dernier est « des garçons sont battus par l'instituteur », le fantasme masculin n'ayant que deux temps dont le dernier est « ma mère me bat ». Le seul temps commun (le deuxième des filles et le premier des garçons) affirme sans équivoque la prévalence au père dans les deux cas, mais c'est le fameux temps inexistant. Et il en est toujours ainsi chez Freud. Il faut quelque chose de commun aux deux sexes, mais pour manquer à l'un comme à l'autre, pour distribuer le manque à deux séries non symétriques, et fonder l'usage exclusif des disjonctions : tu es fille *ou* garçon ! Il en est ainsi d'Œdipe et de sa « résolution », différents chez le garçon et la fille. Il en est ainsi de la castration, et de son rapport avec Œdipe dans les deux cas. La castration est à la fois le lot commun, c'est-à-dire le Phallus prévalent et transcendant, et l'exclusive distribution qui se présente chez les filles comme désir du pénis, et chez les garçons comme peur de le perdre ou refus d'attitude passive. Ce quelque chose de commun doit fonder l'usage exclusif des disjonctions de l'inconscient – et nous apprendre la résignation : résignation à Œdipe, résignation à la castration, renoncement pour les filles au désir du pénis, renoncement pour les garçons à la protestation mâle, bref « assomption du sexe ».[47] Ce quelque chose de commun, le grand

Phallus, le Manque aux deux faces non superposables, est purement mythique : il est comme l'Un de la théologie négative, il introduit le manque dans le désir, et fait émaner les séries exclusives auxquelles il fixe un but, une origine et un cours résigné.

Il faudrait dire le contraire : à la fois il n'y a rien de commun entre les deux sexes, et ils ne cessent pas de communiquer l'un avec l'autre, sur un mode transversal où chaque sujet possède les deux, mais cloisonnés, et communique avec *l'un ou l'autre d'un autre sujet*. Telle est la loi des objets partiels. Rien ne manque, rien ne peut être défini comme un manque ; et les disjonctions dans l'inconscient ne sont jamais exclusives, mais sont l'objet d'un usage proprement inclusif que nous aurons à analyser. Et, pour dire ce contraire, Freud disposait d'un concept, celui de bisexualité ; mais ce n'est pas un hasard s'il n'a jamais pu, ou voulu, donner à ce concept la position et l'extension analytiques qu'il exigeait. Sans même aller jusque-là, une vive controverse s'est élevée lorsque certains analystes, à la suite de Mélanie Klein, essayèrent de définir les forces inconscientes de l'organe sexuel féminin, par des caractères positifs en fonction des objets partiels et des flux : ce léger glissement qui ne supprimait pas la castration mythique, mais qui la faisait dépendre secondairement de l'organe au lieu que l'organe en fût censé dépendre, rencontra chez Freud une grande opposition.[48] Freud maintenait que l'organe, du point de vue de l'inconscient, ne pouvait se comprendre qu'à partir d'un manque ou d'une privation première, et non l'inverse. Il y a là un paralogisme proprement analytique (qu'on retrouvera à un haut degré dans la théorie du signifiant) et qui consiste à passer de l'objet partiel détachable à la position d'un objet complet comme détaché (phallus). Ce passage implique un sujet déterminé comme moi fixe sous tel ou tel sexe, qui vit nécessairement comme un manque sa subordination à l'objet complet tyrannique. Il n'en est peut-être plus ainsi lorsque l'objet partiel est posé pour lui-même sur le corps sans organes, avec pour seul sujet, non pas un « moi », mais la pulsion qui forme avec lui la machine désirante, et qui entre dans des rapports de connexion, de disjonction, de conjonction avec d'autres objets partiels, au sein de la multiplicité correspondante dont chaque élément ne peut se définir que *positivement*. Il faut parler de « castration » au même sens que d'œdipianisation, et elle en est le couronnement : elle désigne l'opération par laquelle la psychanalyse castre l'inconscient, injecte la castration dans l'inconscient. La castration comme opération pratique sur l'inconscient est obtenue lorsque les mille coupures-flux de machines désirantes, toutes positives, toutes productrices, sont projetées en un même lieu mythique, le trait unaire du signifiant. Nous n'avons pas fini de chanter la litanie des ignorances de l'inconscient ; il ignore la castration non moins qu'Œdipe, comme il ignore les parents, les dieux, la loi, le manque… Les mouvements de libération des femmes ont raison de dire : nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde.[49] Et loin qu'on puisse s'en tirer d'après la misérable astuce qui consisterait pour les hommes à répondre que c'est bien la preuve qu'elles le sont – ou même à les consoler en disant que les hommes le sont aussi, tout en se réjouissant qu'ils le soient sous l'autre face, celle qui n'est pas superposable –, on doit reconnaître que les mouvements de libération féminine portent à l'état plus ou moins ambigu ce qui appartient à toute exigence de libération : la force de l'inconscient lui-même, l'investissement du champ social par le désir, le désinvestissement des structures répressives. Et l'on ne dira pas non plus que la question n'est pas de savoir si les femmes sont castrées ou non, mais seulement si l'inconscient lui-même « y croit », car toute l'ambiguïté est là : que signifie croyance appliquée à l'inconscient, qu'est-ce qu'un inconscient qui ne fait plus que « croire » au lieu de produire, quelles sont les opérations, les artifices qui injectent à l'inconscient des « croyances » – non pas même irrationnelles, mais au contraire trop raisonnables et conformes à l'ordre établi ?

Revenons au fantasme « on bat un enfant, des enfants sont battus » : c'est typiquement un fantasme de groupe, où le désir investit le champ social et ses formes répressives elles-mêmes. Si mise en scène il y a, c'est la mise en scène d'une machine sociale-désirante dont nous ne devons pas considérer les produits abstraitement, en séparant le cas de la fille et du garçon, comme si chacun était un petit moi menant sa propre affaire avec son papa et sa maman. Nous devons au contraire considérer l'ensemble et la

complémentarité fille-garçon, parents-agents de production et d'anti-production, à la fois dans chaque individu et dans le socius qui préside à l'organisation du fantasme de groupe. C'est en même temps que les garçons se font battre-initier par l'instituteur sur la scène érotique de la petite fille (machine à voir) et se font jouir masochiquement sur la maman (machine anale). Si bien qu'ils ne peuvent voir qu'en devenant petites filles, et que les filles ne peuvent éprouver le plaisir de la punition qu'en devenant garçons. C'est tout un chœur, un montage : de retour au village après une expédition au Vietnam, en présence des sœurs éplorées, les crapules de *Marines* se font battre par l'instructeur, sur les genoux duquel est assise la maman, et se font jouir d'avoir été si méchants, d'avoir si bien torturé. Comme c'est mal, mais comme c'est bon ! On se souvient peut-être d'une séquence du film *Dix-septième parallèle :* on y voit le colonel Patton, le fils du général, déclarer que ses gars sont formidables, qu'ils aiment leur père, leur mère et leur patrie, qu'ils pleurent au service religieux pour leurs camarades morts, de braves gars – puis le visage du colonel change, grimace, révèle un grand paranoïaque en uniforme qui crie pour finir : et avec ça, c'est de vrais tueurs… Il est évident que, lorsque la psychanalyse traditionnelle explique que l'instructeur, c'est le père, et que le colonel aussi, c'est le père, et que la mère elle-même aussi, c'est encore le père, elle rabat tout le désir sur une détermination familiale qui n'a plus rien à voir avec le champ social réellement investi par la libido. Bien sûr il y a toujours quelque chose du père ou de la mère qui est pris dans la chaîne signifiante, la moustache du père, le bras levé de la mère, mais venant à telle place furtive parmi les agents collectifs. Les termes d'Œdipe ne forment pas un triangle, mais existent éclatés à tous les coins du champ social, la mère sur les genoux de l'instituteur, le père à côté du colonel. Le fantasme de groupe est branché, machiné sur le socius. Être enculé par le socius, désirer être enculé par le socius, ne dérive pas du père et de la mère, bien que le père et la mère y aient leur rôle comme agents subalternes de transmission ou d'exécution.

Quand la notion de fantasme de groupe a été élaborée dans la perspective de l'analyse institutionnelle (dans les travaux de l'équipe de La Borde, autour de Jean Oury), la première tâche hit de marquer sa différence de nature avec le fantasme individuel. Il apparut que le fantasme de groupe était inséparable des articulations « symboliques » qui définissent un champ social en tant que réel, tandis que le fantasme individuel rabattait l'ensemble de ce champ sur des données « imaginaires ». Si l'on prolonge cette première distinction, on voit que le fantasme individuel est lui-même branché sur le champ social existant, mais le saisit sous des qualités imaginaires qui lui confèrent une sorte de transcendance ou d'immortalité à l'abri desquels l'individu, le moi, joue son pseudo-destin : qu'importe que je meure, dit le général, puisque l'Armée est immortelle. La dimension imaginaire du fantasme individuel a une importance décisive sur la pulsion de mort, pour autant que l'immortalité conférée à l'ordre social existant entraîne dans le moi tous les investissements de répression, les phénomènes d'identification, de « sur-moïisation » et de castration, toutes les résignations-désirs (devenir général, devenir petit, moyen ou grand cadre), y compris la résignation de mourir au service de cet ordre, tandis que la pulsion même est projetée sur le dehors et tournée contre les autres (mort à l'étranger, à ceux qui ne sont pas de chez nous !). Le pôle révolutionnaire du fantasme de groupe apparaît au contraire dans la puissance de vivre les institutions elles-mêmes comme mortelles, de les détruire ou de les changer suivant les articulations du désir et du champ social en faisant de la pulsion de mort une véritable créativité institutionnelle. Car c'est bien là le critère au moins formel entre l'institution révolutionnaire, et l'énorme inertie que la loi communique aux institutions dans un ordre établi. Comme dit Nietzsche, églises, armées, États, quel est de tous ces chiens celui qui veut mourir ? Il en découle une troisième différence entre le fantasme de groupe et le fantasme dit individuel : c'est que celui-ci a pour sujet le moi en tant que déterminé par les institutions légales et légalisées dans lesquelles il « s'imagine », au point que, même dans ses perversions, le moi se conforme à l'usage exclusif des disjonctions imposées par la loi (homosexualité œdipienne, par exemple). Mais le fantasme de groupe n'a plus pour sujet que les pulsions elles-mêmes, et les machines désirantes qu'elles forment avec l'institution révolutionnaire. Le fantasme de groupe *inclut*

les disjonctions, au sens où chacun, destitué de son identité personnelle, mais non de ses singularités, entre en rapport avec l'autre suivant la communication propre aux objets partiels : chacun passe dans le corps de l'autre sur le corps sans organes. Klossowski a bien montré à cet égard le rapport inverse qui écartèle le fantasme en deux directions, suivant que la loi économique établit la perversion dans les « échanges psychiques », ou que les échanges psychiques au contraire promeuvent une subversion de la loi : « Anachronique, relativement au niveau institutionnel de la grégarité, l'état singulier peut selon son intensité plus ou moins forte effectuer une désactualisation de l'institution même et la dénoncer comme anachronique à son tour »[50]. Les deux types de fantasme, ou plutôt les deux régimes, se distinguent donc suivant que la production sociale des « biens » impose sa règle au désir par l'intermédiaire d'un moi dont l'unité fictive est garantie par les biens eux-mêmes, ou suivant que la production désirante des affects impose sa règle à des institutions dont les éléments ne sont plus que des pulsions. S'il faut encore parler d'utopie en ce dernier sens, à la Fourier, ce n'est certes pas comme modèle idéal, mais comme action et passion révolutionnaires. Et, dans ses œuvres récentes, Klossowski nous indique le seul moyen de dépasser le parallélisme stérile où nous nous débattons entre Freud et Marx : en découvrant la façon dont la production sociale et les rapports de production sont une institution du désir, et dont les affects ou les pulsions font partie de l'infrastructure elle-même. Car *ils en font partie, ils y sont présents de toutes manières* en créant dans les formes économiques leur propre répression aussi bien que les moyens de rompre cette répression.

Le développement des distinctions entre fantasme de groupe et fantasme individuel montre assez, finalement, qu'il n'y a pas de fantasme individuel. Il y a plutôt deux sortes de groupes, les groupes-sujets et les groupes assujettis – Œdipe et la castration formant la structure imaginaire sous laquelle les membres du groupe assujetti sont déterminés à vivre ou fantasmer individuellement leur appartenance au groupe. Encore faut-il dire que les deux sortes de groupes sont en glissement perpétuel, un groupe-sujet étant toujours menacé d'assujettissement, un groupe assujetti pouvant dans certains cas être forcé d'assumer un rôle révolutionnaire. Il n'en est que plus inquiétant de voir combien l'analyse freudienne ne retient du fantasme que ses lignes de disjonction exclusive, et l'écrase sur ses dimensions individuelles ou pseudo-individuelles qui le rapportent par nature à des groupes assujettis, au lieu de faire l'opération inverse, et de dégager dans le fantasme l'élément sous-jacent d'une potentialité révolutionnaire de groupe. Quand on apprend que l'instructeur, l'instituteur, c'est le papa, et le colonel aussi, et la mère aussi, *quand on rabat ainsi tous les agents de la production et de l'anti-production sociales sur les figures de la reproduction familiale*, on comprend que la libido affolée ne se risque plus à sortir d'Œdipe, et l'intériorise. Elle l'intériorise sous la forme d'une dualité castratrice entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énondation, caractéristique du fantasme pseudoindividuel (« Moi, comme homme, je vous comprends, mais comme juge, comme patron, comme colonel ou général, *c'est-à-dire comme père*, je vous condamne. ») Mais cette dualité est artificielle, dérivée, et suppose un rapport direct de l'énoncé à des agents collectifs d'énondation dans le fantasme de groupe.

Entre l'asile répressif, l'hôpital légaliste d'une part, et d'autre part la psychanalyse contractuelle, l'analyse institutionnelle essaie de tracer son difficile chemin. Dès le début, le rapport psychanalytique s'est moulé sur la relation contractuelle de la médecine bourgeoise la plus traditionnelle : la feinte exclusion du tiers, le rôle hypocrite de l'argent auquel la psychanalyse apportait de nouvelles justifications bouffonnes, la prétendue limitation dans le temps qui se dément elle-même en reproduisant une dette à l'infini, en alimentant un inépuisable transfert, en nourrissant toujours de nouveaux « conflits ». On s'étonne en entendant dire qu'une analyse terminée est par là-même une analyse ratée, même si cette proposition s'accompagne d'un fin sourire de l'analyste. On s'étonne en entendant un analyste averti mentionner, en passant, qu'un de ses « malades » rêve encore d'être invité à goûter ou à prendre l'apéritif chez lui, après plusieurs années d'analyse, comme s'U n'y avait pas là le signe minuscule d'une dépendance abjecte à laquelle l'analyse réduit les patients. Comment conjurer dans la

cure cet abject désir d'être aimé, le désir hystérique et pleurnicheur qui nous fait plier les genoux, nous couche sur le divan et nous y fait rester ? Considérons un troisième et dernier texte de Freud, *Analyse terminée et analyse interminable* (1937). Nous ne devons pas suivre une suggestion récente d'après laquelle il vaudrait mieux traduire « Analyse finie, analyse infinie ». Car fini-infini, c'est presque des mathématiques ou de la logique, pour un problème singulièrement pratique et concret : est-ce que cette histoire-là a une fin, est-ce qu'on peut en finir avec une analyse, est-ce que le processus de la cure peut se terminer, oui ou non, est-ce qu'il peut s'accomplir ou est-il condamné à une continuation à l'infini ? Comme dit Freud, est-ce qu'on peut épuiser un « conflit » actuellement donné, est-ce qu'on peut prémunir le malade contre des conflits ultérieurs, peut-on même éveiller de nouveaux conflits dans un but préventif ? Une grande beauté anime ce texte de Freud : on ne sait quoi de désespéré, de désenchanté, de lassé, et en même temps une sérénité, une certitude de l'œuvre accomplie. C'est le testament de Freud. Il va mourir, et le sait. Il sait que quelque chose ne va pas dans la psychanalyse : la cure tend de plus en plus à être interminable ! Il sait qu'il ne sera plus là, bientôt, pour voir comment ça tourne. Alors il fait le recensement des obstacles à la cure, avec la sérénité de celui qui sent quel est le trésor de son œuvre, mais déjà les poisons qui s'y sont glissés. Tout irait bien si le problème économique du désir était seulement quantitatif ; il s'agirait de renforcer le moi contre les pulsions. Le fameux moi fort et mûri, le « contrat », le « pacte » entre un moi malgré tout normal et l'analyste… Seulement, il y a des *facteurs qualitatifs* dans l'économie désirante, qui font précisément obstacle à la cure et dont Freud se reproche de ne pas avoir assez tenu compte.

Le premier de ces facteurs, c'est le « roc » de la castration, le roc aux deux versants non symétriques, qui introduit en nous un alvéole incurable et sur lequel l'analyse vient buter. Le second, c'est une aptitude qualitative au conflit, qui fait que la quantité de libido ne se partage pas en deux forces variables correspondant à l'hétérosexualité et à l'homosexualité, mais crée chez la plupart des gens des oppositions irréductibles entre les deux forces. Le troisième enfin, d'une importance économique telle qu'il relègue les considérations dynamiques et topiques, concerne un genre de résistances non localisables : on dirait que certains sujets ont une libido si *visqueuse*, ou bien au contraire si *liquide*, que rien n'arrive à « prendre » sur eux. On aurait tort de ne voir dans cette remarque de Freud qu'une observation de détail, une anecdote. Il s'agit en fait du plus essentiel dans le phénomène du désir, à savoir les flux qualitatifs de la libido. André Green, dans de belles pages, a récemment repris la question en faisant le tableau de trois types de « séances », dont les deux premiers comportent contre-indication, le troisième seul constituant la séance idéale en analyse[51]. D'après le type I (viscosité, résistance de forme hystérique), « la séance est dominée par un climat pesant, lourd, marécageux. Les silences sont de plomb, le discours est dominé par l'actualité, … est uniforme, il est un récit descriptif où aucun renvoi au passé n'est décelable, il se déroule selon un fil continu, ne pouvant se permettre aucune brisure… Les rêves sont récités, … l'énigme qu'est le rêve est prise dans l'élaboration secondaire qui fait primer le rêve comme récit et comme événement au rêve comme travail sur des pensées.. Transfert englué… ». D'après le type II (liquidité, résistance de forme obsessionnelle), « la séance est id dominée par une extrême mobilité de représentations de toutes sortes, … la langue est déliée, rapide, presque torrentielle, … tout y passe, … le patient pourrait tout aussi bien dire le contraire de tout ce qu'il avance sans que cela ne change rien de fondamental à la situation analytique… Tout ceci est sans conséquence, car l'analyse glisse sur le divan comme l'eau sur les plumes d'un canard. Il n'y a aucun crochetage par l'inconscient, aucun amarrage dans le transfert. Le transfert est id volatil… ». Reste alors seulement le troisième type, dont les caractères définissent une *bonne* analyse : le patient « parle pour constituer le procès d'une chaîne de signifiants. La signification n'est pas attachée au signifié auquel renvoie chacun des signifiants énoncés, mais est constituée par le procès, la suture, la concaténation des éléments enchaînés… Toute interprétation fournie par (le patient) peut se donner comme un déjà-signifié en attente de sa signification. A ce titre l'interprétation est toujours rétrospective, comme la signification perçue. *C'était donc cela que ceci*

voulait dire… ».

Ce qui est grave, c'est que jamais Freud ne met en cause le processus de la cure. Sans doute est-il trop tard pour lui, mais par la suite… ? Ces choses, il les interprète comme des obstacles à la cure, et non comme des insuffisances de la cure elle-même, ou des effets, des contre-effets de son procédé. Car la castration comme état analysable (ou in analysable, roc ultime) est plutôt l'effet de la castration comme acte psychanalytique. Et l'homosexualité œdipienne (l'aptitude qualitative au conflit) est plutôt l'effet de l'œdipianisation, que la cure n'invente pas sans doute, mais qu'elle précipite et accentue dans les conditions artificielles de son exercice (transfert). Et, inversement, quand des flux de libido résistent à la pratique de la cure, plutôt qu'une résistance du moi, c'est l'immense clameur de toute la production désirante. Nous savions déjà que le pervers se laisse mal œdipianiser : pourquoi se laisserait-il faire, puisqu'il s'est inventé d'autres territorialités, plus artificielles encore et plus lunaires que celle d'Œdipe ? Nous savions que le schizo n'est pas œdipianisable, parce qu'il est hors territorialité, parce qu'il a porté ses flux jusque dans le désert. Mais qu'est-ce qui reste, lorsque nous apprenons que des « résistances » de forme hystérique ou obsessionnelle témoignent de la qualité anœdipienne des flux de désir sur la terre même d'Œdipe ? C'est bien cela que montre l'économie qualitative : des flux suintent, passent à travers le triangle, en disjoignent les sommets. Le tampon œdipien ne prend pas sur ces flux-là, pas plus que dans la confiture ou sur de l'eau. Contre les parois du triangle, vers le dehors, ils exercent l'irrésistible pression de la lave ou l'invindble suintement de l'eau. Quelles sont les bonnes conditions de la cure, dit-on ? Un *flux* qui se laisse tamponner par Œdipe ; des *objets partiels* qui se laissent subsumer sous un objet complet même absent, phallus de la castration ; des *coupures-flux* qui se laissent projeter en un lieu mythique ; des chaînes polyvoques qui se laissent bi-univociser, linéariser, suspendre à un signifiant ; un inconscient qui se laisse exprimer ; des synthèses connectives qui se laissent prendre dans un usage global et spécifique ; des synthèses disjonctives qui se laissent prendre dans un usage exclusif, limitatif ; des synthèses conjonctives qui se laissent prendre dans un usage personnel et ségrégatif… Car que signifie « c'était *donc cela* que *ceci* voulait dire » ? Ecrasement du « donc » sur Œdipe et la castration. Soupir de soulagement : tu vois, le colonel, l'instructeur, l'instituteur, le patron, tout *ceci* voulait dire *cela*, Œdipe et la castration, « toute l'histoire en une nouvelle version »… Nous ne disons pas qu'Œdipe et la castration ne soient rien : on nous oedipianise, on nous castre, et ce n'est pas la psychanalyse qui a inventé ces opérations auxquelles elle prête seulement les ressources et les procédés nouveaux de son génie. Mais est-ce suffisant pour faire taire cette clameur de la production désirante : nous sommes tous des schizos ! nous sommes tous des pervers ! nous sommes tous des libido trop visqueuses ou trop fluides… et non pas par goût, mais là où nous ont portés les flux déterritorialisés… Quel névrosé un peu grave n'est pas appuyé sur le roc de la schizophrénie, roc cette fois mobile, aérolithe ? Qui ne hante les territorialités perverses, au-delà des jardins d'enfant d'Œdipe ? Qui ne sent dans les flux de son désir et la lave et l'eau ? Et surtout de quoi sommes-nous malades ? De la schizophrénie même comme processus ? Ou bien de la névrotisation forcenée à laquelle on nous livre, et pour laquelle la psychanalyse a inventé de nouveaux moyens, Œdipe et castration ? Sommes-nous malades de la schizophrénie comme processus – ou bien de la continuation du processus à l'infini, dans le vide, horrible exaspération (la production du schizophrène-entité), ou encore de la confusion du processus avec un but (la production du pervers-artifice), ou encore de l'interruption prématurée du processus (la production du névrosé-analyse) ? On nous confronte de force à Œdipe et à la castration, on nous rabat sur eux : soit pour nous mesurer à cette croix-là, soit pour constater que nous n'y sommes pas mesurables. Mais de toute façon le mal est fait, la cure a choisi le chemin de l'œdipianisation, tout jonché de déchets, contre la schizophrénisation qui doit nous guérir de la cure.

★

Étant données les synthèses de l'inconscient, le problème pratique est celui de leur usage, légitime ou non, et des conditions qui définissent un usage de synthèse comme légitime ou illégitime. Soit l'exemple de l'homosexualité (mais c'est bien autre chose qu'un exemple). Nous remarquions comment, chez Proust, les pages célèbres de *Sodome* et *Gomorrhe* entrelaçaient deux thèmes ouvertement contradictoires, l'un sur la culpabilité fondamentale des « races maudites », l'autre sur l'innocence radicale des fleurs. On a vite fait d'appliquer à Proust le diagnostic d'une homosexualité œdipienne, par fixation à la mère, à dominante dépressive et culpabilité sadomasochiste. D'une manière plus générale, on a trop vite fait dans les phénomènes de lecture de découvrir des contradictions, soit pour les déclarer irréductibles, soit pour les résoudre ou montrer qu'elles sont seulement apparentes, suivant les goûts. En vérité, il n'y a jamais de contradictions, apparentes ou réelles, mais seulement des degrés d'humour. Et, comme la lecture a elle-même ses degrés d'humour, du noir au blanc, avec lesquels elle évalue les degrés coexistants de ce qu'elle lit, le seul problème est toujours celui d'une répartition sur une échelle d'intensités qui assigne la place et l'usage de chaque chose, chaque être ou chaque scène : il y a ceci et puis cela, et débrouillons-nous avec, tant pis si ça ne nous plaît pas. Il se peut à cet égard que l'avertissement canaille de Charlus soit prophétique : « On s'en fiche bien de sa vieille grand'mère, hein, petite fripouilie ! » Car qu'est-ce qui se passe dans *la Recherche*, une seule et même histoire infiniment variée ? Il est clair que le narrateur ne voit rien, n'entend rien, est un corps sans organes, ou plutôt comme une araignée repliée, figée sur sa toile ; qui n'observe rien, mais répond aux moindres signes, à la moindre vibration en bondissant sur sa proie. Tout commence par des nébuleuses, des ensembles statistiques aux contours flous, des formations *molaires* ou collectives composant des singularités réparties au hasard (un salon, un groupe de jeunes filles, un paysage…). Puis, dans ces nébuleuses ou ces collectifs, des « côtés » se dessinent, des séries s'organisent, des *personnes* se figurent dans ces séries, sous d'étranges lois de manque, d'absence, d'asymétrie, d'exclusion, de non-communication, de vice et de culpabilité. Puis encore, tout se brouille à nouveau, se défait, mais cette fois dans une multiplicité pure et *moléculaire*, où les objets partiels, les « boîtes », les « vases » ont tous également leurs déterminations positives, et entrent en communication aberrante suivant une transversale qui parcourt toute l'œuvre, immense flux que chaque objet partiel produit et recoupe, reproduit et coupe à la fois. Plus que le vice, dit Proust, inquiètent la folie et son innocence. Si la schizophrénie, c'est l'universel, le grand artiste est bien celui qui franchit le mur schizophrénique et atteint la patrie inconnue, là où il n'est plus d'aucun temps, d'aucun milieu, d'aucune école.

Il en est ainsi d'un passage exemplaire, le premier baiser à Albertine. Le visage d'Albertine est d'abord une nébuleuse, à peine extraite du collectif des jeunes filles. Puis se dégage la personne d'Albertine, à travers une série de plans qui sont comme ses personnalités distinctes, le visage d'Albertine sautant d'un plan à un autre, à mesure que les lèvres du narrateur s'approchent de la joue. Enfin, dans la proximité exagérée, tout se défait comme une vision sur le sable, le visage d'Albertine éclate en objets partiels moléculaires, tandis que ceux du visage du narrateur rejoignent le corps sans organes, yeux fermés, nez pincé, bouche emplie. Mais, plus encore, c'est l'amour tout entier qui raconte la même histoire. De la nébuleuse statistique, de l'ensemble molaire des amours hommes-femmes, se dégagent les deux séries maudites et coupables qui témoignent d'une même castration sous deux faces non superposables, la série de Sodome et la série de Gomorrhe, chacune excluant l'autre. Pourtant ce n'est pas le dernier mot, puisque le thème végétal, l'innocence des fleurs, nous apporte encore un autre message et un autre code : chacun est bisexué, chacun a les deux sexes, mais cloisonnés, incommunicants ; l'homme est seulement celui chez qui la partie mâle domine statistiquement, la femme, celle chez qui la partie femelle domine statistiquement. Si bien qu'au niveau des combinaisons élémentaires, il faut faire intervenir au moins deux hommes et deux femmes pour constituer la multiplicité dans laquelle s'établissent des communications transversales, connexions d'objets partiels et de flux : la partie mâle d'un homme peut communiquer avec la partie femelle d'une femme, mais aussi avec la partie mâle d'une

femme, ou avec la partie femelle d'un autre homme, ou encore avec la partie mâle de l'autre homme, etc. Là cesse toute culpabilité, car elle ne peut pas s'accrocher à ces fleurs-là. A l'alternative des exclusions « ou bien… ou bien », s'oppose le « soit » des combinaisons et permutations où les différences reviennent au même sans cesser d'être des différences.

Nous sommes hétérosexuels statistiquement ou molairement, mais homosexuels personnellement, sans le savoir ou en le sachant, et enfin trans-sexués élémentairement, moléculairement. C'est pourquoi Proust, le premier à démentir toute interprétation œdipianisante de ses propres interprétations, oppose deux types d'homosexualité, ou plutôt deux régions dont l'une seulement est œdipienne, exclusive et dépressive, mais l'autre schizoïde anœdipienne, incluse et inclusive : « Pour les uns, ceux qui ont eu *l'enfance la plus timide* sans doute, ils ne se préoccupent guère de la sorte matérielle de plaisir qu'ils reçoivent, pourvu qu'ils puissent le *rapporter à un visage masculin*. Tandis que d'autres, ayant des sens plus violents sans doute, donnent à leur plaisir matériel d'impérieuses *localisations*. Ceux-là choqueraient peut-être par leurs aveux *la moyenne du monde*. Ils vivent peut-être *moins exclusivement* sous le satellite de Saturne, car pour eux les femmes ne sont pas entièrement exclues comme pour les premiers… Les seconds recherchent celles qui aiment les femmes, elles peuvent leur primer un jeune homme, accroître le plaisir qu'ils ont à se trouver avec lui ; *bien plus* ils peuvent, *de la même manière*, prendre avec elles le même plaisir qu'avec un homme… Car dans les rapports qu'ils ont avec elles, ils jouent, pour la femme qui aime les femmes, le rôle d'une *autre femme*, et la femme leur offre en même temps à peu près ce qu'ils trouvent *chez l'homme*… ».[52]

Ce qui s'oppose ici, ce sont deux usages de la synthèse connective ; un usage global et spécifique, un usage partiel et non spécifique. Dans le premier usage, le désir reçoit à la fois un sujet fixe, moi spécifié sous tel ou tel sexe, et des objets complets déterminés comme personnes globales. La complexité et les fondements d'une telle opération apparaissent mieux si l'on considère les réactions mutuelles entre les différentes synthèses de l'inconscient d'après tel ou tel usage. En effet, c'est d'abord la synthèse d'enregistrement qui pose, sur sa surface d'inscription dans les conditions d'Œdipe, un moi déterminable ou différenciable par rapport à des images parentales servant de coordonnées (mère, père). Il y a là une triangulation qui implique dans son essence un interdit constituant, et qui conditionne la différenciation des personnes : défense de faire l'inceste avec la mère, et de prendre la place du père. Mais c'est par un étrange raisonnement que l'on conclut que, puisque *c'est* interdit, *cela même était* désiré. En vérité, les personnes globales, la forme même des personnes ne préexistent pas aux interdits qui pèsent sur elles et qui les constituent, pas plus qu'à la triangulation où elles entrent : c'est en même temps que le désir reçoit ses premiers objets complets, et se les voit interdire. C'est donc bien la même opération œdipienne qui fonde la possibilité de sa propre « solution », par voie de différenciation des personnes conformément à l'interdit, et la possibilité de son échec ou de sa stagnation, par chute dans l'indifférencié comme envers des différenciations que l'interdit crée (inceste par identification au père, homosexualité par identification à la mère…). Pas plus que la forme des personnes, la matière personnelle de la transgression ne préexiste à l'interdit. On voit donc la propriété que l'interdit a de se déplacer lui-même, puisque dès le départ il déplace le désir. Il se déplace lui-même, en ce sens que l'inscription œdipienne ne s'impose pas dans la synthèse d'enregistrement sans réagir sur la synthèse de production, et transformer profondément les connexions de cette synthèse en introduisant de nouvelles personnes globales. Ces nouvelles images de personnes sont la sœur et l'épouse, après le père et la mère. On a souvent remarqué en effet que l'interdit existait sous deux formes, l'une négative qui porte avant tout sur la mère et impose la différenciation, l'autre positive qui concerne la sœur et commande l'échange (obligation de prendre pour femme quelqu'un d'autre que ma sœur, obligation de réserver ma sœur à quelqu'un d'autre ; laisser ma sœur à un beau-frère, recevoir ma femme d'un beau-père)[53]. Et, bien que de nouvelles stases ou chutes se produisent à ce niveau, comme de nouvelles figures d'inceste et d'homosexualité, il est certain que le triangle œdipien n'aurait aucun moyen de se transmettre et de se

reproduire sans ce second degré : le premier degré élabore la forme du triangle, mais seul le second assure la transmission de cette forme. Je prends une femme autre que ma sœur pour constituer la base différenciée d'un nouveau triangle dont le sommet, tête en bas, sera mon enfant – ce qui s'appelle sortir d'Œdipe, mais aussi bien le reproduire, le transmettre plutôt que de crever tout seul, inceste, homosexuel et zombi.

C'est ainsi que l'usage parental ou familial de la synthèse d'enregistrement se prolonge dans un usage conjugal, ou d'alliance, des synthèses connectives de production : un régime de conjugaison des personnes se substitue à la connexion des objets partiels. Dans l'ensemble, les connexions de machines-organes propres à la production désirante font place à une conjugaison de personnes sous les règles de la reproduction familiale. Les objets partiels semblent maintenant prélevés sur des personnes, au lieu de l'être sur des flux non personnels qui passent des uns aux autres. C'est que les personnes sont dérivées de quantités abstraites, à la place des flux. Les objets partiels, au lieu d'une appropriation connective, deviennent les possessions d'une personne et, au besoin, la propriété d'une autre. Kant, de même qu'il tire la conclusion de siècles de méditation scolastique en définissant Dieu comme principe du syllogisme disjonctif, tire la conclusion de siècles de méditation juridique romaine quand il définit le mariage comme le lien d'après lequel une personne devient propriétaire des organes sexuels d'une autre personne[54]. Il suffit de consulter un manuel religieux de casuistique sexuelle pour voir avec quelles restrictions les connexions d'organes-machines désirantes restent tolérées dans le régime de la conjugaison des personnes, qui en fixe légalement le prélèvement sur le corps de l'épouse. Mais, mieux encore, la différence de régime apparaît chaque fois qu'une société laisse subsister un état infantile de promiscuité sexuelle, où tout est permis jusqu'à l'âge où le jeune homme entre à son tour sous le principe de conjugaison qui règle la production sociale d'enfants. Sans doute les connexions de la production désirante obéissaient-elles à une règle binaire ; et même nous avons vu qu'un troisième terme intervenait dans cette binarité, le corps sans organes qui réinjecte du produire dans le produit, prolonge les connexions de machines et sert de surface d'enregistrement. Mais justement aucune opération bi-univoque ne se produit ici, qui rabatte la production sur des représentants ; aucune triangulation n'apparaît à ce niveau, qui rapporte les objets du désir à des personnes globales, ni le désir à un sujet spécifique. Le seul sujet, c'est le désir lui-même sur le corps sans organes, en tant qu'il machine objets partiels et flux, prélevant et coupant les uns par les autres, passant d'un corps à un autre, suivant des connexions et appropriations qui détruisent chaque fois l'unité factice d'un moi possesseur ou propriétaire (sexualité anœdipienne).

Le triangle se forme dans l'usage parental, et se reproduit dans l'usage conjugal. Nous ne savons pas encore quelles forces déterminent cette triangulation, qui s'immisce dans l'enregistrement du désir pour en transformer toutes les connexions productives. Mais nous pouvons suivre au moins, sommairement, la façon dont ces forces procèdent. On nous dit que les objets partiels sont pris dans une intuition de totalité précoce, de même que le moi, dans une intuition d'unité qui en précède l'accomplissement. (Même chez Mélanie Klein, l'objet partiel schizoïde est rapporté à un tout qui prépare l'avènement de l'objet complet dans la phase dépressive). Il est clair qu'une telle totalité-unité n'est posée que sur un certain mode d'absence, comme ce dont « manquent » les objets partiels et les sujets de désir. Dès lors, tout est joué : on retrouve partout l'opération analytique qui consiste à extrapoler un quelque chose de transcendant et de commun, mais qui n'est un universel-commun que pour introduire le manque dans le désir, pour fixer et spécifier des personnes et un moi sous telle ou telle face de son absence, et imposer à la disjonction des sexes un sens exclusif. Ainsi chez Freud : pour Œdipe, pour la castration, pour le deuxième temps du fantasme *Un enfant est battu*, ou encore pour la fameuse période de latence où culmine la mystification analytique. Ce quelque chose de commun, de transcendant et d'absent, on le nommera phallus ou loi, pour désigner « le » signifiant qui distribue dans l'ensemble de la chaîne les effets de signification et y introduit les exclusions (d'où les interprétations œdipianisantes du lacanisme). Or c'est lui qui agit

comme cause formelle de la triangulation, c'est-à-dire qui rend possible et la forme du triangle et sa reproduction : aussi Œdipe a-t-il pour formule 3 + 1, le Un du phallus transcendant sans lequel les termes considérés ne formeraient pas un triangle.[55] Tout se passe comme si la chaîne dite signifiante, faite d'éléments eux-mêmes non signifiants, d'une écriture polyvoque et de fragments détachables, faisait l'objet d'un traitement spécial, d'un écrasement qui en extrayait un objet détaché, signifiant despotique à la loi duquel toute la chaîne semble dès lors suspendue, chaque maillon triangulé. Il y a là un curieux paralogisme qui implique un usage transcendant des synthèses de l'inconscient : *on passe des objets partiels détachables à l'objet complet détaché, d'où dérivent les personnes globales par assignation de manque*. Par exemple, dans le code capitaliste et sa formule trinitaire, l'argent comme chaîne détachable est converti en capital comme objet détaché, qui n'existe que sous l'aspect fétichiste du stock et du manque. Il en est de même du code œdipien : la libido comme énergie de prélèvement et de détachement est convertie en phallus comme objet détaché, celui-ci n'existant que sous la forme transcendante de stock et de manque (quelque chose de commun et d'absent qui ne manque pas moins aux hommes qu'aux femmes). C'est cette conversion qui fait basculer toute la sexualité dans le cadre œdipien : cette projection de toutes les coupures-flux sur un même lieu mythique, de tous les signes non signifiants en un même signifiant majeur. « La triangulation effective permet la spécification de la sexualité au sexe. Les objets partiels n'ont rien perdu de leur virulence et de leur efficacité. Toutefois la référence au pénis donne à la castration son plein sens. Par elle se signifient après coup toutes les expériences externes liées à la privation, à la frustration, au *manque* des objets partiels. Toute l'histoire antérieure est refondue en une nouvelle version à la lumière de la castration ».[56]

C'est bien cela qui nous inquiète, cette refonte de l'histoire, et ce « manque » attribué aux objets partiels. Et comment les objets partiels n'auraient-ils pas perdu leur virulence et leur efficacité, une fois introduits dans un usage de synthèse qui reste fondamentalement illégitime à leur égard ? Nous ne nions pas qu'il y ait une sexualité œdipienne, une hétérosexualité et une homosexualité œdipiennes, une castration œdipienne – des objets complets, des images globales et des moi spécifiques. Nous nions que ce soient des productions de l'inconscient. Bien plus, la castration et l'œdipianisation engendrent une illusion fondamentale qui nous fait croire que la production désirante réelle est justiciable de plus hautes formations qui l'intègrent, la soumettent à des lois transcendantes et lui font servir une production sociale et culturelle supérieure : apparaît alors une sorte de « décollement » du champ social par rapport à la production de désir, au nom duquel toutes les résignations sont d'avance justifiées. Or la psychanalyse, au niveau le plus concret de la cure, appuie de toutes ses forces ce mouvement apparent. Elle assure elle-même cette conversion de l'inconscient. Dans ce qu'elle appelle pré-œdipien, elle voit un stade qui doit être dépassé dans le sens d'une intégration évolutive (vers la position dépressive sous le règne de l'objet complet), ou organisé dans le sens d'une intégration structurale (vers la position d'un signifiant despotique, sous le règne du phallus). L'aptitude au conflit dont parlait Freud, l'opposition qualitative entre l'homosexualité et l'hétérosexualité, est en fait une conséquence d'Œdipe : loin d'être un obstacle à la cure rencontré du dehors, elle est un produit de l'œdipianisation, et un contre-effet de la cure qui la renforce. Le problème en vérité ne concerne nullement des stades pré-œdipiens qui auraient encore Œdipe pour axe, mais l'existence et la nature d'une sexualité anœdipienne, d'une hétérosexualité et d'une homosexualité anœdipiennes, d'une castration anœdipienne : les coupures-flux de la production désirante ne se laissent pas projeter en un lieu mythique, les signes du désir ne se laissent pas extrapoler dans un signifiant, la trans-sexualité ne laisse naître aucune opposition qualitative entre une hétérosexualité et une homosexualité *locales et non-spécifiques*. Partout, dans cette réversion, l'innocence des fleurs, au lieu de la culpabilité de conversion. Mais au lieu d'assurer, de tendre à assurer la réversion de tout l'inconscient sur la forme et dans le contenu anœdipiens de la production désirante, la théorie et la pratique analytiques ne cessent de promouvoir la conversion de l'inconscient à Œdipe, forme et contenu (nous verrons en effet ce que la psychanalyse appelle « résoudre » Œdipe). Cette conversion, elle la promeut donc d'abord en

faisant des synthèses connectives un usage global et spécifique. Cet usage peut être défini comme transcendant, et implique un premier paralogisme dans l'opération psychanalytique. Si nous utilisons une fois de plus des termes kantiens, c'est pour une raison simple. Kant se proposait, dans ce qu'il nommait révolution critique, de découvrir des critères immanents à la connaissance pour distinguer l'usage légitime et l'usage illégitime des synthèses de la conscience. Au nom d'une philosophie *transcendantale* (immanence des critères), il dénonçait donc l'usage transcendant des synthèses tel qu'il apparaissait dans la métaphysique. Nous devons dire de même que la psychanalyse a sa métaphysique, à savoir Œdipe. Et qu'une révolution, cette fois matérialiste, ne peut passer que par la critique d'Œdipe, en dénonçant l'usage illégitime des synthèses de l'inconscient tel qu'il apparaît dans la psychanalyse œdipienne, de manière à retrouver un inconscient transcendantal défini par l'immanence de ses critères, et une pratique correspondante comme schizo-analyse.

Quand Œdipe se glisse dans les synthèses disjonctives de l'enregistrement désirant, il leur impose l'idéal d'un usage, limitatif ou exclusif, qui se confond avec la forme de la triangulation – être papa, maman, ou enfant. C'est le règne du *Ou bien* dans la fonction différenciante de la prohibition de l'inceste : là c'est maman qui commence, là c'est papa, et là c'est toi. Reste à ta place. Le malheur d'Œdipe est précisément de ne plus savoir où commence qui, ni qui est qui. Et « être parent ou enfant » s'accompagne aussi de deux autres différenciations sur les côtés du triangle, « être homme ou femme », « être mort ou vivant ». Œdipe ne doit pas plus savoir s'il est vif ou mort, homme ou femme, que parent ou enfant. Inceste, tu seras zombi et hermaphrodite. C'est bien en ce sens que les trois grandes névroses dites familiales semblent correspondre à des défaillances œdipiennes de la fonction différenciante ou de la synthèse disjonctive : le phobique ne peut plus savoir s'il est parent ou enfant, l'obsédé, s'il est mort ou vivant, l'hystérique, s'il est homme ou femme.[57] Bref, la triangulation familiale représente le minimum de condition sous lequel un « moi » reçoit les coordonnées qui le différencient à la fois quant à la génération, quant au sexe et quant à l'état. Et la triangulation religieuse confirme ce résultat sur un autre mode : ainsi dans la trinité, l'effacement de l'image féminine au profit d'un symbole phallique montre comment le triangle se déplace vers sa propre cause et tente de l'intégrer. Il s'agit cette fois du maximum des conditions sous lesquelles les personnes se différencient. C'est pourquoi nous importait la définition kantienne qui pose Dieu comme principe a priori du syllogisme disjonctif, en tant que toute chose en dérive par limitation d'une réalité plus grande (*omnitudo realitatis*) : humour de Kant qui fait de Dieu le maître d'un syllogisme.

Le propre de l'enregistrement œdipien, c'est d'introduire un usage exclusif, limitatif, négatif, de la synthèse disjonctive. Nous sommes tant formés par Œdipe que nous avons peine à imaginer un autre usage ; et même les trois névroses familiales n'en sortent pas, bien qu'elles souffrent de ne plus pouvoir l'appliquer. Nous avons vu s'exercer partout dans la psychanalyse, chez Freud, ce goût des disjonctions exclusives. Il apparaît toutefois que la schizophrénie nous donne une singulière leçon extra-œdipienne, et nous révèle une force inconnue de la synthèse disjonctive, un usage immanent qui ne serait plus exclusif ni limitatif, mais pleinement affirmatif, illimitatif, inclusif. Une disjonction qui reste disjonctive, et qui pourtant affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distance, *sans limiter l'un par l'autre ni exclure l'autre de l'un*, c'est peut-être le plus haut paradoxe. « Soit… soit », au lieu de « ou bien ». Le schizophrène n'est pas homme et femme. Il est homme ou femme, mais précisément il est des deux côtés, homme du côté des hommes, femme du côté des femmes. Aimable Jayet (Albert Désiré, matricule 54161001) litanise les séries parallèles du masculin et du féminin, et se met de part et d'autre : « Mat Albert 5416 ricu-le sultan Roman vesin », « Mat Désiré 1001 ricu-la sultane romaine vesine ».[58]

Le schizophrène est mort *ou* vivant, non pas les deux à la fois, mais chacun des deux au terme d'une distance qu'il survole en glissant. Il est enfant ou parent, non pas l'un et l'autre, mais l'un au bout de l'autre comme les deux bouts d'un bâton dans un espace indécomposable. Tel est le sens des disjonctions où Beckett inscrit ses personnages et les événements qui leur arrivent : *tout se divise, mais en soi-même*. Même les distances sont positives, en même temps que les disjonctions incluses. Ce serait méconnaître entièrement cet ordre de pensée que de faire comme si le schizophrène substituait aux disjonctions de vagues synthèses d'identification des contradictoires, comme le dernier des philosophes hégeliens. Il ne substitue pas des synthèses de contradictoires aux synthèses disjonctives, mais, à l'usage exclusif et limitatif de la synthèse disjonctive, il substitue un usage affirmatif. Il est et reste dans la disjonction : il ne supprime pas la disjonction en identifiant les contradictoires par approfondissement, il l'affirme au contraire par survol d'une distance indivisible. Il n'est pas simplement bisexué, ni entre les deux, ni intersexué, mais trans-sexué. Il est trans-vimort, trans-parenfant. Il n'identifie pas deux contraires au même, mais affirme leur distance comme ce qui les rapporte l'un à l'autre en tant que différents. Il ne se ferme pas sur des contradictoires, il s'ouvre au contraire, et, tel un sac gonflé de spores, les lâche comme autant de singularités qu'il enfermait indûment, dont il prétendait exclure les unes, retenir les autres, mais qui deviennent maintenant des points-signes, tous affirmés par leur nouvelle distance. Inclusive, la disjonction ne se ferme pas sur ses termes, elle est au contraire illimitative. « Alors je n'étais plus cette boite fermée à laquelle je devais de m'être si bien conservé, mais une cloison s'abattait », qui libère un espace où Molloy et Moran ne désignent plus des personnes, mais des singularités accourues de toutes parts, agents de production évanescents. C'est la disjonction libre ; les positions différentielles subsistent parfaitement, elles prennent même une libre valeur, mais elles sont toutes occupées par un sujet sans visage et trans-positionnel. Schreber est homme et femme, parent et enfant, mort et vivant : c'est-à-dire il est partout où il y a une singularité, dans toutes les séries et dans tous les rameaux marqués d'un point singulier, parce qu'il est lui-même cette distance qui le transforme en femme, au bout de laquelle il est déjà mère d'une humanité nouvelle et peut enfin mourir.

C'est pourquoi le Dieu schizophrénique a si peu de chose à voir avec le Dieu de la religion, bien qu'ils s'occupent du même syllogisme. Dans *le Baphomet*, Klossowski opposait à Dieu comme maître des exclusions et limitations dans la réalité qui en dérive, un antéchrist, prince des modifications, déterminant au contraire le passage d'un sujet par tous les prédicats possibles. Je suis Dieu je ne suis pas Dieu, je suis Dieu je suis Homme : il ne s'agit pas d'une synthèse qui dépasserait dans une réalité originaire de l'Homme-Dieu les disjonctions négatives de la réalité dérivée, il s'agit d'une disjonction inclusive qui opère elle-même la synthèse en dérivant d'un terme à l'autre et suivant la distance. Il n'y a rien d'originaire. C'est comme le célèbre : « Il est minuit. La pluie fouette les vitres. Il n'était pas minuit. Il ne pleuvait pas. » Nijinsky écrivait : Je suis Dieu je n'étais pas Dieu je suis le clown de Dieu; « Je suis Apis, je suis un Egyptien, un Indien peau-rouge, un nègre, un Chinois, un Japonais, un étranger, un inconnu, je suis l'oiseau de mer et celui qui survole la terre ferme, je suis l'arbre de Tolstoï avec ses racines. » « Je suis l'époux et l'épouse, j'aime ma femme, j'aime mon mari… »[59] Ce qui compte, ce ne sont pas les appellations parentales, ni les appellations raciales ou les appellations divines. C'est seulement l'usage qu'on en fait. Pas de problème de sens, mais seulement d'usage. Pas d'originaire ni de dérivé, mais une dérive généralisée. On dirait que le schizo libère une matière généalogique brute, illimitative, où il peut se mettre, s'inscrire, et se repérer dans tous les embranchements à la fois, de tous les côtés. Il fait sauter la généalogie œdipienne. Sous les relations de proche en proche, il opère des survols absolus de distances indivisibles. Le généalogiste-fou quadrille le corps sans organes d'un réseau disjonctif. Aussi Dieu, qui ne désigne rien d'autre que l'énergie d'enregistrement, peut-il être le plus grand ennemi dans l'inscription paranoïaque, mais aussi le plus grand ami dans l'inscription miraculante. De toute façon, la question d'un être supérieur à la nature et à l'homme ne se pose pas du tout. Tout est sur le corps sans organes, et ce qui est inscrit, et l'énergie qui inscrit. Sur le corps inengendré, les distances

indécomposables sont nécessairement survolées, en même temps que les termes disjoints, tous affirmés. Je suis la lettre et la plume et le papier (c'est sur ce mode que Nijinsky tenait son journal) – oui, j'ai été mon père et j'ai été mon fils.

La synthèse disjonctive d'enregistrement nous conduit donc au même résultat que la synthèse connective : elle aussi, elle est capable de deux usages, l'un immanent, l'autre transcendant. Et pourquoi là encore la psychanalyse appuie-t-elle l'usage transcendant qui introduit partout les exclusions, les limitations dans le réseau disjonctif, et fait basculer l'inconscient dans Œdipe ? Et pourquoi est-ce précisément cela, l'œdipianisation ? C'est que le rapport exclusif introduit par Œdipe ne joue pas seulement entre les diverses disjonctions conçues comme différenciations, *mais entre l'ensemble de ces différenciations qu'il impose et un indifférencié qu'il suppose*. Œdipe nous dit : si tu ne suis pas les lignes de différenciation, papa-maman-moi, et les exclusives qui les jalonnent, tu tomberas dans la nuit noire de l'indifférencié. Comprenons que les disjonctions exclusives ne sont pas du tout les mêmes que les inclusives : Dieu n'y a pas le même usage, ni les appellations parentales. Celles-ci ne désignent plus des états intensifs par lesquels le sujet passe sur le corps sans organes et dans l'inconscient qui reste orphelin (oui, j'ai été…), mais désignent des personnes globales qui ne préexistent pas aux interdits qui les fondent, et les différencient entre elles et par rapport au moi. Si bien que la transgression de l'interdit devient corrélativement une confusion de personnes, une identification du moi aux personnes, dans la perte des règles différenciantes ou des fonctions différentielles. Mais nous devons dire d'Œdipe qu'il crée les deux, *et les différenciations qu'il ordonne et l'indifférencié dont il nous menace*. C'est dans le même mouvement que le complexe d'Œdipe introduit le désir dans la triangulation, et interdit au désir de se satisfaire avec les termes de la triangulation. Il force le désir à prendre pour objet les personnes parentales différenciées, et interdit au moi corrélatif de satisfaire son désir sur ces personnes, au nom des mêmes exigences de différenciation, brandissant alors les menaces de l'indifférencié. Mais cet indifférencié, *c'est lui qui le crée comme l'envers des différenciations qu'il crée*. Œdipe nous dit : ou bien tu intérioriseras les fonctions différentielles qui commandent aux disjonctions exclusives, et ainsi tu « résoudras » Œdipe – ou bien tu tomberas dans la nuit névrotique des identifications imaginaires. Ou bien tu suivras les lignes du triangle qui structurent et différencient les trois termes – ou bien tu feras toujours jouer un terne comme s'il était en trop par rapport aux deux autres, et tu reproduiras en tous sens les rapports duels d'identification dans l'indifférencié. Mais, d'un côté comme de l'autre, c'est Œdipe. Et tout le monde sait ce que la psychanalyse appelle *résoudre* Œdipe : l'intérioriser pour mieux le retrouver au dehors dans l'autorité sociale, et par là l'essaimer, le passer aux petits. « L'enfant ne devient un homme qu'en résolvant le complexe d'Œdipe, laquelle résolution l'introduit dans la société où il trouve, dans la figure de l'Autorité, l'obligation de le revivre, cette fois toutes issues barrées. Entre l'impossible retour à ce qui précède l'état de culture et le malaise grandissant que provoque celui-ci, il n'est pas sûr non plus qu'un point d'équilibre puisse être trouvé. »[60] Œdipe, c'est comme le labyrinthe, on n'en sort qu'en y rentrant (ou en y faisant entrer quelqu'un). Œdipe comme problème *ou* comme solution, c'est les deux bouts d'une ligature qui arrête toute la production désirante. On serre les écrous, plus rien ne peut passer de la production, sauf une rumeur. On a écrasé, triangulé l'inconscient, on l'a mis dans un choix qui n'était pas le sien. Toutes les issues bouchées : il n'y a plus d'usage possible des disjonctions inclusives, incitatives. On a fait des parents à l'inconscient !

Bateson appelle *double bind* l'émission simultanée de deux ordres de messages dont l'un contredit l'autre (par exemple le père qui dit à son fils : vas-y, critique-moi, mais qui sous-entend vivement que toute critique effective, du moins un certain genre de critique, serait mal venu). Bateson y voit une situation particulièrement schizophrénisante, qu'il interprète comme un « non-sens » du point de vue de la théorie des types de Russell.[61] Il nous semble plutôt que le *double bind*, la double impasse, est une situation courante, œdipianisante par excellence. Et, quitte à la formaliser, elle renvoie à l'autre genre de non-sens russellien : une alternative, une disjonction exclusive est déterminée par rapport à un principe

qui en constitue pourtant les deux termes ou les deux sous-ensembles, et qui entre lui-même dans l'alternative (cas tout à fait Afférent de ce qui se passe quand la disjonction est inclusive). C'est là le deuxième paralogisme de la psychanalyse. Bref, *le « double bind » n'est pas autre chose que l'ensemble d'Œdipe*. C'est en ce sens qu'Œdipe doit être présenté comme une série, ou oscille entre deux pôles : l'identification névrotique, et l'intériorisation dite normative. D'un côté comme de l'autre, c'est Œdipe, l'impasse double. Et si un schizo est ici produit comme entité, c'est seulement comme seul moyen d'échapper à cette double voie, où la normativité n'est pas moins sans issue que la névrose, la solution pas moins bouchée que le problème : alors on se replie sur le corps sans organes.

Il semble que Freud ait eu lui-même une vive conscience de ce qu'Œdipe était inséparable d'une double impasse où il précipitait l'inconscient. Ainsi, dans la lettre de 1936 à Romain Rolland : « Tout se passe comme si le principal dans le succès était d'aller plus loin que le père, et comme s'il était toujours interdit que le père fût dépassé. » On le voit encore mieux quand Freud expose toute la série historico-mythique : à un bout Œdipe est noué par l'identification meurtrière, à l'autre bout il est renoué par la restauration et l'intériorisation de l'autorité paternelle (« rétablissement de l'ordre ancien sur un plan nouveau »).[62] Entre les deux, la latence, la fameuse latence, sans doute la plus grande mystification psychanalytique : cette société des « frères » qui s'interdisent les fruits du crime, et passent tout le temps nécessaire à intérioriser. Mais on nous prévient : la société des frères est bien morne, instable et dangereuse, elle doit préparer la retrouvaille d'un équivalent d'autorité parentale, elle doit nous faire passer à l'autre pôle. Conformément à une suggestion de Freud, la société américaine, la société industrielle avec anonymat de la gestion et disparition du pouvoir personnel, etc., nous est présentée comme une résurgence de la « société sans pères ». A charge pour elle, bien entendu, de trouver des modes originaux pour la restauration de l'équivalent (par exemple, l'étonnante découverte de Mitscherlich, que la famille royale anglaise, après tout, n'est pas une mauvaise chose…).[63] Il est donc entendu qu'on ne quitte un pôle d'Œdipe que pour passer à l'autre. Pas question d'en sortir, névrose ou normalité. La société des frères ne retrouve rien de la production et des machines désirantes ; elle étale au contraire le voile de la latence. Quant à ceux qui ne se laissent pas œdipianiser, sous une forme ou sous l'autre, à un bout ou à l'autre bout, le psychanalyste est là pour appeler à l'aide l'asile ou la police. La police avec nous ! jamais la psychanalyse n'a mieux montré son goût d'appuyer le mouvement de la répression sociale, et d'y participer de toutes ses forces. Qu'on ne croie pas que nous fassions allusion à des aspects folkloriques de la psychanalyse. Ce n'est pas parce que, du côté de chez Lacan, on se fait une autre conception de la psychanalyse, qu'il faut tenir pour mineur ce qu'est le ton régnant dans les associations les plus reconnues : voyez le Dr Mendel, les Drs Stéphane, l'état de rage où ils entrent, et leur invocation littéralement policière, à l'idée que quelqu'un prétende se soustraire à la souricière d'Œdipe. Œdipe est comme ces choses qui deviennent d'autant plus dangereuses que personne n'y croit plus ; alors les flics sont là pour remplacer les grands-prêtres. Le premier exemple profond d'une analyse de *double bind*, en ce sens, on le trouverait dans la *Question juive* de Marx : entre la famille et l'État – l'Œdipe de l'autorité familiale et l'Œdipe de l'autorité sociale.

Œdipe ne sert strictement à rien, sauf à ligaturer l'inconscient des deux côtés. Nous verrons en quel sens Œdipe est strictement « indécidable », suivant le langage des mathématiciens. Nous sommes profondément las de ces histoires où l'on est bien portant par Œdipe, malade d'Œdipe, et de diverses maladies sous Œdipe. Il arrive qu'un analyste en ait assez de ce mythe qui fait l'auge et le terrier de la psychanalyse, et revienne aux sources : « Freud n'est finalement pas sorti du monde du père, ni de la culpabilité… Mais il est le premier qui, donnant la possibilité de construire une *logique* de la relation au père, ouvre le chemin à la délivrance de cette emprise du père sur l'homme. La possibilité de vivre *au-delà* de la loi du père, au-delà de toute loi, est peut-être la possibilité la plus essentielle qu'apporte la psychanalyse freudienne. Mais, paradoxalement, et peut-être à cause de Freud en personne, tout donne à penser que cette délivrance, que la psychanalyse permet, s'accomplira, s'accomplit déjà, en dehors

d'elle. »[64] Nous ne pouvons toutefois partager ni ce pessimisme ni cet optimisme. Car il y a beaucoup d'optimisme à penser que la psychanalyse rend possible une véritable solution d'Œdipe : Œdipe, c'est comme Dieu ; le père, c'est comme Dieu ; le problème n'est résolu que lorsqu'on supprime *et le problème et la solution*. La schizoanalyse ne se propose pas de résoudre Œdipe, elle ne prétend pas le résoudre mieux que ce n'est fait dans la psychanalyse œdipienne. Elle se propose de désœdipianiser l'inconscient, pour atteindre aux véritables problèmes. Elle se propose d'atteindre à ces régions de l'inconscient orphelin, précisément « au-delà de toute loi », où le problème ne peut même plus être posé. Du coup, nous ne partageons pas non plus le pessimisme qui consiste à croire que ce changement, cette délivrance ne peuvent s'accomplir qu'en dehors de la psychanalyse. 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.

Tout se passe donc comme si Œdipe avait par lui-même deux pôles : un pôle de figures imaginaires identificatoires, un pôle de fonctions symboliques différenciantes. Mais, de toute manière, on est œdipianisé : si l'on n'a pas Œdipe comme crise, on l'a comme structure. Alors on transmet la crise à d'autres, et ça recommence. Telle est la disjonction œdipienne, le mouvement de pendule, la raison inverse exclusive. C'est pourquoi, quand on nous convie à dépasser une conception simpliste d'Œdipe fondée sur les images parentales pour définir des fonctions symboliques dans une structure, on a beau remplacer le papa-maman traditionnel par une fonction-mère, une fonction-père, nous ne voyons pas bien ce qu'on y gagne, sauf à fonder l'universalité d'Œdipe au-delà de la variabilité des images, à souder encore mieux le désir à la loi et à l'interdit, et à pousser jusqu'au bout le processus d'œdipianisation de l'inconscient. Œdipe trouve ici ses deux extrêmes, *son minimum et son maximum*, suivant qu'on le considère comme tendant vers une valeur indifférenciée de ses images variables, ou vers la puissance de différenciation de ses fonctions symboliques. « Quand on se rapproche de l'imagination matérielle, la fonction différentielle diminue, on tend vers des équivalences ; quand on se rapproche des éléments formateurs, la fonction différentielle augmente, on tend vers des valences distinctives. »[65] On sera à peine étonné d'apprendre qu'Œdipe comme structure est la trinité chrétienne, tandis qu'Œdipe comme crise est une trinité familiale insuffisamment structurée par la foi : toujours les deux pôles en raison inverse, Œdipe *for ever !*[66] Combien d'interprétations du lacanisme, ouvertement ou secrètement pieuses, ont ainsi invoqué un Œdipe structural pour former et fermer la double impasse, nous reconduire à la question du père, œdipianiser même le schizo, et montrer qu'un trou dans le symbolique nous renvoyait à l'imaginaire, et inversement des bavures ou des confusions imaginaires nous renvoyaient à la structure. Comme le disait un prédécesseur célèbre à ses animaux, vous en avez déjà fait une rengaine… C'est pourquoi nous ne pouvions pour notre compte faire passer aucune différence de nature, aucune frontière, aucune limite entre l'imaginaire et le symbolique, pas plus qu'entre l'Œdipe-crise et l'Œdipe-structure, ou le problème et la solution. Il s'agit seulement d'une double impasse corrélative, d'un mouvement de pendule chargé de balayer tout l'inconscient, et qui, sans cesse, renvoie d'un pôle à l'autre. Une double pince qui écrase l'inconscient dans sa disjonction exclusive.

La vraie différence de nature n'est pas entre le symbolique et l'imaginaire, mais entre l'élément réel du machinique, qui constitue la production désirante, et l'ensemble structural de l'imaginaire et du symbolique, qui forme seulement un mythe et ses variantes. La différence n'est pas entre deux usages d'Œdipe, mais entre l'usage anœdipien des disjonctions inclusives, illimitatives, et l'usage œdipien des disjonctions exclusives, que ce dernier usage emprunte les voies de l'imaginaire *ou* les valeurs du symbolique. Aussi fallait-il entendre les avertissements de Lacan sur le mythe freudien de l'Œdipe, qui « ne saurait tenir indéfiniment l'affiche dans les formes de société où se perd de plus en plus le sens de la tragédie… : un mythe ne se suffit pas de ne supporter aucun rite, et la psychanalyse n'est pas le rite de l'Œdipe ». Et même si l'on remonte des images à la structure, des figures imaginaires aux fonctions symboliques, du père à la loi, de la mère au grand Autre, en vérité *la question est seulement reculée*.[67] Et

si l'on envisage le temps à ce recul, Lacan dit encore : le seul fondement de la société des frères, de la fraternité, c'est la « ségrégation » (que veut-il dire ?). Il ne convenait pas en tous cas de resserrer les écrous, là où Lacan venait de les desserrer ; d'œdipianiser le schizo, là où il venait au contraire de schizophréniser même la névrose, faisant passer un flux schizophrénique capable de subvertir le champ de la psychanalyse. L'objet *a* fait irruption au sein de l'équilibre structural à la façon d'une machine infernale, la machine désirante. Survient une seconde génération de disciples de Lacan, de moins en moins sensibles au faux problème d'Œdipe. Mais les premiers, s'ils ont été tentés de refermer le joug d'Œdipe, n'est-ce pas dans la mesure où Lacan semblait maintenir une sorte de projection des chaînes signifiantes sur un signifiant despotique, et tout suspendre à un terme manquant, manquant à lui-même et réintroduisant le manque dans les séries du désir auxquelles il imposait un usage exclusif ? Etait-il possible de dénoncer Œdipe comme mythe, et pourtant de maintenir que le complexe de castration, lui, n'était pas un mythe, mais bien au contraire quelque chose de réel ? (N'était-ce pas reprendre le cri d'Aristote : « il faut bien s'arrêter », cette *Anankè* freudienne, ce Roc ?)

★

Nous avons vu comment, dans la troisième synthèse, synthèse conjonctive de consommation, le corps sans organes était véritablement un œuf, traversé d'axes, bandé de zones, localisé d'aires ou de champs, mesuré de gradients, parcouru de potentiels, marqué de seuils. Nous croyons en ce sens à la possibilité d'une biochimie de la schizophrénie (en liaison avec la biochimie des drogues), qui sera de plus en plus capable de déterminer la nature de cet œuf et la répartition champ – gradient – seuil. Il s'agit de rapports d'intensités à travers lesquels le sujet passe sur le corps sans organes, et opère des devenirs, des chutes et des hausses, des migrations et déplacements. Laing a entièrement raison de définir le processus schizo comme un voyage initiatique, une expérience transcendantale de la perte de l'Ego qui fait dire à un sujet : « J'étais en quelque sorte arrivé au présent à partir de la forme la plus primitive de la vie » (le corps sans organes), « je regardais, non, je *sentais* plutôt devant moi un voyage effrayant ».[68] Là, il n'y a pas plus de métaphore à parler d'un voyage que tout à l'heure à parler de l'œuf, et de ce qui se passe en lui et sur lui, mouvements morphogénétiques, déplacements de groupes cellulaires, étirements, plissements, migrations, variations locales de potentiels. Il ne faut même pas opposer un voyage intérieur aux voyages extérieurs : la promenade de Lenz, la promenade de Nijinsky, les promenades des créatures de Beckett sont des réalités effectives, mais où le réel de la matière a quitté toute extension, comme le voyage intérieur a laissé toute forme et qualité, pour ne plus faire briller au-dedans comme au-dehors que des intensités pures accouplées, presque insupportables, par lesquelles passe un sujet nomade. Ce n'est pas une expérience hallucinatoire ni une pensée délirante, mais un sentiment, une série d'émotions et de sentiments comme consommation de quantités intensives, qui forment le matériel des hallucinations et délires subséquents. L'émotion intensive, l'affect, est à la fois racine commune et principe de différenciation des délires et hallucinations. Aussi croirait-on que tout se mêle dans ces devenirs, passages et migrations intenses, toute cette dérive qui remonte et descend le temps – pays, races, familles, appellations parentales, appellations divines, appellations historiques, géographiques et même faits divers. (*Je sens que*) je deviens Dieu, je deviens femme, j'étais Jeanne d'Arc et je suis Héliogabale, et le Grand Mongol, un Chinois, un peau-rouge, un Templier, j'ai été mon père et j'ai été mon fils. Et tous les criminels, toute la liste des criminels, les criminels honnêtes et les malhonnêtes : Szondi plutôt que Freud et son Œdipe. « C'est peut-être en voulant être Worm que je serai enfin Mahood ! Alors je n'aurai plus qu'à être Worm. Ce à quoi je parviendrai sans doute en m'efforçant d'être Tartempion. Alors je n'aurai plus qu'à être Tartempion. » Mais si tout se mélange ainsi, c'est en intensité, il n'y a pas de confusion des espaces et des formes puisque ceux-ci sont précisément défaits, au profit d'un nouvel ordre, l'ordre

intense, intensif.

Quel est cet ordre ? Ce qui se répartit d'abord sur le corps sans organes, ce sont les races, les cultures et leurs dieux. On n'a pas assez remarqué à quel point le schizo faisait de l'histoire, hallucinait et délirait l'histoire universelle, et essaimait les races. Tout délire est racial, et cela ne veut pas dire nécessairement raciste. Ce n'est pas que les régions du corps sans organes « représentent » des races et des cultures. Le corps plein ne représente rien du tout. Au contraire, ce sont les races et les cultures qui désignent des régions sur ce corps, c'est-à-dire des zones d'intensités, des champs de potentiels. A l'intérieur de ces champs se produisent des phénomènes d'individualisation, de sexualisation. D'un champ à l'autre on passe en franchissant des seuils : on ne cesse de migrer, on change d'individu comme de sexe, et partir devient aussi simple que naître et mourir. Il arrive qu'on lutte contre d'autres races, que l'on détruise des civilisations, à la manière des grands migrants derrière qui plus rien ne pousse quand ils passent – bien que ces destructions, nous le verrons, puissent se faire de deux manières très diverses. Comment le dépassement d'un seuil n'impliquerait-il pas des ravages ailleurs ? Le corps sans organes se referme sur les endroits quittés. Le théâtre de la cruauté, nous ne pouvons pas le séparer de la lutte contre notre culture, et de l'affrontement des « races », et de la grande migration d'Artaud vers le Mexique, ses puissances et ses religions : les individuations ne se produisent que dans des champs de forces expressément définies par des vibrations intensives, et qui n'animent des personnages cruels que comme des organes induits, des pièces de machines désirantes (les mannequins)[69]. Une saison en enfer, comment la séparer de la dénonciation des familles d'Europe, de l'appel à des destructions qui ne viennent pas assez vite, de l'admiration pour le forçat, de l'intense franchissement des seuils de l'histoire, de cette prodigieuse migration, ce devenir-femme, ce devenir-scandinave et mongol, ce « déplacement de races et de continents », ce sentiment d'intensité brute qui préside au délire comme à l'hallucination, et surtout cette volonté délibérée, obstinée, matérielle, d'être « de race inférieure de toute éternité » : « J'ai connu chaque fils de famille, … je n'ai jamais été de ce peuple-ci, je n'ai jamais été chrétien, … oui j'ai les yeux fermés à votre lumière. Je suis une bête, un nègre… »

Et Zarathoustra, peut-on le séparer de la « grande politique », et de l'animation des races qui fait dire à Nietzsche : je ne suis pas un Allemand, je suis Polonais. Là encore les individuations ne se font que dans des complexes de forces qui déterminent les personnes comme autant d'états intensifs incarnés dans un « criminel », ne cessant de dépasser un seuil en détruisant l'unité factice d'une famille et d'un moi : « Je suis Prado, je suis le père de Prado, j'ose dire que je suis Lesseps : je voulais donner à mes Parisiens que j'aime une nouvelle notion, celle d'un criminel honnête. Je suis Chambige, autre criminel honnête… Ce qui est désagréable et gêne ma modestie, c'est qu'au fond *chaque nom de l'histoire, c'est moi* ».[70] Jamais il ne s'agit pourtant de s'identifier à des personnages, comme on le dit à tort d'un fou qui « se prendrait pour… ». Il s'agit de tout autre chose : identifier les races, les cultures et les dieux à des champs d'intensité sur le corps sans organes, identifier les personnages à des états qui remplissent ces champs, à des effets qui fulgurent et traversent ces champs. D'où le rôle des noms, dans leur magie propre : il n'y a pas un moi qui s'identifie à des races, des peuples, des personnes, sur une scène de la représentation, mais des noms propres qui identifient des races, peuples et personnes à des régions, des seuils ou des effets dans une production de quantités intensives. La théorie des noms propres ne doit pas se concevoir en termes de représentation, mais renvoie à la classe des « effets » : ceux-ci ne sont pas une simple dépendance de causes, mais le remplissement d'un domaine, l'effectuation d'un système de signes. On le voit bien en physique, où les noms propres désignent de tels effets dans des champs de potentiels (effet Joule, effet Seebeck, effet Kelvin). Il en est en histoire comme en physique : un effet Jeanne d'Arc, un effet Héliogabale – tous les *noms* de l'histoire, et non pas le nom du père…

Sur le peu de réalité, la perte de réalité, le manque de contact avec la vie, l'autisme et l'athymie, on a tout dit, les schizophrènes eux-mêmes ont tout dit – prompts à se couler dans le moule clinique attendu. Monde noir, désert croissant : une machine solitaire ronfle sur la plage, une usine atomique installée dans

le désert. Mais si le corps sans organes est bien ce désert, c'est comme une distance indivisible, indécomposable que le schizo survole pour être partout où du réel est produit, partout où du réel a été et sera produit. C'est vrai que la réalité a cessé d'être un principe. D'après un tel principe, la réalité du réel était posée comme quantité abstraite divisible, tandis que le réel était réparti dans des unités qualifiées, des formes qualitatives distinctes. Mais, maintenant, le réel est un produit qui enveloppe les distances dans des quantités intensives. L'indivisible est enveloppé, et signifie que ce qui l'enveloppe ne se divise pas sans changer de nature ou de forme. Le schizo est sans principes : il n'est quelque chose qu'en étant autre chose. Il n'est Mahood qu'en étant Worm, et Worm en étant Tartempion. Il n'est une jeune fille qu'en étant un vieillard qui mime ou simule la jeune fille. Ou plutôt, en étant quelqu'un qui simule un vieillard en train de simuler une jeune fille. Ou plutôt en simulant quelqu'un…, etc. C'était déjà l'art tout oriental des empereurs romains, les douze paranoïaques de Suetone. Dans un livre merveilleux de Jacques Besse, on retrouve, encore une fois, la double promenade du schizo, le voyage extérieur géographique suivant des distances indécomposables, le voyage historique intérieur suivant des intensités enveloppantes : Christophe Colomb ne calme son équipage révolté et ne redevient amiral qu'en simulant un (faux) amiral qui simule une putain qui danse[71]. Mais la simulation, il faut l'entendre comme tout à l'heure l'identification. Elle exprime ces distances indécomposables toujours enveloppées dans les intensités qui se divisent les unes dans les autres en changeant de forme. Si l'identification est une nomination, une désignation, la simulation est l'écriture qui lui correspond, écriture étrangement polyvoque à même le réel. Elle porte le réel hors de son principe au point où il est effectivement produit par la machine désirante. Ce point où la copie cesse d'être une copie pour devenir le Réel *et son artifice*. Saisir un réel intensif tel qu'il est produit dans la coextension de la nature et de l'histoire, fouiller l'empire romain, les cités mexicaines, les dieux grecs et les continents découverts pour en extraire ce toujours-plus de réalité, et former le trésor des tortures paranoïaques et des gloires célibataires – tous les pogroms de l'histoire, c'est moi, et tous les triomphes aussi, comme si quelques événements simples univoques se dégageaient de cette extrême polyvocité : tel est l' « histrionisme » du schizophrène, suivant la formule de Klossowski, le vrai programme d'un théâtre de la cruauté, la mise en scène d'une machine à produire le réel. Loin d'avoir perdu on ne sait quel contact avec la vie, le schizophrène est le plus proche du cœur battant de la réalité, à un point intense qui se confond avec la production du réel, et qui fait dire à Reich : « Ce qui caractérise la schizophrénie, c'est l'expérience de cet élément vital, … en ce qui concerne leur sentiment de la vie, le névrosé et le pervers sont au schizophrène ce qu'est le boutiquier sordide au grand aventurier ».[72] Alors revient la question : qu'est-ce qui réduit le schizophrène à sa figure autiste, hospitalisée, coupée de la réalité ? Est-ce le processus, ou au contraire l'interruption du processus, son exaspération, sa continuation dans le vide ? Qu'est-ce qui force le schizophrène à se replier sur un corps sans organes redevenu sourd, aveugle et muet ?

On dit : il se prend pour Louis XVII. Rien du tout. Dans l'affaire Louis XVII, ou plutôt dans le cas le plus beau, celui du prétendant Richemont, il y a au centre une machine désirante ou célibataire : le cheval à pattes courtes articulées, dans lequel aurait été mis le dauphin, pour le faire Et puis, tout autour, il y a des agents de production et d'anti-production, les organisateurs de l'évasion, les complices, les souverains alliés, les ennemis révolutionnaires, les oncles hostiles et jaloux, qui ne sont pas des personnes mais autant d'états de hausse et de chute par lesquels le prétendant passe. Bien plus, le coup de génie du prétendant Richemont, ce n'est pas simplement de « rendre compte » de Louis VII, ni de rendre compte des autres prétendants en les dénonçant comme faux. C'est de rendre compte des autres prétendants en les assumant, en les authentifiant, c'est-à-dire en en faisant, eux aussi, des états par lesquels il est passé : je suis Louis XVII, mais je suis aussi Hervagault et Mathurin Bruneau qui disaient qu'ils étaient Louis XVII[73]. Richemont ne s'identifie pas à Louis XVII, il réclame la prime qui revient à celui qui passe par toutes les singularités de la série convergeant autour de la machine à enlever Louis XVII. Il n'y a pas de moi au centre, pas plus qu'il n'y a de personnes réparties sur le pourtour. Rien

qu'une série de singularités dans le réseau disjonctif, ou d'états intensifs dans le tissu conjonctif, et un sujet transpositionnel sur tout le cercle, passant par tous les états, triomphant des uns comme de ses ennemis, savourant les autres comme ses alliés, ramassant partout la prime frauduleuse de ses avatars. Objet partiel : une cicatrice locale, d'ailleurs incertaine, est une meilleure preuve que tous les souvenirs d'enfance dont le prétendant manque. La synthèse conjonctive peut alors s'exprimer : c'est donc moi, le roi ! c'est donc à moi que revient le royaume ! Mais ce moi, c'est seulement le sujet résiduel qui parcourt le cercle et se conclut de ses oscillations.

Tout délire a un contenu historico-mondial, politique, racial ; il entraîne et brasse des races, cultures, continents, royaumes : on demande si cette longue dérive ne constitue qu'un dérivé d'Œdipe. L'ordre familial éclate, les familles sont récusées, fils, père, mère, sœur – « J'entends des familles comme la mienne, qui tiennent tout de la déclaration des droits de l'homme ! », « Si je cherche mon plus profond contraire, je trouve toujours ma mère et ma sœur ; me voir apparenté à semblable canaille allemande fut un blasphème à l'égard de la divinité, … la plus profonde objection contre ma pensée de l'éternel retour ! » Il s'agit de savoir si l'historico-politique, racial et culturel, fait seulement partie d'un contenu manifeste et dépend formellement d'un travail d'élaboration, ou s'il doit au contraire être suivi comme le fil du latent que l'ordre des familles nous cache. La rupture avec les familles doit-elle être tenue pour une sorte de « roman familial » qui, précisément, nous ramènerait encore aux familles, nous renverrait à un événement ou à une détermination structurale intérieure à la famille elle-même ? Ou bien est-ce le signe que le problème doit être posé tout autrement, parce qu'il *se* pose ailleurs pour le schizo lui-même, en dehors de la famille ? Est-ce que « les noms de l'histoire » sont des dérivés du nom du père, et les races, les cultures, les continents, des substituts de papa-maman, des dépendances de la généalogie œdipienne ? Est-ce que l'histoire a pour signifiant le père mort ? Considérons encore une fois le délire du président Schreber. Certes, l'usage des races, la mobilisation ou la notion de l'histoire s'y font d'une tout autre manière que chez les auteurs que nous invoquions précédemment. Reste que les Mémoires de Schreber sont remplis d'une théorie des peuples élus par Dieu, et des dangers que court le peuple actuellement élu, les Allemands, menacés par les juifs, les catholiques, les Slaves. Dans ses métamorphoses et passages intenses, Schreber devient élève chez les jésuites, bourgmestre d'une vile où les Allemands se battent contre les Slaves, jeune fille qui défend l'Alsace contre les Français ; enfin il franchit le gradient ou le seuil aryen pour devenir prince mongol. Que signifie ce devenir-élève, bourgmestre, jeune fille, mongol ? Il n'y a pas de délire paranoïaque qui ne remue de telles masses historiques, géographiques et raciales. Le tort serait d'en conclure, par exemple, que les fascistes sont de simples paranoïaques ; ce serait un tort, précisément, parce que, dans l'état actuel des choses, ce serait encore ramener le contenu historique et politique du délire à une détermination familiale interne. Et ce que nous trouvons encore plus troublant, c'est que tout cet énorme contenu disparaisse entièrement de l'analyse faite par Freud : aucune trace n'en subsiste, tout est écrasé, moulu, triangulé dans Œdipe, tout est rabattu sur le père, de manière à révéler le plus crûment l'insuffisance d'une psychanalyse œdipienne.

Considérons encore un délire paranoïaque à caractère politique particulièrement riche, tel que le rapporte Maud Mannoni. L'exemple nous paraît d'autant plus frappant que nous avons une grande admiration pour l'œuvre de Maud Mannoni et la manière dont elle sait poser les problèmes institutionnels et anti-psychiatriques. Voici donc un Martiniquais qui se situe dans son délire par rapport aux Arabes et la guerre d'Algérie, aux Blancs et aux événements de Mai, etc. : « Je suis tombé malade par le problème algérien. J'avais fait la même bêtise qu'eux (plaisir sexuel). Ils m'ont adopté comme frère de race. J'ai le sang mongol. Les Algériens m'ont controversé dans toutes les réalisations. J'ai eu des idées racistes… Je descends de la dynastie des Gaulois. A ce titre j'ai valeur de noblesse… Qu'on détermine mon nom, qu'on le détermine scientifiquement et je pourrai ensuite établir un harem. » Or, tout en reconnaissant le caractère de « révolte » et de « vérité pour tous » impliqué dans la psychose, Maud Mannoni veut que l'éclatement des relations familiales au profit de thèmes que le sujet déclare lui-même racistes, politiques

et métaphysiques, ait son origine à l'intérieur de la structure familiale en tant que matrice. Cette origine est donc trouvée dans le vide symbolique ou « la forclusion initiale du signifiant du père ». Le nom à déterminer scientifiquement, et qui hante l'histoire, ce n'est plus que le nom paternel. Dans ce cas comme dans d'autres, l'utilisation du concept lacanien de forclusion tend à l'œdipianisation forcée du rebelle : l'absence d'Œdipe, on l'interprète comme un *manque* du côté du père, un trou dans la structure ; puis, au nom de ce manque, on nous renvoie à l'autre pôle œdipien, celui des identifications imaginaires dans l'indifférencié maternel. La loi du *double bind* fonctionne impitoyablement, qui nous rejette d'un pôle à l'autre, au sens où ce qui est forclos dans le symbolique doit réapparaître dans le réel sous forme hallucinatoire. Mais ainsi *c'est tout le thème historico-politique qui est interprété comme un ensemble d'identifications imaginaires* sous la dépendance d'Œdipe, ou de ce qui « manque » au sujet pour se laisser œdipianiser.[74] Et certes la question n'est pas de savoir si les déterminations ou les indéterminations familiales ont un rôle. Il est évident qu'elles en ont un. Mais est-ce un rôle initial d'organisateur (ou de désorganisateur) symbolique d'où dériveraient les contenus flottants du délire historique, comme autant d'éclats d'un miroir imaginaire ? Le vide du père, et le développement cancéreux de la mère et de la sœur, est-ce cela, la formule trinitaire du schizo qui le ramène à Œdipe, contraint forcé ? Et pourtant, nous l'avons vu, s'il y a un problème qui ne se pose pas dans la schizophrénie, c'est celui des identifications… Et si guérir, c'est œdipianiser, on comprend les soubresauts du malade qui « ne veut pas guérir », et traite l'analyste comme un allié de la famille, et puis de la police. Le schizophrène est-il malade, et coupé de la réalité, parce qu'il manque d'Œdipe, parce qu'il « manque » de quelque chose en Œdipe – ou au contraire est-il malade en vertu de l'œdipianisation qu'il ne peut supporter, et que tout concourt à lui faire subir (la répression sociale avant la psychanalyse) ?

L'œuf schizophrénique est comme l'œuf biologique : ils ont une histoire semblable, et leur connaissance s'est heurtée aux mêmes difficultés, aux mêmes illusions. On a d'abord cru, dans le développement et la différenciation de l'œuf, que de véritables « organisateurs » déterminaient la destinée des parties. Mais on s'est aperçu d'une part que toutes sortes de substances variables avaient la même action que le stimulus envisagé, d'autre part que les parties avaient elles-mêmes des compétences ou des potentialités spécifiques échappant au stimulus (expérience de greffes). D'où l'idée que les stimuli ne sont pas des organisateurs, mais de simples inducteurs : à la limite, des inducteurs de nature quelconque. Toutes sortes de substances, toutes sortes de matériaux, tués, bouillis, triturés, ont le même effet. Ce qui avait l'illusion, c'étaient les *débuts* du développement : la simplicité du début, consistant par exemple en divisions cellulaires, pouvait laisser croire à une sorte d'adéquation entre l'induit et l'inducteur. Mais nous savons bien qu'une chose est toujours mal jugée d'après ses débuts, parce qu'elle est forcée, pour apparaître, de mimer des états structuraux, de se couler dans des états de forces qui lui servent de masques. Bien plus : *dès le début* on peut reconnaître qu'elle en fait un tout autre usage, et qu'elle investit déjà sous le masque, à travers le masque, les formes terminales et les états supérieurs spécifiques qu'elle posera pour eux-mêmes ultérieurement. Telle est l'histoire d'Œdipe : les figures parentales ne sont nullement des organisateurs, mais des inducteurs ou des stimuli de valeur quelconque qui déclenchent des processus d'une tout autre nature, doués d'une sorte d'indifférence au stimulus. Et sans doute peut-on *croire* que, au début (?), le stimulus, l'inducteur œdipien est un véritable organisateur. Mais croire, c'est une opération de la conscience ou du préconscient, une perception extrinsèque et non pas une opération de l'inconscient sur soi-même. Et, dès le début de la vie de l'enfant, il s'agit déjà d'une tout autre entreprise qui perce à travers le masque d'Œdipe, un autre flux qui coule à travers toutes ses fentes, une autre aventure qui est celle de la production désirante. Or, cela, on ne peut pas dire que la psychanalyse ne l'ait reconnu d'une certaine manière. Dans sa théorie du fantasme originaire, des traces d'une hérédité archaïque et des sources endogènes du surmoi, Freud affirme constamment que les facteurs actifs ne sont pas les parents réels, ni même les parents tels que l'enfant les imagine. De même et à plus

forte raison les disciples de Lacan, lorsqu'ils reprennent la distinction de l'imaginaire et du symbolique, lorsqu'ils opposent le nom du père à l'imago, et la forclusion qui concerne le signifiant, à une absence ou carence réelle du personnage paternel. On ne peut pas mieux reconnaître que les figures parentales sont des inducteurs quelconques, et que le véritable organisateur est ailleurs, du côté de l'induit et non pas de l'inducteur. Mais c'est là que la question commence, la même que pour l'œuf biologique. Car, dans ces conditions, n'y a-t-il pas d'autre issue que de restaurer l'idée d'un « terrain », soit sous la forme d'une innéité phylogénétique de préformation, soit sous la forme d'un a-priori symbolique culturel lié à la prématuration ? Pire encore : il est évident qu'en invoquant un tel a-priori on ne sort nullement du familialisme au sens le plus étroit, qui grève toute la psychanalyse ; on s'y enfonce au contraire et on le généralise. On a mis les parents à leur vraie place dans l'inconscient, qui est celle d'inducteurs quelconques, mais on continue à confier le rôle d'organisateur à des éléments symboliques ou structuraux qui sont encore de la famille et de sa matrice œdipienne. Une fois de plus on n'en sort pas : on a seulement trouvé le moyen de rendre la famille transcendante.

C'est cela, l'incurable familialisme de la psychanalyse, encadrant l'inconscient dans Œdipe, le ligaturant de part et d'autre, écrasant la production désirante, conditionnant le patient à répondre papa-maman, à consommer toujours du papa-maman. Foucault avait donc entièrement raison lorsqu'il disait que la psychanalyse achevait d'une certaine manière, accomplissait ce que la psychiatrie asilaire du XIXe siècle s'était proposée, avec Pinel et Tuke : souder la folie à un complexe parental, la lier « à la dialectique mi-réelle, mi-imaginaire de la famille » – constituer un microcosme où se symbolisent « les grandes structures massives de la société bourgeoise et de ses valeurs », Famille-Enfants, Faute-Châtiment, Folie-Désordre – faire que la désaliénation passe par le même chemin que l'aliénation, Œdipe aux deux bouts, fonder ainsi l'autorité morale du médecin comme Père et Juge, Famille et Loi – et aboutir enfin au paradoxe suivant : « Tandis que le malade mental est entièrement aliéné dans la personne réelle de son médecin, le médecin dissipe la réalité de la maladie mentale dans le concept critique de folie ».[75] Pages lumineuses. Ajoutons qu'en *enveloppant* la maladie dans un complexe familial intérieur au patient, puis le complexe familial lui-même dans le transfert ou le rapport patient-médecin, la psychanalyse freudienne faisait de la famille un certain usage intensif. Certes, cet usage défigurait la nature des quantités intensives dans l'inconscient. Mais il respectait encore en partie le principe général d'une production de ces quantités. Au contraire, lorsqu'il fallut de nouveau se confronter à la psychose, du même coup la famille s'est re-déployée en extension, et a été considérée pour elle-même comme le gradimètre des forces d'aliénation et de désaliénation. C'est ainsi que l'étude des familles de schizophrènes a relancé Œdipe en le faisant régner dans l'ordre extensif d'une famille déployée, où non seulement chacun combinait plus ou moins bien son triangle avec celui des autres, mais où l'ensemble de la famille étendue oscillait entre les deux pôles d'une « saine » triangulation, structurante et différenciante, et des formes de triangles pervertis, opérant leurs fusion dans l'indifférencié.

Jacques Hochman analyse d'intéressantes variétés de familles psychotiques sous un même « postulat fusionnel » : la famille proprement fusionnelle, où la différenciation n'existe plus qu'entre le dedans et le dehors (ceux qui ne sont pas de la famille) ; la famille scissionnelle qui instaure en elle des blocs, clans ou coalitions ; la famille tubulaire, où le triangle se multiplie à l'infini, chaque membre ayant le sien qui s'emboîte avec d'autres sans qu'on puisse reconnaître les limites d'une famille nucléaire ; la famille forcluante, où la différenciation se trouve à la fois comme incluse et conjurée dans un de ses membres éliminé, annulé, forclos.[76] On comprend qu'un concept comme celui de forclusion fonctionne dans ce cadre extensif d'une famille où plusieurs générations, trois au moins, forment la condition de fabrication d'un psychotique : par exemple, les troubles de la mère vis-à-vis de son propre père font que le fils, à son tour, ne peut même pas « poser son désir » vis-à-vis de la mère. D'où l'étrange idée que si le psychotique échappe à Œdipe, c'est seulement parce qu'il y est au carré, dans un champ d'extension qui comprend les grands-parents. Le problème de la cure devient assez proche d'une opération de calcul

différentiel, où l'on procède par dépotentialisation pour retrouver les premières fonctions et restaurer le triangle caractéristique ou nucléaire – toujours une sainte trinité, l'accès à une situation à trois… Il est évident que ce familialisme en extension, où la famille reçoit les puissances propres de l'aliénation et de la désaliénation entraîne un abandon des positions de base de la psychanalyse concernant la sexualité, malgré la conservation formelle d'un vocabulaire analytique. Véritable régression au profit d'une taxinomie des familles. On le voit bien dans les tentatives de psychiatrie communautaire ou de psychothérapie dite familiale, qui brisent effectivement l'existence asilaire, mais n'en gardent pas moins tous les présupposés, et renouent fondamentalement avec la psychiatrie du XIXe, suivant le slogan proposé par : « de la famille à l'institution hospitalière, de l'institution hospitalière à l'institution familiale, … retour thérapeutique à la famille » !

Mais, même dans les secteurs progressistes ou révolutionnaires de l'analyse institutionnelle d'une part, de l'anti-psychiatrie d'autre part, le danger subsiste de ce familialisme en extension, conformément à la double impasse d'un Œdipe étendu, aussi bien dans le diagnostic de familles pathogènes en elles-mêmes que dans la constitution de quasi-familles thérapeutiques. Une fois dit qu'il ne s'agit plus de re-former des cadres d'adaptation ou d'intégration familiale et sociale, mais d'instituer des formes originales de groupes actifs, la question qui se pose est de savoir jusqu'à quel point ces groupes de base ressemblent à des familles artificielles, jusqu'à quel point ils se prêtent encore à l'œdipianisation. Ces questions ont été profondément analysées par Jean Oury. Elles montrent que la psychiatrie révolutionnaire a beau rompre avec les idéaux d'adaptation communautaire, avec tout ce que Maud Mannoni appelle la police d'adaptation, elle risque encore à chaque instant d'être rabattue dans le cadre d'un Œdipe structural dont on diagnostique la lacune et dont on restaure l'intégrité, sainte trinité qui continue d'étrangler la production désirante et d'étouffer ses problèmes. Le contenu politique et culturel, historique-mondial et racial, reste écrasé dans la moulinette œdipienne. C'est que l'on persiste à traiter la famille comme une matrice, ou, mieux, comme un microcosme, un milieu *expressif* valant pour lui-même, et qui, si capable soit-il d'exprimer l'action des forces aliénantes, les « médiatise » précisément en supprimant les véritables catégories de *production* dans les machines du désir. Il nous semble qu'un tel point de vue reste présent même chez Cooper (Laing à cet égard se dégage mieux du familialisme, grâce aux ressources d'un flux venu d'Orient). « Les familles, écrit Cooper, opèrent une médiation entre la réalité sociale et leurs enfants. Si la réalité sociale en question est riche en formes sociales aliénées, alors cette aliénation sera médiatisée pour l'enfant et expérimentée par lui comme étrangeté dans les relations familiales… Une personne peut dire, par exemple, que son esprit est contrôlé par une machine électrique ou par des hommes d'une autre planète. Ces constructions, cependant, sont dans une large mesure des incarnations du processus familial, qui a les apparences de la réalité substantielle, mais n'est rien d'autre que la forme aliénée de l'action ou de la praxis des membres de la famille, praxis qui domine littéralement l'esprit du membre psychotique. *Ces hommes métaphoriques du cosmos* sont littéralement la mère, le père et les frères qui prennent place autour de la table du petit déjeuner en compagnie du prétendu psychotique ».[77] Même la thèse essentielle de l'antipsychiatrie, qui pose à la limite une identité de nature entre l'aliénation sociale et l'aliénation mentale, doit se comprendre en fonction d'un familialisme maintenu, et non pas de sa réfutation. Car c'est en tant que la famille-microcosme, la famille-gradimètre, exprime l'aliénation sociale, qu'elle est censée « organiser » l'aliénation mentale dans l'esprit de ses membres, ou de son membre psychotique (et entre tous ses membres, « lequel est le bon » ?).

Dans la conception générale des rapports microcosme-macrocosme, Bergson introduisit une révolution discrète à laquelle il faut revenir. L'assimilation du vivant à un microcosme est un lieu commun antique. Mais si le vivant était semblable au monde, c'était, disait-on, parce qu'il était ou tendait à être un système isolé, naturellement clos : la comparaison du microcosme et du macrocosme était donc celle de deux figures fermées, dont l'une exprimait l'autre et s'inscrivait dans l'autre. Au début de *l'Evolution*

créatrice, Bergson change entièrement la portée de la comparaison en ouvrant les deux touts. Si le vivant ressemble au monde, c'est au contraire dans la mesure où il s'ouvre sur l'ouverture du monde ; s'il est un tout, c'est dans la mesure où le tout, celui du monde comme du vivant, est toujours en train de se faire, de se produire ou de progresser, de s'inscrire dans une dimension temporelle irréductible et non-close. Nous croyons qu'il en est de même du rapport famille-société. Il n'y a pas de triangle œdipien : Œdipe est toujours ouvert dans un champ social ouvert. Œdipe ouvert à tous les vents, aux quatre coins du champ social (même pas 3 + 1, mais 4 + n). Triangle mal fermé, triangle poreux ou suintant, triangle éclaté d'où s'échappent les flux du désir vers d'autres lieux. C'est curieux qu'il ait fallu attendre les rêves de colonisés pour s'apercevoir que, aux sommets du pseudotriangle, la maman dansait avec le missionnaire, le papa se faisait enculer par le collecteur d'impôts, le moi, battre par un Blanc. C'est précisément cet accouplement des figures parentales avec des agents d'une autre nature, leur étreinte comme des lutteurs, qui empêche le triangle de se refermer, de valoir pour lui-même et de prétendre exprimer ou représenter cette autre nature des agents qui sont en question dans l'inconscient lui-même. Quand Fanon rencontre un cas de psychose de persécution lié à la mort de la mère, il se demande d'abord s'il est « en présence d'un complexe de culpabilité inconscient comme Freud en a décrit dans *Deuil et mélancolie* » ; mais il apprend vite que la mère a été tuée par un soldat français, et que le sujet lui-même a assassiné la femme d'un colon, dont le fantôme éventré vient perpétuellement entraîner, déchiqueter le souvenir de la mère.[78] On peut toujours dire que ces situations-limites de traumatisme de guerre, d'état de colonisation, d'extrême misère sociale, etc., sont peu propices à la construction de l'Œdipe – et que c'est justement par là qu'elles favorisent un développement ou une explosion psychotiques –, nous sentons bien que le problème est ailleurs. Car, outre qu'on avoue qu'il faut un certain confort de la famille bourgeoise pour fournir des sujets œdipianisés, on repousse toujours plus loin la question de savoir *ce qui est réellement investi* dans les conditions confortables d'un Œdipe supposé normal ou normatif.

Le révolutionnaire est le premier à pouvoir dire en droit : Œdipe, connais pas – parce que les morceaux disjoints en restent collés à tous les coins du champ social historique, comme champ de bataille et non scène de théâtre bourgeois. Tant pis si les psychanalystes rugissent. Mais Fanon remarquait que les périodes troublées n'avaient pas seulement des effets inconscients sur les militants actifs, mais aussi sur les neutres et ceux qui prétendent rester hors de l'affaire, ne pas se mêler de politique. On en dira autant des périodes apparemment paisibles : erreur grotesque de croire que l'inconscient-enfant ne connaît que papa-maman, et ne sait pas « à sa manière » que le père a un patron qui n'est pas un père de père, ou encore qu'il est lui-même un patron qui n'est pas un père… Si bien que c'est pour tous les cas que nous posons la règle suivante : le père et la mère n'existent qu'en morceaux, et ne s'organisent jamais dans une figure ni dans une structure capables à la fois de représenter l'inconscient, et de représenter en lui les divers agents de la collectivité, mais éclatent toujours en fragments qui côtoient ces agents, s'affrontent, s'opposent ou se concilient avec eux comme dans un corps à corps. Le père, la mère et le moi sont aux prises, et en prise directe avec les éléments de la situation historique et politique, le soldat, le flic, l'occupant, le collaborateur, le contestataire ou le résistant, le patron, la femme du patron qui brisent à chaque instant toute triangulation, et empêchent l'ensemble de la situation de se rabattre sur le complexe familial et de s'intérioriser en lui. Bref, jamais la famille n'est un microcosme au sens d'une figure autonome, même inscrite dans un cercle plus grand qu'elle médiatiserait et exprimerait. La famille est par nature excentrée, décentrée. On nous parle de famille fusionnelle, scissionnelle, tubulaire, forcluante. Mais d'où vibrant les coupures et leur distribution, qui empêchent précisément la famille d'être un « intérieur » ? Il y a toujours un oncle d'Amérique, un frère qui a mal tourné, une tante qui est partie avec un militaire, un cousin chômeur, en faillite ou qui a subi le krach, un grand-père anarchiste, une grand-mère à l'hôpital, folle ou gâteuse. La famille n'engendre pas ses coupures. Les familles sont coupées de coupures qui ne sont pas familiales : la Commune, l'affaire Dreyfus, la religion et l'athéisme, la guerre d'Espagne, la montée du fascisme, le stalinisme, la guerre du Viet-Nam, mai 68… tout cela forme les

complexes de l'inconscient, dus efficaces qu'Œdipe sempiternel. Et il s'agit bien de l'inconscient. Si structures il y a, elles n'existent pas dans l'esprit, à l'ombre d'un phallus fantastique qui en distribuerait les lacunes, les passages et les articulations. Elles existent dans le réel immédiat impossible. Comme dit Gombrowicz, les structuralistes « cherchent leurs structures dans la culture, moi dans la réalité immédiate. Ma façon de voir était en rapport direct avec les événements d'alors : hitlérisme, stalinisme, fascisme… J'étais fasciné par les formes grotesques et terrifiantes qui surgissaient dans la sphère de l'interhumain en détruisant tout ce qui était jusqu'alors vénérable. »[79]

Les hellénistes ont raison de rappeler que, même dans Œdipe vénérable, il s'agissait déjà de « politique ». Ils ont simplement tort d'en conclure que la libido, dès lors, n'a rien à y voir. C'est tout le contraire : ce que la libido investit à travers les éléments disjoints d'Œdipe, et précisément dans la mesure où ces éléments ne forment jamais une structure mentale autonome expressive, ce sont ces coupures extrafamiliales, sub-familiales, *ces formes de la production sociale en rapport avec la production désirante*. La schizo-analyse ne se cache donc pas d'être une psychanalyse politique et sociale, une analyse militante : non pas parce qu'elle généraliserait Œdipe dans la culture, sous les conditions ridicules qui ont eu cours jusqu'à maintenant. Mais, au contraire, parce qu'elle se propose de montrer l'existence d'un investissement libidinal inconscient de la production sociale historique, distinct des investissements conscients qui coexistent avec lui. Proust n'a pas tort de dire que, loin de faire une œuvre intimiste, il va plus loin que les tenants d'un art populiste ou prolétarien qui se contentent de décrire le social et le politique dans des ouvrages « volontairement » expressifs. Pour son compte, il s'intéresse à la manière dont l'affaire Dreyfus, puis la guerre de 14 recoupent les familles, y introduisent de nouvelles coupures et de nouvelles connexions qui entraînent un remaniement de la libido hétérosexuelle et homosexuelle (par exemple dans le milieu décomposé des Guermantes). Il appartient à la libido d'investir le champ social sous des formes inconscientes, et par là d'halluciner toute l'histoire, de délirer les civilisations, les continents et les races, et de « sentir » intensément un devenir mondial. Pas de chaîne signifiante sans un Chinois, un Arabe, un Noir qui passent la tête et viennent troubler la nuit d'un Blanc paranoïaque. La schizo-analyse se propose de défaire l'inconscient expressif œdipien, toujours artificiel, répressif et réprimé, médiatisé par la famille, pour atteindre à l'inconscient productif immédiat. Oui, la famille est un *stimulus* – mais un stimulus de valeur quelconque, un inducteur qui n'est ni organisateur ni désorganisateur. Quant à la *réponse*, elle vient toujours d'ailleurs. Si langage il y a, il est du côté de la réponse et non du stimulus. Même la psychanalyse œdipienne a bien reconnu l'indifférence des images parentales effectives, l'irréductibilité de la réponse à la stimulation qu'elles opèrent. Mais elle s'est contentée de comprendre la réponse à partir d'un symbolisme expressif encore familial, au lieu de l'interpréter dans un système inconscient de la production comme telle (économie analytique).

Le grand argument du familialisme, c'est : « au moins au début… » Cet argument peut être explicitement formulé, mais il a aussi une persistance implicite dans des théories qui refusent pourtant le point de vue de la genèse. *Au moins au début*, l'inconscient s'exprimerait dans un état de relations et de constellations familiales où seraient mêlés le réel, l'imaginaire et le symbolique. Les relations sociales et métaphysiques surgiraient *par après*, tel un au-delà. Et comme le début va toujours par deux (c'est même la condition pour ne pas en sortir), on invoque un premier début pré-œdipien, « l'indifférenciation primitive des étapes les plus précoces de la personnalité » dans la relation avec la mère, puis un second début, Œdipe lui-même avec la loi du père et les différenciations exclusives qu'elle prescrit au sein de la famille – enfin la latence, la fameuse latence, *après quoi* commence l'au-delà. Mais comme cet au-delà consiste à refaire faire à d'autres le même chemin (les enfants à venir), et aussi comme le premier début n'est dit « pré-œdipien » que pour marquer déjà son appartenance à Œdipe comme axe de référence, il est bien évident qu'on a simplement fermé les deux bouts d'Œdipe, et que l'au-delà ou le par-après seront toujours interprétés en fonction d'Œdipe, par rapport à Œdipe, dans le cadre d'Œdipe. Tout sera

rabattu sur lui, comme en témoignent les discussions sur le rôle comparé des facteurs infantiles et des facteurs actuels dans la névrose : comment en serait-il autrement, tant que le facteur « actuel » est conçu sous cette forme du par-après ? Mais, en vérité, nous savons que les facteurs actuels sont là dès l'enfance, et déterminent les investissements libidinaux en fonction des coupures et des connexions qu'ils introduisent dans la famille. Par-dessus la tête des gens de la famille, ou dessous, c'est la production désirante et la production sociale qui éprouvent dans l'expérience enfantine leur identité de nature et leur différence de régime. Que l'on considère trois grands livres d'enfance : *L'Enfant* de Jules Vallès, *Bas les cœurs* de Darien, *Mort à crédit* de Céline. On y verra comment le sain, l'argent, l'habitat, la promotion sociale, les valeurs bourgeoises et révolutionnaires, la richesse et la pauvreté, l'oppression et la révolte, les classes sociales, les événements politiques, les problèmes métaphysiques et collectifs, qu'est-ce que respirer ? pourquoi être pauvre ? pourquoi des riches ? font l'objet d'investissements dans lesquels les parents ont seulement le rôle d'agents de production ou d'anti-production particuliers, toujours colletés avec d'autres agents qu'ils expriment d'autant moins qu'ils sont aux prises avec eux dans le ciel et l'enfer de l'enfant. Et l'enfant dit : pourquoi ? L'Homme aux rats n'attend pas d'être un homme pour investir la femme riche et la femme pauvre qui constituent le facteur actuel de son obsession. C'est pour des raisons inavouables que l'on nie l'existence d'une sexualitét infantile, mais c'est aussi pour des raisons peu avouables que l'on réduit cette sexualité à désirer maman et à vouloir la place du père. Le chantage freudien consiste en ceci : ou bien vous reconnaissez le caractère œdipien de la sexualité infantile, ou bien vous abandonnez toute position de sexualité. Pourtant, ce n'est même pas à l'ombre d'un phallus transcendant que des effets inconscients de « signifié » se posent sur l'ensemble des déterminations d'un champ social ; au contraire, c'est l'investissement libidinal de ces déterminations qui fixe leur usage particulier dans la production désirante, et le régime comparé de cette production avec la production sociale, d'où découlent l'état du désir et de sa répression, la distribution des agents et le degré d'œdipianisation de la sexualité. Lacan dit bien qu'en fonction des crises et des coupures de la science, il y a un drame du savant qui va parfois jusqu'à la folie, et qui « ne saurait ici s'inclure lui-même dans l'Œdipe, sauf à le mettre en cause », par voie de conséquence.[80] Chaque enfant est en ce sens petit savant, un petit Cantor. Et l'on a beau remonter le cours des âges, jamais l'on ne trouve un enfant pris dans un ordre familial autonome, expressif ou signifiant. Dans ses jeux comme dans ses nourritures, ses chaînes et ses méditations, même le nourrisson se trouve déjà pris dans une production désirante actuelle où les parents jouent le rôle d'objets partiels, de témoins, de rapporteurs et d'agents, dans le courant d'un procès qui les débordent de toutes parts, et qui met le désir en rapport immédiat avec une réalité historique et sociale. Il est vrai que rien n'est pré-œdipien, et qu'il faut reculer Œdipe au premier âge, mais dans l'ordre d'une répression de l'inconscient. Il est non moins vrai que tout est anœdipien dans l'ordre de la production ; qu'il y a du non-œdipien, de l'anœdipien qui commence aussi tôt qu'Œdipe et se poursuit aussi tard, sur un autre rythme, sous un autre régime, dans une autre dimension, avec d'autres usages de synthèses qui nourrissent l'auto-production de l'inconscient, l'inconscient-orphelin, l'inconscient joueur, l'inconscient méditatif et social.

L'opération d'Œdipe consiste à établir un ensemble de relations bi-univoques entre les agents de production, de reproduction et d'anti-production sociales d'une part, et d'autre part les agents de la reproduction familiale dite naturelle. Cette opération s'appelle une *application*. Tout se passe comme si l'on pliait une nappe, et que ses 4 (+ n) coins étaient rabattus en 3 (3 + 1, pour désigner le facteur transcendant qui opère le pliage). Il est dès lors forcé que les agents collectifs soient interprétés comme des dérivés ou des substituts de figures parentales, dans un système d'équivalence qui retrouve partout le père, la mère et le moi. (Et l'on ne fait que reculer la difficulté si l'on considère l'ensemble du système, en le faisant dépendre alors du terme transcendant, phallus). Il y a là un usage fautif de la synthèse conjonctive, qui fait dire « c'était donc ton père, c'était donc ta mère… » Et qu'on découvre seulement par après que tout ça c'était le père et la mère, n'a rien d'étonnant, puisqu'on suppose que ça l'est dès le

début, mais que c'est ensuite oublié-refoulé, quitte à le retrouver après par rapport à l'ensuite. D'où la formule magique qui marque bien la bi-univocisation, c'est-à-dire l'écrasement du réel polyvoque au profit d'un rapport symbolique entre deux articulations : c'était donc *cela* que *ceci* voulait dire. On fait tout partir d'Œdipe, par explication, avec d'autant plus de certitude qu'on y a tout ramené par application. C'est seulement en apparence qu'Œdipe est un début, soit comme origine historique ou préhistorique, soit comme fondation structurale. C'est un début tout idéologique, pour l'idéologie. En fait, Œdipe est toujours et seulement un ensemble d'arrivée pour un ensemble de départ constitué par une formation sociale. Tout s'y applique, en ce sens que les agents et rapports de la production sociale, et les investissements libidinaux qui leur correspondent, sont rabattus sur les figures de la reproduction familiale. Dans l'ensemble de départ il y a la formation sociale, ou plutôt les formations sociales ; les races, les classes, les continents, les peuples, les royaumes, les souverainetés ; Jeanne d'Arc et le Grand Mongol, Luther et le Serpent aztèque. Dans l'ensemble d'arrivée, il n'y a plus que papa, maman et moi. *D'Œdipe comme de la production désirante*, il faut donc dire : il est à la fin, non pas au début. Mais ce n'est pas du tout de la même manière. Nous avons vu que la production désirante était la limite de la production sociale, toujours contrariée dans la formation capitaliste : le corps sans organes à la limite du socius déterritorialisé, le désert aux portes de la ville… Mais justement il est urgent, il est essentiel que la limite soit déplacée, qu'elle soit rendue inoffensive et passe, ait l'air de passer à l'intérieur de la formation sociale elle-même. La schizophrénie ou la production désirante, c'est la limite entre l'organisation molaire et la multiplicité moléculaire du désir ; il faut que cette limite de déterritorialisation passe maintenant à l'intérieur de l'organisation molaire, qu'elle s'applique à une territorialité factice et soumise. On pressent alors ce que signifie Œdipe : il déplace la limite, il l'intériorise. Plutôt un peuple de névrosés qu'un seul schizophrène réussi, non autistisé. Incomparable instrument de grégarité, Œdipe est l'ultime territorialité soumise et privée de l'homme européen. (Bien plus, la limite déplacée, conjurée, passe à l'intérieur d'Œdipe, entre ses deux pôles.)

Un mot sur la honte de la psychanalyse en histoire et en politique. Le procédé est bien connu : on met en présence le Grand Homme et la Foule. On prétend faire l'histoire avec ces deux entités, ces deux fantoches, le grand Crustacé et la folle Invertébrée. On met Œdipe au début. On a d'un côté le grand homme défini œdipiennement : il a donc tué le père, de ce meurtre qui n'en finit pas, soit pour l'anéantir et s'identifier à la mère, soit pour l'intérioriser, se mettre à sa place ou se réconcilier (et, dans le détail, tant de variantes qui correspondent aux solutions névrotiques, psychotiques, perverses ou « normales », c'est-à-dire sublimatoires…). De toute manière, le grand homme est déjà grand, parce que dans le bien ou dans le mal il a trouvé une certaine solution originale du conflit œdipien. Hitler anéantit le père et déchaîne en lui les forces de la mère-mauvaise, Luther intériorise le père et établit un compromis avec le surmoi. De l'autre côté, on a la foule, définie elle aussi œdipiennement, par des images parentales de deuxième ordre, collectives ; la rencontre peut donc se faire, Luther et les chrétiens du XVIe siècle, Hitler et le peuple allemand, dans des correspondances qui n'impliquent pas nécessairement l'identité (Hitler joue le rôle de père par « transfusion homosexuelle » et par rapport à la foule féminine ; Luther joue le rôle de femme par rapport au Dieu des chrétiens). Bien sûr, pour se garantir contre la juste colère de l'historien, le psychanalyste précise qu'il ne s'occupe que d'un certain ordre de causes, qu'il faut tenir compte des « autres » causes, mais que lui, il ne peut pas tout faire. D'ailleurs il s'occupe juste assez des autres causes pour nous donner un avant-goût : il tient compte des institutions d'une époque (de l'église romaine au XVIe siècle, du pouvoir capitaliste au XXe) ne serait-ce que pour y voir… des images parentales d'un nouvel ordre encore, associant le père et la mère, et qui vont être dissociées et autrement regroupées dans l'action du grand homme et de la foule. Il importe fort peu que le ton de ces livres soit freudien orthodoxe, culturaliste, archétypique. De tels livres donnent la nausée. Qu'on ne les repousse pas en disant qu'ils appartiennent au lointain passé de la psychanalyse : il s'en écrit encore de nos jours, et beaucoup. Qu'on ne dise pas qu'il s'agit d'un usage imprudent d'Œdipe : quel autre usage voulez-vous en

faire ? Il ne s'agit pas plus d'une dimension ambiguë de « psychanalyse appliquée » ; car c'est tout Œdipe, Œdipe en lui-même, qui est déjà une application, au sens strict du mot. Et quand les meilleurs psychanalystes s'interdisent les applications historico-politiques, on ne peut pas dire que les choses vont beaucoup mieux, puisqu'ils se *replient* sur le roc de la castration présenté comme lieu d'une « vérité insoutenable » irréductible : ils s'enferment dans un phallocentrisme qui les déterminent à considérer l'activité analytique comme devant toujours évoluer dans un microcosme familial, et traitent encore les investissements directs du champ social par la libido comme de simples dépendances imaginaires d'Œdipe, où il faudrait dénoncer « un rêve fusionnel », « un fantasme de retour à l'Unité ». La castration, disent-ils, voilà ce qui nous sépare du politique, voilà ce qui fait notre originalité, à nous analystes, qui n'oublions pas que la société, elle aussi, est triangulaire et symbolique !

S'il est vrai qu'Œdipe est obtenu par rabattement ou application, il présuppose lui-même un certain type d'investissement libidinal du champ social, de la production et de la formation de ce champ. Il n'y a pas plus d'Œdipe individuel que de fantasme individuel. Œdipe est un moyen d'intégration au groupe, aussi bien sous la forme adaptative de sa propre reproduction qui le fait passer d'une génération à une autre, que dans ses stases névrotiques inadaptées qui bloquent le désir sur des impasses aménagées. Aussi Œdipe fleurit-il dans les groupes assujettis, là où un ordre établi est investi dans ses formes répressives elles-mêmes. Et ce ne sont pas les formes du groupe assujetti qui dépendent de projections et d'identifications œdipiennes, mais tout le contraire : ce sont les applications œdipiennes qui dépendent des déterminations du groupe assujetti comme ensemble de départ, et de leur investissement libidinal (dès treize j'ai travaillé, s'élever dans l'échelle sociale, la promotion, faire partie des exploiteurs…). Il y a donc un *usage ségrégatif* des synthèses conjonctives dans l'inconscient qui ne coïncide pas avec les divisions de classes, bien qu'il soit une arme incomparable au service d'une classe dominante : c'est lui qui constitue le sentiment d' « être bien de chez nous », de faire partie d'une race supérieure menacée par les ennemis du dehors. Ainsi le Petit-Blanc fils de pionniers, l'irlandais protestant qui commémore la victoire de ses ancêtres, le fasciste de la race des maîtres. Œdipe dépend d'un tel sentiment nationaliste, religieux, raciste, et non l'inverse : ce n'est pas le père qui se projette dans le chef, mais le chef qui s'applique au père, soit pour nous dire « tu ne dépasseras pas ton père », soit pour nous dire « tu le dépasseras en retrouvant nos aïeux ». Lacan a profondément montré le lien d'Œdipe avec la ségrégation. Non pas toutefois au sens où la ségrégation serait une conséquence d'Œdipe, sous-jacente à la fraternité des frères une fois le père mort. Au contraire, l'usage ségrégatif est une condition d'Œdipe, dans la mesure où le champ social ne se rabat sur le lien familial qu'en présupposant un énorme archaïsme, une incarnation de la race en personne ou en esprit – oui, je suis des vôtres…

Ce n'est pas une question d'idéologie. Il y a un investissement libidinal inconscient du champ social, qui coexiste mais ne coïncide pas nécessairement avec les investissements préconscients, ou avec ce que les investissements préconscients « devraient être ». C'est pourquoi, lorsque des sujets, individus ou groupes, vont manifestement à l'encontre de leurs intérêts de classe, lorsqu'ils adhèrent aux intérêts et idéaux d'une classe que leur propre situation objective devrait les déterminer à combattre, il ne suffit pas de dire : ils ont été trompés, les masses ont été trompées. 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'infra-structure*. 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 Afférents 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. Une forme de production et de reproduction sociales, avec ses mécanismes économiques et financiers, ses formations politiques, etc., peut être désirée comme telle, tout ou partie, indépendamment de l'intérêt du sujet qui désire. Ce n'est pas par métaphore, même par métaphore paternelle, qu'Hitler faisait bander les fascistes. Ce n'est pas

par métaphore qu'une opération bancaire ou boursière, un titre, un coupon, un crédit, font bander des gens qui ne sont pas seulement des banquiers. Et l'argent bourgeonnant, l'argent qui produit de l'argent ? Il y a des « complexes » économico-sociaux qui sont aussi de véritables complexes de l'inconscient, et qui communiquent une volupté du haut en bas de leur hiérarchie (le complexe militaire industriel). Et l'idéologie, l'Œdipe et le phallus n'ont rien à faire ici, parce qu'ils en dépendent au lieu d'être au principe. C'est qu'il s'agit de flux, de stocks, de coupures et de fluctuations de flux ; le désir est partout où quelque chose flue et coule, entraînant des sujets intéressés, mais aussi des sujets ivres ou endormis vers des embouchures mortelles.

Tel est donc le but de la schizo-analyse : analyser la nature spécifique des investissements libidinaux de l'économique et du politique ; et par là montrer comment le désir peut être déterminé à désirer sa propre répression dans le sujet qui désire (d'où le rôle de la pulsion de mort dans le branchement du désir et du social). Tout cela se passe, non pas dans l'idéologie, mais bien en dessous. Un investissement inconscient de type fasciste, ou réactionnaire, peut coexister avec l'investissement conscient révolutionnaire. Inversement, il peut arriver (rarement) qu'un investissement révolutionnaire, au niveau du désir, coexiste avec un investissement réactionnaire conforme à un intérêt conscient. De toute manière, les investissements conscients et inconscients ne sont pas du même type, même quand ils coïncident et se superposent. Nous définissions l'investissement inconscient réactionnaire comme conforme à l'intérêt de la classe dominante, mais procédant pour son compte, en termes de désir, par l'usage ségrégatif des synthèses conjonctives dont Œdipe découle : je suis de la race supérieure. L'investissement révolutionnaire inconscient est tel que le désir, encore sur son mode propre, recoupe l'intérêt des classes dominées, exploitées, et fait couler des flux capables de rompre à la fois toutes les ségrégations et leurs applications œdipiennes, capables d'halluciner l'histoire, de délirer les races et d'embraser les continents. Non, je ne suis pas des vôtres, je suis le dehors et le déterritorialisé, « je suis de race inférieure de toute éternité, … je suis une bête, un nègre ». Là encore il s'agit d'une puissance intense d'investir et de contre-investir dans l'inconscient. Œdipe saute, parce que ses conditions elles-mêmes ont sauté. *L'usage nomadique et polyvoque* des synthèses conjonctives s'oppose à *l'usage ségrégatif et bi-univoque*. Le délire a comme deux pôles, raciste et racial, paranoïaque-ségrégatif et schizo-nomadique. Et entre les deux tant de glissements subtils incertains, où l'inconscient lui-même oscille entre ses charges réactionnaires et ses potentialités révolutionnaires. Même Schreber se retrouve Grand Mongol en franchissant la ségrégation aryenne. De là l'ambiguïté des textes chez de grands auteurs, quand ils manient le thème des races, fertile en équivoque comme le destin. La schizo-analyse doit ici débrouiller le fil. Car lire un texte n'est jamais un exercice érudit à la recherche des signifiés, encore moins un exercice hautement textuel en quête d'un signifiant, mais un usage productif de la machine littéraire, un montage de machines désirantes, exercice schizoïde qui dégage du texte sa puissance révolutionnaire. Le « C'est donc ! » ou la méditation d'*Igitur* sur la race, en rapport essentiel avec la folie.

★

Inépuisable et toujours actuel, le sottisier d'Œdipe. On nous dit que les pères moururent « tout au long de miniers d'années » (tiens, tiens) et que l' « intériorisation » correspondante de l'image paternelle se produisit durant le paléolithique jusqu'au début du néolithique, « il y a 8 000 ans environ ».[81] On fait de l'histoire ou on n'en fait pas. Mais vraiment, quant à la mort du père, la nouvelle ne va pas vite. On aurait tort d'embarquer Nietzsche dans cette histoire-là. Car Nietzsche, ce n'est pas celui qui rumine la mort du père, et qui passe tout son paléolithique à l'intérioriser. Au contraire : Nietzsche est profondément las de toutes ces histoires faites autour de la mort du père, de la mort de Dieu, et veut mettre un terme aux discours interminables à ce sujet, discours déjà à la mode en son temps hégelien. Hélas, il se trompait, les discours ont continué. Mais Nietzsche voulait qu'on passe enfin aux choses sérieuses. De la mort de Dieu, il donne douze ou treize versions, pour faire bonne mesure et qu'on n'en parle plus, pour rendre l'événement comique. Et il explique que cet événement n'a strictement aucune importance, qu'il n'intéresse vraiment que le dernier pape : Dieu mort ou pas mort, le père mort ou pas mort, ça revient au même, puisque la même répression et le même refoulement se poursuivent, ici au nom de Dieu ou d'un père vivant, là au nom de l'homme ou du père mort intériorisé. Nietzsche dit que l'important, ce n'est pas la nouvelle que Dieu est mort, mais le temps qu'elle met à porter ses fruits. Ici le psychanalyste redresse l'oreille, il croit s'y retrouver : c'est bien connu que l'inconscient met du temps à digérer une nouvelle, on peut même citer quelques textes de Freud sur l'inconscient qui ignore le temps, et qui conserve ses objets comme une sépulture égyptienne. Seulement, Nietzsche ne veut pas dire du tout ça : il ne veut pas dire que la mort de Dieu met longtemps à cheminer dans l'inconscient. Il veut dire que ce qui met si longtemps à arriver *à la conscience*, c'est la nouvelle que la mort de Dieu n'a aucune importance *pour l'inconscient*. Les fruits de la nouvelle, ce ne sont pas les conséquences de la mort de Dieu, mais cette autre nouvelle que la mort de Dieu n'a aucune conséquence. En d'autres termes : que Dieu, que le père n'ont jamais existé (ou alors, il y a si longtemps, durant le paléolithique peut-être…). On n'a tué qu'un mort, de tout temps. Les fruits de la nouvelle de la mort de Dieu suppriment la fleur de mort autant que le bourgeon de vie. Car, vif ou mort, c'est seulement une question de croyance, on ne sort pas de l'élément de la croyance. L'annonce du père mort constitue une dernière croyance, « la croyance à la vertu de l'incroyance » dont Nietzsche dit : « Cette violence manifeste toujours le besoin d'une croyance, d'un soutien, d'une *structure*… » Œdipe-structure.

Engels rendait hommage au génie de Bachofen, pour avoir reconnu dans le mythe les figures du droit maternel et du droit paternel, leurs luttes et leurs rapports. Mais il glisse un reproche qui change tout : on dirait vraiment que Bachofen y croit, qu'il croit aux mythes, aux Erynnies, à Apollon et Athéné[82]. Le même reproche s'adresse encore plus aux psychanalystes : on dirait qu'ils y croient, au mythe, à Œdipe, à la castration. Ils répondent : la question n'est pas de savoir si nous y croyons, mais si l'inconscient lui-même y croit. Mais qu'est-ce que c'est, cet inconscient réduit à l'état de croyance ? Qui lui injecte de la croyance ? La psychanalyse ne peut devenir une discipline rigoureuse que si elle procède à une mise entre parenthèses de la croyance, c'est-à-dire à une *réduction matérialiste* d'Œdipe comme forme idéologique. Il ne s'agit pas de dire qu'Œdipe est une fausse croyance, mais que la croyance est nécessairement quelque chose de faux, qui détourne et étouffe la production effective. C'est pourquoi les voyants sont les moins croyants. Quand nous rapportons le désir à Œdipe, nous nous condamnons à ignorer le caractère producteur du désir, nous le condamnons à de vagues rêves ou imaginations qui n'en sont que des expressions conscientes, nous le rapportons à des existences indépendantes, le père, la mère, les géniteurs, qui ne comprennent pas encore leurs éléments comme éléments internes du désir. La question du père est comme celle de Dieu : née de l'abstraction, elle suppose rompu le lien de l'homme et de la nature, le lien de l'homme et du monde, si bien que l'homme doit être produit comme homme par quelque chose d'extérieur à la nature et à l'homme. Sur ce point Nietzsche fait une remarque tout à fait

semblable à celles de ou d'Engels : « Nous éclatons de rire rien qu'à voir voisiner homme et monde, séparés par la sublime prétention du petit mot *et* ».[83] Tout autre est la coextensivité, la coextension de l'homme et de la nature ; mouvement circulaire par lequel l'inconscient, restant toujours sujet, se produit lui-même et se reproduit. L'inconscient ne suit pas les voies d'une génération progressant (ou régressant) d'un corps à un autre, ton père, le père de ton père, etc. Le corps organisé est l'objet de la reproduction par la génération ; il n'en est pas le sujet. Le seul sujet de la reproduction, c'est l'inconscient lui-même qui se tient dans la forme circulaire de la production. Ce n'est pas la sexualité qui est un moyen au service de la génération, c'est la génération des corps qui est au service de la sexualité comme auto-production de l'inconscient. Ce n'est pas la sexualité qui représente une prime pour l'ego, en échange de sa subordination au processus de la génération, c'est au contraire la génération qui est la consolation de l'ego, son prolongement, le passage d'un corps à un autre à travers lequel l'inconscient ne fait que se reproduire lui-même en lui-même. C'est bien en ce sens qu'il faut dire : l'inconscient de tout temps était orphelin, c'est-à-dire s'engendrait lui-même dans l'identité de la nature et de l'homme, du monde et de l'homme. C'est la question du père, c'est la question de Dieu qui est devenue impossible, indifférente, tant il revient au même d'affirmer ou de nier un tel être, de le vivre ou de le tuer : un seul et même contresens sur la nature de l'inconscient.

Mais les psychanalystes tiennent à produire l'homme abstraitement, c'est-à-dire idéologiquement, pour la culture. C'est Œdipe qui produit l'homme ainsi, et qui donne une structure au faux mouvement de la progression ou de la régression infinies : ton père, et le père de ton père, boule de neige d'Œdipe jusqu'au père de la horde, Dieu et le paléolithique. C'est Œdipe qui nous fait homme, pour le meilleur et pour le pire, dit le sottisier. Là-dessus le ton peut varier, mais le fond reste le même : tu n'échapperas pas à Œdipe, tu n'as le choix qu'entre l' « issue névrotique » et l' « issue non névrotique ». Le ton peut être celui du psychanalyste enragé, le psychanalyste-flic : ceux qui ne reconnaissent pas l'impérialisme d'Œdipe sont de dangereux déviants, des gauchistes qui doivent être livrés à la répression sociale et policière, ils parlent trop et manquent d'analité (Dr Mendel, Drs Stéphane). A la suite de quel inquiétant jeu de mots l'analyste devient-il promoteur d'analité ? Ou bien le psychanalyste-prêtre, le psychanalyste pieux qui chante l'incurable insuffisance d'être : ne voyez-vous pas qu'Œdipe nous sauve d'Œdipe, il est notre misère, mais notre grandeur aussi, suivant qu'on le vit névrotiquement, ou qu'on en vit la structure, mère de la sainte croyance (J. M. Pohier). Ou bien le techno-psychanalyste, le réformiste obsédé du triangle, et qui enveloppe en Œdipe les splendides cadeaux de la civilisation, identité, manie dépressive et liberté sous une progression infinie : « Dans l'Œdipe, l'individu apprend à vivre la situation triangulaire, gage de son identité, et en même temps découvre, tantôt sur le mode dépressif, tantôt sur celui de l'exaltation, l'aliénation fondamentale, son irrémédiable solitude, prix de sa liberté. La structure fondamentale de l'Œdipe ne doit pas être seulement généralisée dans le temps à toutes les expériences triangulaires de l'enfant avec ses parents, elle doit être généralisée dans l'espace aux relations triangulaires autres que les relations parents-enfants ».[84]

L'inconscient ne pose aucun problème de sens, mais uniquement des problèmes d'usage. La question du désir est, non pas « qu'est-ce que ça veut dire ? », mais *comment ça marche*. Comment fonctionnent-elles, les machines désirantes, les tiennes, les miennes, avec quels ratés faisant partie de leur usage, comment passent-elles d'un corps à un autre, comment s'accrochent-elles sur le corps sans organes, comment confrontent-elles leur régime aux machines sociales ? Un rouage docile se graisse, ou au contraire une machine infernale se prépare. Quelles connexions, quelles disjonctions, quelles conjonctions, quel est l'usage des synthèses ? Ça ne représente rien, mais ça produit, ça ne veut rien dire, mais ça fonctionne. C'est dans l'écroulement général de la question « qu'est-ce que ça veut dire ? » que le désir fait son entrée. On n'a su poser le problème du langage que dans la mesure où les linguistes et les logiciens ont évacué le sens ; et la plus haute puissance du langage, on l'a découverte quand on a considéré l'œuvre comme une machine produisant certains effets, justiciable d'un certain usage. Malcolm

Lowry dit de son œuvre : c'est tout ce que vous voulez, du moment que ça fonctionne, « et elle fonctionne, soyez-en sûrs, car j'en ai fait l'expérience » – une machinerie[85]. Seulement, que le sens ne soit rien d'autre que l'usage, ne devient un principe ferme que si nous disposons de *critères immanents* capables de déterminer les usages légitimes, par opposition aux usages illégitimes, qui renvoient au contraire l'usage à un sens supposé et restaurent une sorte de transcendance. L'analyse dite transcendantale est précisément la détermination de ces critères, immanents au champ de l'inconscient, en tant qu'ils *s'opposent* aux exercices transcendants d'un « qu'est-ce que ça veut dire ? ». La schizo-analyse est à la fois une analyse transcendantale et matérialiste. Elle est critique, en ce sens qu'elle mène la critique d'Œdipe, ou mène Œdipe au point de sa propre auto-critique. Elle se propose d'explorer un inconscient transcendantal, au lieu de métaphysique ; matériel, au lieu d'idéologique ; schizophrénique, au lieu d'œdipien ; non figuratif, au lieu d'imaginaire ; réel, au lieu de symbolique ; machinique, au lieu de structural ; moléculaire, micropsychique et micrologique, au lieu de molaire ou grégaire ; productif, au lieu d'expressif. Et il s'agit ici de principes pratiques comme directions de la « cure ».

Nous avons donc vu précédemment comment les critères immanents de la production désirante permettaient de définir des usages légitimes de synthèses, tout à fait distincts des usages œdipiens. Et par rapport à cette production désirante, les usages illégitimes œdipiens nous semblaient multiformes, mais toujours tourner autour de la même erreur et envelopper des paralogismes théoriques et pratiques. En premier lieu, un usage partiel et non-spécifique des synthèses connectives s'opposait à l'usage œdipien, global et spécifique. Cet usage global-spécifique avait deux aspects, parental et conjugal, auxquels correspondaient la forme triangulaire d'Œdipe et la reproduction de cette forme. Il reposait sur un paralogisme de l'extrapolation, qui constituait enfin la cause formelle d'Œdipe, et dont l'illégitimité pesait sur l'ensemble de l'opération : extraire de la chaîne signifiante un objet complet transcendant, comme signifiant despotique dont toute la chaine semblait alors dépendre, assignant un manque à chaque position de désir, soudant le désir à une loi, engendrant l'illusion d'un décollement. En second lieu, un usage inclusif ou illimitatif des synthèses disjonctives s'oppose à leur usage œdipien, exclusif, limitatif. Cet usage limitatif à son tour a deux pôles, imaginaire et symbolique, puisqu'il ne laisse de choix qu'entre les différenciations symboliques exclusives et l'imaginaire indifférencié, corrélativement déterminés par Œdipe. Il montre cette fois comment Œdipe procède, quel est le procédé d'Œdipe : paralogisme du *double bind*, de l'impasse double (ou bien vaudrait-il mieux traduire, suivant une suggestion d'Henri Gobard, « prise double », comme dans une double clef au catch, pour mieux montrer le traitement auquel on astreint l'inconscient quand on le ligature aux deux bouts, ne lui laissant pas d'autre chance que de répondre Œdipe, de réciter Œdipe, dans la maladie comme dans la santé, dans ses crises comme dans son dénouement, dans sa solution comme dans son problème ; car, de toute façon, le *double bind* n'est pas le processus schizophrénique, mais bien au contraire Œdipe, en tant qu'il arrête le processus ou le fait tourner dans le vide). En troisième lieu, un usage nomade et polyvoque des synthèses conjonctives s'oppose à l'usage ségrégatif et bi-univoque. Là encore cet usage bi-univoque, illégitime du point de vue de l'inconscient lui-même, a comme deux moments : un moment raciste, nationaliste, religieux, etc., qui constitue par ségrégation un ensemble de départ toujours présupposé par Œdipe, même de manière tout à fait implicite ; puis un moment familial qui constitue l'ensemble d'arrivée par application. D'où le troisième paralogisme, de l'application, qui fixe la condition d'Œdipe en instaurant un ensemble de relations bi-univoques entre les déterminations du champ social et les déterminations familiales, rendant ainsi possible et inévitable le rabattement des investissements libidinaux sur l'éternel papa-maman. Encore n'avons-nous pas épuisé tous les paralogismes qui orientent pratiquement la cure dans le sens d'une œdipianisation forcenée, trahison du désir, mise en pouponnière de l'inconscient, machine narcissique pour des petits moi bavards et arrogants, perpétuelle absorption de plus-value capitaliste, flux de paroles contre flux d'argent, l'histoire interminable, la psychanalyse.

Les trois erreurs sur le désir s'appellent le manque, la loi et le signifiant. C'est une seule et même

erreur, idéalisme qui forme une pieuse conception de l'inconscient. Et l'on a beau interpréter ces notions dans les termes d'une combinatoire qui fait du manque une place vide, et non plus une privation, de la loi une règle de jeu, et non plus un commandement, du signifiant un distributeur, et non plus un sens, on ne peut pas les empêcher de traîner derrière elles leur cortège théologique, insuffisance d'être, culpabilité, signification. L'interprétation structurale récuse toute croyance, s'élève au-dessus des images, ne retient du père et de la mère que des fonctions, définit *l'interdit et la transgression* comme des opérateurs de structure : mais quelle eau lavera ces concepts de leur arrière-plan, de leurs arrière-mondes – la religiosité ? La connaissance scientifique comme incroyance est vraiment le dernier refuge de la croyance, et, comme dit Nietzsche, il n'y eut jamais qu'une seule psychologie, celle du prêtre. Dès qu'on réintroduit le manque dans le désir, on écrase toute la production désirante, on la réduit à n'être que production de fantasme ; mais le signe ne produit pas de fantasmes, il est production de réel et position de désir dans la réalité. Dès qu'on ressoude le désir à la loi, on ne croit pas si bien dire en rappelant que c'est une chose connue de tout temps, qu'il n'y a pas de désir sans loi, on recommence en effet l'éternelle opération d'éternelle répression, qui ferme sur l'inconscient le cercle de l'interdit et de la transgression, messe blanche et messe noire ; mais le signe du désir n'est jamais signe de la loi, il est signe de puissance – et qui oserait appeler loi ce fait que le désir pose et développe sa puissance, et que partout où il est, il fasse couler des flux et couper des substances (« Je me garde de parler de lois chimiques, le mot a un arrière-goût moral. ») ? Dès qu'on fait dépendre le désir du signifiant, on remet le désir sous le joug d'un despotisme dont l'effet est la castration, là où l'on reconnaît le trait du signifiant lui-même ; mais le signe de désir n'est jamais signifiant, il est dans les mille coupures-flux productives qui ne se laissent pas signifier dans le trait unaire de la castration, toujours un point-signe à plusieurs dimensions, la polyvocité comme base d'une sémiologie ponctuelle.

L'inconscient est noir, dit-on. On reproche souvent à Reich et à Marcuse leur « rousseauisme », leur naturalisme : une certaine conception trop idyllique de l'inconscient. Mais justement ne prête-t-on pas à l'inconscient des horreurs qui ne peuvent être que celles de la conscience, et d'une croyance trop sûre d'elle-même ? Est-ce exagéré de dire que, dans l'inconscient, il y a nécessairement moins de cruauté et de terreur, et d'un autre type, que dans la conscience d'un héritier, d'un militaire ou d'un chef d'État ? L'inconscient a ses horreurs, mais elles ne sont pas anthropomorphiques. Ce n'est pas le sommeil de la raison qui engendre les monstres, mais plutôt la rationalité vigilante et insomniaque. L'inconscient est rousseauiste, étant l'homme-nature. Et que de malice et de ruse dans Rousseau. Transgression, culpabilité, castration : est-ce là des déterminations de l'inconscient, ou est-ce *la manière dont un prêtre voit les choses ?* Et sans doute y a-t-il bien d'autres forces que la psychanalyse pour œdipianiser l'inconscient, le culpabiliser, le châtrer. Mais la psychanalyse appuie le mouvement, elle invente un dernier prêtre. L'analyse œdipienne impose à toutes les synthèses de l'inconscient un usage transcendant qui assure leur *conversion*. Aussi le problème pratique de la schizo-analyse est-il la *réversion* contraire : rendre les synthèses de l'inconscient à leur usage immanent. Désœpianiser, défaire la toile d'araignée du père-mère, défaire les croyances pour atteindre à la production des machines désirantes, et aux investissements économiques et sociaux où se joue l'analyse militante. Rien n'est fait tant qu'on ne touche pas aux machines. Cela implique des interventions très concrètes en vérité : à la pseudo-neutralité bienveillante de l'analyste œdipien, qui veut et n'entend que du père et mère, substituer une activité malveillante, ouvertement malveillante – tu me fais chier avec Œdipe, si tu continues on arrête l'analyse, ou bien un choc électrique, cesse de dire papa-maman – bien sûr, « Hamlet vit en vous comme Werther vit en vous », et Œdipe aussi, et tout ce que vous voulez, *mais* « vous faites pousser des bras et des jambes utérines, des lèvres utérines, une moustache utérine ; en revivant les morts réminiscentes, votre moi devient une sorte de théorème minéral qui démontre constamment la vanité de la vie… *Êtes-vous né Hamlet ? N'avez-vous pas plutôt fait naître Hamlet en vous ? Pourquoi revenir au mythe ?* ».[86] En renonçant au mythe, il s'agit de remettre un peu de joie, un peu de découverte dans la psychanalyse. Car

c’est devenu bien morne, bien triste, bien interminable, tout fait d’avance. Dira-t-on que le schizo non plus n’est pas joyeux ? Mais sa tristesse ne vient-elle pas de ce qu’il ne peut plus supporter les forces d’œdipianisation, d’hamlétisation qui l’enserrent de toutes parts ? Plutôt fuir, sur le corps sans organes, et s’enfermer en lui, le refermer sur soi. La petite joie, c’est la schizophrénisation comme processus, non pas le schizo comme entité clinique. « Du processus vous avez fait un but… » Si l’on forçait un psychanalyste à entrer dans les domaines de l’inconscient productif, il s’y sentirait aussi déplacé, avec son théâtre, qu’une actrice de la Comédie-Française dans une usine, un curé du Moyen Age dans une chaîne d’atelier. Monter des unités de production, brancher des machines désirantes : ce qui se passe dans cette usine, ce qu’est ce processus, ses affres et ses gloires, ses douleurs et ses joies, restent encore inconnus.

Nous avons essayé d’analyser la forme, la reproduction, la cause (formelle), le procédé, la condition du triangle œdipien. Mais nous avons remis l’analyse des forces réelles, des causes réelles dont la triangulation dépend. La ligne générale de la réponse est simple, a été tracée par Reich : c’est la répression sociale, les forces de répression sociale. Pourtant cette réponse laisse subsister deux problèmes, et même leur donne plus d’urgence : d’une part le rapport spécifique du refoulement avec la répression ; d’autre part la situation particulière d’Œdipe dans le système répression-refoulement. Les deux problèmes sont évidemment liés parce que, *si le refoulement portait* sur des désirs incestueux, il acquerrait par là-même une indépendance et un primat, comme condition de constitution de l’échange ou de toute société, par rapport à la répression qui ne concernerait plus que des retours du refoulé dans une société constituée. Nous devons donc considérer d’abord la seconde question : le refoulement porte-t-il sur le complexe d’Œdipe comme expression adéquate de l’inconscient ? Faut-il même dire avec Freud que le complexe d’Œdipe, suivant ses deux pôles, est ou bien refoulé (non sans laisser des traces et des retours qui se heurteront aux interdits), ou bien supprimé (mais non sans passer aux enfants, avec qui la même histoire recommence) ?[87] On demande si Œdipe exprime effectivement le désir ; s’il est désiré, c’est bien sur lui que le refoulement porte. Or l’arguent freudien a de quoi laisser songeur : Freud reprend une remarque de Frazer selon laquelle « la loi ne défend que ce que les hommes seraient capables de faire sous la pression de certains de leurs instincts ; ainsi, de la prohibition légale de l’inceste, nous devons conclure qu’il existe un instinct naturel qui nous pousse à l’inceste ».[88] En d’autres termes, on nous dit : s’il est interdit, c’est qu’il est désiré (il n’y aurait pas besoin d’interdire ce qu’on ne désire pas…). Encore une fois, c’est cette confiance dans la loi qui nous laisse songeur, l’ignorance des ruses et des procédés de la loi.

L’immortel père de *Mort à crédit* s’écrie : tu veux donc me faire mourir, c’est ça que tu veux, hein, dis ? Nous ne voulions rien de semblable, pourtant. Nous ne voulions pas que le train fût papa, ni la gare maman. Nous voulions seulement l’innocence et la paix, et qu’on nous laisse machiner nos petites machines, ô production désirante. Bien sûr, des morceaux de corps de mère et de père sont pris dans les connexions, des appellations parentales surgissent dans les disjonctions de la chaîne, les parents sont là comme des stimuli quelconques qui déclenchent le devenir des aventures, des races et des continents. Mais quelle étrange manie freudienne de rapporter à Œdipe ce qui le déborde de toutes parts, à commencer par l’hallucination des livres et le délire des apprentissages (l’instituteur-substitut du père, et le livre roman familial…). Freud ne supportait pas une simple plaisanterie de Jung, disant qu’Œdipe ne devait pas avoir d’existence bien réelle puisque même le sauvage préfère une femme jeune et jolie à sa mère ou à sa grand-mère. Si Jung a tout trahi, ce n’est pourtant pas par cette plaisanterie, qui peut suggérer seulement que la mère fonctionne comme une jolie fille autant que la jolie file comme mère, le

principal étant pour le sauvage ou pour l'enfant de former et de faire marcher ses machines désirantes, de faire passer ses flux, d'opérer ses coupures. La loi nous dit : Tu n'épouseras pas ta mère et tu ne tueras pas ton père. Et nous, sujets dociles, nous nous disons : *c'est donc ça* que je voulais ! Le soupçon nous viendra-t-il que la loi déshonore, qu'elle a intérêt à déshonorer et à défigurer celui qu'elle présume coupable, celui qu'elle veut coupable, celui dont elle veut qu'il se sente lui-même coupable ? On fait comme si l'on pouvait conclure directement du refoulement à la nature du refoulé, et aussi bien de l'interdiction à la nature de ce qui est interdit. Il y a là typiquement un paralogisme, encore un, quatrième paralogisme qu'il faudrait nommer *déplacement*. Car il arrive que la loi interdise quelque chose de parfaitement fictif dans l'ordre du désir ou des « instincts », pour persuader à ses sujets qu'ils avaient l'intention correspondant à cette fiction. C'est même la seule façon pour la loi de mordre sur l'intention, et de culpabiliser l'inconscient. Bref, nous ne nous trouvons pas devant un système à deux termes où l'on pourrait conclure de l'interdiction formelle à ce qui est réellement interdit. Nous nous trouvons dans un système à trois termes, où cette conclusion devient tout à fait illégitime. Nous devons distinguer : la représentation refoulante, qui opère le refoulement ; le représentant refoulé, sur lequel le refoulement porte réellement ; le représenté déplacé, qui donne du refoulé une image apparente truquée à laquelle le désir est censé se laisser prendre. C'est cela, Œdipe, l'image truquée. Ce n'est pas en lui que le refoulement opère, et ce n'est pas sur lui que porte le refoulement. Ce n'est même pas un retour du refoulé. C'est un produit factice du refoulement. Il est seulement le représenté, en tant qu'il est induit par le refoulement. Celui-ci ne peut pas agir sans déplacer le désir, sans faire lever un *désir de conséquence*, tout prêt pour le châtiment, tout chaud pour le châtiment, et le mettre à la place du *désir antécédent* sur lequel il porte en principe ou en réalité (« ah, c'était donc ça ! »). Lawrence, qui ne mène pas une lutte contre Freud au nom des droits de l'Idéal, mais qui parle en vertu des flux de sexualité, des intensités de l'inconscient, et qui se chagrine et s'effare de ce que Freud est en train de faire quand il enferme la sexualité dans la nursery œdipienne, pressent cette opération de déplacement et proteste de toutes ses forces : non, Œdipe n'est pas un état du désir et des pulsions, c'est une *idée*, rien qu'une idée que le refoulement nous inspire concernant le désir, pas même un compromis, mais une idée au service du refoulement, de sa propagande ou de sa propagation. « Le mobile incestueux est une déduction logique de la raison humaine recourant à cette dernière extrémité pour se sauver elle-même… C'est d'abord et surtout une déduction logique de la raison, même effectuée inconsciemment, et qui ensuite est introduite dans la sphère passionnelle où elle devient principe d'action… Ceci n'a rien à voir avec l'inconscient actif, qui scintille, vibre, voyage… Nous comprenons que l'inconscient ne contient rien d'idéel, rien qui tienne le moins du monde d'un concept, et par conséquent rien de personnel, puisque la forme des personnes, de même que l'ego, appartient au moi conscient ou mentalement subjectif. De sorte que les premières analyses sont, ou devraient être, tellement impersonnelles que *les relations soi-disant humaines ne sont pas en jeu*. Le premier contact n'est ni personnel ni biologique, fait que la psychanalyse n'a pas réussi à comprendre ».[89]

Les désirs œdipiens ne sont nullement refoulés, et n'ont pas à l'être. Ils sont pourtant dans un rapport intime avec le refoulement, mais d'une autre façon. Ils sont le leurre, ou l'image défigurée par laquelle le refoulement prend le désir au piège. Si le désir est refoulé, ce n'est pas parce qu'il est désir de la mère, et de la mon du père ; au contraire, il ne devient cela que parce qu'il est refoulé, il ne prend ce masque-là que sous le refoulement qui le lui modèle et le lui plaque. On peut d'ailleurs douter que l'inceste soit un véritable obstacle à l'instauration de la société, comme le disent les partisans d'une conception *échangiste*. On en a vu d'autres… Le véritable danger est ailleurs. Si le désir est refoulé, c'est parce que toute position de désir, si petite soit-elle, a de quoi mettre en question l'ordre établi d'une société : non que le désir soit a-social, au contraire. Mais il est bouleversant ; pas de machine désirante qui puisse être posée sans faire sauter des secteurs sociaux tout entiers. Quoi qu'en pensent certains révolutionnaires, le désir est dans son essence révolutionnaire – le désir, pas la fête ! – et aucune société ne peut supporter

une position de désir vrai sans que ses structures d'exploitation, d'asservissement et de hiérarchie ne soient compromises. Si une société se confond avec ces structures (hypothèse amusante), alors, oui, le désir la menace essentiellement. Il est donc d'une importance vitale pour une société de réprimer le désir, et même de trouver mieux que la répression, pour que la répression, la hiérarchie, l'exploitation, l'asservissement soient eux-mêmes désirés. C'est tout à fait fâcheux d'avoir à dire des choses aussi rudimentaires : le désir ne menace pas une société parce qu'il est désir de coucher avec la mère, mais parce qu'il est révolutionnaire. Et cela veut dire, non pas que le désir est autre chose que la sexualité, mais que la sexualité et l'amour ne vivent pas dans la chambre à coucher d'Œdipe, ils rêvent plutôt d'un grand large, et font passer d'étranges flux qui ne se laissent pas stocker dans un ordre établi. Le désir ne « veut » pas la révolution, il est révolutionnaire par lui-même et comme involontairement, en voulant ce qu'il veut. Depuis le début de cette étude, nous maintenons à la fois que la production sociale et la production désirante ne font qu'un, mais qu'elles diffèrent en régime, si bien qu'une forme sociale de production exerce une répression essentielle sur la production désirante, et aussi que la production désirante (un « vrai » désir) a de quoi, potentiellement, faire sauter la forme sociale. Mais qu'est-ce qu'un « vrai » désir, puisque la répression, elle aussi, est désirée ? Comment les distinguer – nous réclamons les droits d'une très lente analyse. Car, ne nous y trompons pas, même dans leurs usages opposés, *ce sont les mêmes synthèses*.

On voit bien ce que la psychanalyse attend d'un prétendu lien, où Œdipe serait l'objet du refoulement, et même son sujet par l'intermédiaire du surmoi. Elle en attend une justification culturelle du refoulement, qui le fait passer au premier plan et ne considère plus le problème de la répression que comme secondaire du point de vue de l'inconscient. C'est pourquoi les critiques ont pu assigner un tournant conservateur ou réactionnaire de Freud, à partir du moment où il donnait au refoulement une valeur autonome comme condition de la culture s'exerçant contre les pulsions incestueuses : Reich dit même que le grand tournant du freudisme, *l'abandon de la sexualité*, c'est quand Freud accepte l'idée d'une angoisse première qui déclencherait le refoulement de manière endogène. Que l'on considère l'article de 1908 sur « la morale sexuelle civilisée » : Œdipe n'y est pas encore nommé, le refoulement y est considéré en fonction de la répression, qui suscite un *déplacement*, et qui s'exerce sur les pulsions partielles en tant qu'elles représentent à leur façon une sorte de production désirante, avant de s'exercer contre les pulsions incestueuses ou autres menaçant le mariage légitime. Mais ensuite il est évident que, plus le problème d'Œdipe et de l'inceste occupera le devant de la scène, plus le refoulement et ses corrélats, la suppression et la sublimation, seront fondés dans des exigences supposées transcendantes de la civilisation, en même temps que la psychanalyse s'enfoncera davantage dans une vision familialiste et idéologique. Nous n'avons pas à recommencer le récit des compromis réactionnaires du freudisme, et même de sa « capitulation théorique » : ce travail a été fait plusieurs fois, profondément, de manière rigoureuse et nuancée.[90] Nous ne voyons aucun problème particulier dans la coexistence, au sein d'une même doctrine théorique et pratique, d'éléments révolutionnaires, réformistes et réactionnaires. Nous refusons le coup du « c'est à prendre ou à laisser », sous le prétexte que la théorie justifie la pratique, étant née de celle-ci, ou qu'on ne peut contester le processus de la « cure » qu'à partir d'éléments tirés de cette même cure. Comme si toute grande doctrine n'était pas une *formation combinée*, faite de pièces et de morceaux, de codes et de flux divers entremêlés, de partielles et de dérivées, qui constituent sa vie même ou son devenir. Comme si l'on pouvait reprocher à quelqu'un d'avoir un rapport ambigu avec la psychanalyse sans mentionner d'abord que la psychanalyse est faite d'un rapport ambigu, théoriquement et pratiquement, avec ce qu'elle découvre et les forces qu'elle manie. Si l'étude critique de l'idéologie freudienne est faite, et bien faite, en revanche l'histoire du mouvement n'est même pas esquissée : la structure du groupe psychanalytique, sa politique, ses tendances et ses foyers, ses auto-applications, ses suicides et ses folies, l'énorme surmoi de groupe, tout ce qui s'est passé sur le corps plein du maître. Ce qu'il est convenu d'appeler l'œuvre monumentale de Jones ne crève pas la censure, elle la codifie. Et

comment coexistèrent trois éléments : l'élément explorateur et pionnier, révolutionnaire, qui découvrait la production désirante ; l'élément culturel classique, qui rabat tout sur une scène de représentation théâtrale œdipienne (le retour au mythe !) ; et enfin le troisième élément, le plus inquiétant, une sorte de racket assoiffé de respectabilité, qui n'aura de cesse de se faire reconnaître et institutionnaliser, une formidable entreprise d'absorption de plus-value, avec sa codification de la cure interminable, sa cynique justification du rôle de l'argent, et tous les gages qu'elle donne à l'ordre établi. Chez Freud il y avait de tout cela, fantastique Christophe Colomb, génial lecteur bourgeois de Gœthe, de Shakespeare, de Sophocle, Al Capone masqué.

La force de Reich, c'est d'avoir montré comment le refoulement dépendait de la répression. Ce qui n'implique aucune confusion des deux concepts, puisque la répression a précisément besoin du refoulement pour former des sujets dociles et assurer la reproduction de la formation sociale, y compris dans ses structures répressives. Mais, loin que la répression sociale doive se comprendre à partir d'un refoulement familial coextensif à la civilisation, c'est celui-ci qui doit se comprendre en fonction d'une répression inhérente à une forme de production sociale donnée. La répression ne porte sur le désir, et non pas seulement sur des besoins ou intérêts, que par le refoulement sexuel. La famille est bien l'agent délégué de ce refoulement, en tant qu'elle assure « une reproduction psychologique de masse du système économique d'une société ». On n'en conclura certes pas que le désir est œdipien. Au contraire, c'est la répression du désir ou le refoulement sexuel, c'est-à-dire la *stase* de l'énergie libidinale, qui actualisent Œdipe et engagent le désir dans cette impasse voulue, organisée par la société répressive. Reich fut le premier à poser le problème du rapport du désir avec le champ social (il allait plus loin que Marcuse, qui le traite avec légèreté). Il est le vrai fondateur d'une psychiatrie matérialiste. Posant le problème en termes de désir, il est le premier à refuser les explications d'un marxisme sommaire trop prompt à dire que les masses ont été trompées, mystifiées… Mais, parce qu'il n'avait pas suffisamment formé le concept d'une production désirante, il n'arrivait pas à déterminer l'insertion du désir dans l'infrastructure économique elle-même, l'insertion des pulsions dans la production sociale. Dès lors, l'investissement révolutionnaire lui semblait tel que le désir y coïncidait simplement avec une rationalité économique ; quant aux investissements réactionnaires de masse, ils lui semblaient encore renvoyer à l'idéologie, si bien que la psychanalyse avait pour seul rôle d'expliquer le subjectif, le négatif et l'inhibé, sans participer directement comme telle à la positivité du mouvement révolutionnaire ou à la créativité désirante (n'était-ce pas d'une certaine façon réintroduire l'erreur ou l'illusion ?). Reste que Reich, au nom du désir, fit passer un chant de vie dans la psychanalyse. Dans la résignation finale du freudisme, il dénonçait une peur de la vie, une résurgence de l'idéal ascétique, un bouillon de culture de la mauvaise conscience. Plutôt partir à la recherche de l'Orgone, disait-il, l'élément vital et cosmique du désir, que de continuer à être psychanalyste dans ces conditions-là. Personne ne lui pardonna, tandis que Freud eut le grand pardon. Il avait le premier essayé de faire fonctionner ensemble la machine analytique et la machine révolutionnaire. Et, à la fin, il n'avait plus que ses machines désirantes à lui, ses boîtes paranoïaques, miraculeuses, célibataires, à parois métalliques génies de laine et de coton.

Que le refoulement se distingue de la répression par le caractère inconscient de l'opération et de son résultat (« même l'inhibition de la révolte est devenue inconsciente »), cette distinction exprime bien la différence de nature. Mais on ne peut en conclure à aucune indépendance réelle. Le refoulement est tel que la répression devient désirée, cessant d'être consciente ; et il induit un désir de conséquence, une image truquée de ce sur quoi il porte, qui lui donne une apparence d'indépendance. Le refoulement proprement dit est un moyen au service de la répression. Ce sur quoi il porte est aussi l'objet de la répression : la production désirante. Mais justement il implique une double opération originale, l'une par laquelle la formation sociale répressive délègue son pouvoir à une instance refoulante, l'autre par laquelle, corrélativement, le désir réprimé est comme recouvert par l'image déplacée et truquée qu'en suscite le refoulement. Il y a à la fois une délégation de refoulement par la formation sociale, et une

défiguration, un déplacement de la formation désirante par le refoulement. L'agent délégué du refoulement, ou plutôt délégué au refoulement, c'est la famille ; l'image défigurée du refoulé, ce sont les pulsions incestueuses. Le complexe d'Œdipe, l'œdipianisation, est donc le fruit de la double opération. *C'est dans un même mouvement que la production sociale répressive se fait remplacer par la famille refoulante, et que celle-ci donne de la production désirante une image déplacée qui représente le refoulé comme pulsions familiales incestueuses.* Au rapport des deux productions se substitue ainsi le rapport famille-pulsions, dans une diversion où s'égare toute la psychanalyse. Et l'on voit bien l'intérêt d'une telle opération du point de vue de la production sociale, qui ne pourrait conjurer autrement la puissance de révolte et de révolution du désir. En lui tendant le miroir déformant de l'inceste (hein, c'est ça que tu voulais ?), on fait honte au désir, on le stupéfie, on le met dans une situation sans issue, on le persuade aisément de renoncer à « soi-même » au nom des intérêts supérieurs de la civilisation (et si tout le monde en faisait autant, si tout le monde épousait sa mère, ou gardait sa sœur pour soi ? il n'y aurait plus de différenciation, ni d'échange possibles…). Il faut agir vite et tôt. *Un peu profond ruisseau calomnié* l'inceste.

Mais si l'on voit l'intérêt de l'opération du point de vue de la production sociale, on voit moins bien ce qui la rend possible du point de vue de la production désirante elle-même. Nous avons pourtant les éléments d'une réponse. Il faudrait que la production sociale dispose, sur la surface d'enregistrement du socius, d'une instance capable de mordre aussi, de s'inscrire aussi sur la surface d'enregistrement du désir. Une telle instance existe, la famille. Elle appartient essentiellement à l'enregistrement de la production sociale, comme système de la reproduction des producteurs. Et sans doute, à l'autre pôle, l'enregistrement de la production désirante sur le corps sans organe se fait à travers un réseau généalogique *qui n'est pas familial :* les parents n'y interviennent que comme objets partiels, flux, signes et agents d'un procès qui les débordent de toutes parts. Tout au plus l'enfant « rapporte-t-il » innocemment aux parents quelque chose de l'étonnante expérience productive qu'il mène avec son désir ; mais cette expérience ne *se* rapporte pas à eux comme tels. Or c'est là justement que surgit l'opération. Sous l'action précoce de la répression sociale, la famille se glisse, s'immisce dans le réseau de généalogie désirante, elle aliène à son compte toute la généalogie, elle confisque le Numen (mais voyons, Dieu, c'est papa…). On fait comme si l'expérience désirante « se » rapportait aux parents, et comme si la famille en était la loi suprême. On soumet les objets partiels à la fameuse loi de totalité-unité agissant comme « manquante ». On soumet les disjonctions à l'alternative de l'indifférencié ou de l'exclusion. La famille s'introduit donc dans la production de désir, et va dès le plus jeune âge en opérer un déplacement, un refoulement inouï. Elle est déléguée au refoulement par la production sociale. Et si elle peut se glisser ainsi dans l'enregistrement du désir, c'est parce que le corps sans organes où se fait cet enregistrement exerce déjà pour son compte, nous l'avons vu, un *refoulement originaire* sur la production désirante. Il appartient à la famille d'en profiter, et d'y superposer *le refoulement secondaire proprement dit*, qui lui est délégué ou auquel elle est déléguée (la psychanalyse a bien montré la différence entre ces deux refoulements, mais non pas la portée de cette différence ou la distinction de leur régime). C'est pourquoi le refoulement proprement dit ne se contente pas de refouler la production désirante réelle, mais donne du refoulé une image apparente déplacée, en substituant un enregistrement familial à l'enregistrement du désir. L'ensemble de la production désirante ne prend la figure œdipienne bien connue que dans la traduction familiale de son enregistrement, traduction-trahison.

Nous disons tantôt qu'Œdipe n'est rien, presque rien (dans l'ordre de la production désirante, même chez l'enfant), tantôt qu'il est partout (dans l'entreprise de domestiquer l'inconscient, de représenter le désir et l'inconscient). Et certes nous n'avons jamais songé à dire que la psychanalyse inventait Œdipe. Tout montre le contraire : les sujets de la psychanalyse arrivent tout œdipianisés, ils en demandent, ils en redemandent… Coupure de presse : Stravinsky déclare avant de mourir : « Mon malheur, j'en suis sûr, est venu de l'éloignement de mon père et du peu d'affection que ma mère m'a donnée. Je décidai alors qu'un

jour je leur montrerais… » Si même les artistes s'y mettent, on aurait tort de se gêner et d'avoir les scrupules ordinaires d'un psychanalyste appliqué. Si un musicien nous dit que la musique témoigne, non pas de forces actives et conquérantes, mais de forces réactives, de réactions à père-mère, il n'y a plus qu'à rejouer un paradoxe cher à Nietzsche, en le modifiant à peine – Freud-musicien. Non, les psychanalystes n'inventent rien, bien qu'ils aient beaucoup inventé d'une autre manière, beaucoup légiféré, beaucoup renforcé, beaucoup injecté. Ce que les psychanalystes font, c'est seulement appuyer le mouvement, ajouter un dernier élan au déplacement de tout l'inconscient. Ce qu'ils font, c'est seulement faire parler l'inconscient suivant les usages transcendants de synthèse qui lui sont imposés par d'autres forces – Personnes globales, Objet complet, grand Phallus, terrible Indifférencié de l'imaginaire, Différenciations symboliques, Ségrégation… Ce que les psychanalystes inventent, c'est seulement le transfert, un Œdipe de transfert, un Œdipe d'Œdipe en cabinet, particulièrement nocif et virulent, mais où le sujet a enfin ce qu'il veut, et suçote son Œdipe sur le corps plein de l'analyste. Et c'est déjà trop. Mais Œdipe se fait en famille, pas dans le cabinet de l'analyste qui n'agit que comme dernière territorialité. Et Œdipe n'est pas fait par la famille. Les usages œdipiens de synthèse, l'œdipianisation, la triangulation, la castration, tout cela renvoie à des forces un peu plus puissantes, un peu plus souterraines que la psychanalyse, que la famille, que l'idéologie, même réunies. Il y a là toutes les forces de la production, de la reproduction et de la répression sociales. C'est qu'il faut des forces bien puissantes en vérité pour vaincre celles du désir, les amener à la résignation, et substituer partout des réactions du type papa-maman à ce qui était essentiellement actif, agressif, artiste, productif et conquérant dans l'inconscient lui-même. C'est en ce sens, nous l'avons vu, qu'Œdipe est une application, et la famille un agent délégué. Et, même par application, il est dur, il est difficile à un enfant de se vivre comme un angle,

Cet enfant,
il n'est pas là,
il n'est qu'un angle,
un angle à venir,
et il n'y a pas d'angle…
or ce monde du père-mère est justement ce qui doit s'en aller,
c'est ce monde dédoublé-double,
en état de désunion constante,
en volonté d'unification constante aussi…
autour duquel tourne tout le système de ce monde
malignement soutenu par la plus sombre organisation.[91]

Freud, en 1924, proposait un critère de distinction simple entre névrose et psychose : dans la névrose le moi obéit aux exigences de la réalité quitte à refouler les pulsions du ça, tandis que dans la psychose il est sous l'emprise du ça, quitte à rompre avec la réalité. Les idées de Freud mettaient souvent un certain temps avant de passer en France. Pourtant pas celle-ci ; la même année, Capgras et Carrette présentaient un cas de schizophrénie avec illusion de sosies, où la malade manifestait une vive haine de la mère et un désir incestueux pour le père, mais dans des conditions de perte de réalité où les parents étaient vécus comme de faux parents, des « sosies ». Ils en tiraient l'illustration du rapport inverse : dans la névrose la fonction objectale de la réalité est conservée, mais à condition que le complexe causal soit refoulé ; dans la psychose le complexe envahit la conscience et devient son objet, au prix d'un « refoulement » qui porte maintenant sur la réalité même ou la fonction du réel. Sans doute Freud insistait-il sur le caractère schématique de la distinction ; car la rupture se trouve aussi dans la névrose avec le retour du refoulé

(l'amnésie hystérique, l'annulation obsessionnelle), et dans la psychose un regain de réalité apparaît avec la reconstruction délirante. Reste que Freud ne renonça jamais à cette distinction simple.[92] Et il semble important que, par une voie originale, il retrouve une idée chère à la psychiatrie traditionnelle : l'idée que la folie est fondamentalement liée à une perte de réalité. Convergence avec l'élaboration psychiatrique des notions de dissociation, d'autisme. Ce pourquoi, peut-être, l'exposé freudien connaît une diffusion si rapide.

Or, ce qui nous intéresse, c'est le rôle précis du complexe d'Œdipe dans cette convergence. Car s'il est vrai que les thèmes familiaux font souvent irruption dans la conscience psychotique, on s'étonnera d'autant plus, suivant une remarque de Lacan, qu'Œdipe ait été « découvert » dans la névrose où il est censé être latent, plutôt que dans la psychose où il serait au contraire patent.[93] Mais n'est-ce pas que, dans la psychose, le complexe familial apparaît précisément comme stimulus de valeur quelconque, simple inducteur n'ayant pas le rôle d'organisateur, les investissements intensifs de réalité portant sur tout autre chose (le champ social, historique et culturel) ? C'est en même temps qu'Œdipe envahit la conscience, et se dissout en lui-même, témoignant de son incapacité d'être un « organisateur ». Il suffit dès lors que l'on mesure la psychose à cette mesure truquée, qu'on la ramène à ce faux critère, Œdipe, pour que l'on obtienne l'effet de perte de réalité. Ce n'est pas une opération abstraite : on impose au psychotique une « organisation » œdipienne, serait-ce pour en assigner le *manque* en lui, chez lui. C'est un exercice en pleine chair, en pleine âme. Il réagit par l'autisme et la perte de réalité. Se peut-il que la perte de réalité ne soit pas l'effet du processus schizophrénique, mais l'effet de son œdipianisation forcée, c'est-à-dire de son interruption ? Faut-il corriger ce que nous disions tout à l'heure, et supposer que certains tolèrent moins bien l'œdipianisation que d'autres ? Le schizo ne serait pas malade en Œdipe, d'un Œdipe qui surgirait d'autant plus dans sa conscience hallucinée qu'il en manquerait dans l'organisation symbolique de « son » inconscient. Au contraire, il serait malade de l'œdipianisation qu'on lui fait subir (la plus sombre organisation) et qu'il ne peut plus supporter, parti pour un lointain voyage, comme si l'on ramenait sans cesse à Bécon celui qui dérive les continents et les cultures. Il ne souffre pas d'un moi divisé, d'un Œdipe éclaté, mais au contraire d'être ramené à tout cela qu'il a quitté. Chute d'intensité jusqu'au corps sans organes = O, autisme : il n'a pas d'autre moyen de réagir au barrage de tous ses investissements de réalité, barrage que lui oppose le système œdipien répression-refoulement. Comme dit Laing, on les interrompt dans le voyage. Ils ont perdu la réalité. Mais quand l'ont-ils perdue ? dans le voyage ou dans l'interruption du voyage ?

Donc autre formulation possible d'un rapport inverse : il y aurait comme deux groupes, les psychotiques et les névrosés, ceux qui ne supportent pas l'œdipianisation, et ceux qui la supportent et même s'en contentent, évoluant en elle. Ceux sur qui l'empreinte œdipienne ne prend pas, et ceux sur qui ça prend. « Je crois que mes amis ont démarré au début du Nouvel Age en groupe, avec des forces d'explosion pratique qui les ont lancés dans une déviation paternaliste que je crois vicieuse… *Un deuxième groupe d'isolés*, dont je suis, constitué sans doute par des centres de clavicules, a été enlevé hors toute possibilité de réussite individuelle au moment qu'ils assumaient de lourdes études en science infuse. En ce qui me concerne, ma rébellion au *paternalisme du premier groupe* m'a mis dès la deuxième année en une difficulté sociale de plus en plus étouffante. Euh, *croyez-vous que ces deux groupes soient capables de jonction ?* Je n'en veux pas trop à ces salauds du paternalisme viril, je ne suis pas vindicatif… En tout cas, si j'ai gagné, il n'y aura plus de lutte du Père et du Fils !… Je parle des personnes de Dieu, naturellement, et pas des prochains qui se priment pour… »[94] Ce qui s'oppose à travers les deux groupes, c'est l'enregistrement du désir sur le corps sans organes increé, et l'enregistrement familial sur le socius. La science infuse en psychose et les sciences névrotiques expérimentales. C'est le cercle excentrique schizoïde et le triangle à névrose. C'est plus généralement les deux sortes d'usages de synthèse. Ce sont les machines désirantes d'une part, et d'autre part la machine œdipienne-narcissique. Pour comprendre les détails de cette lutte, il faut considérer que la famille taille,

ne cesse pas de tailler dans la production désirante. S'inscrivant dans l'enregistrement du désir, y glissant sa prise, elle opère une vaste captation des forces productives, elle déplace et réorganise à sa façon l'ensemble des coupures qui caractérisaient les machines du désir. Toutes ces coupures, elle les fait tomber dans le lieu de l'universelle castration qui la conditionne elle-même (« un cul de rat mort », dit Artaud, « suspendu au plafond du ciel »), mais aussi elle les redistribue d'après ses lois propres et les exigences de la production sociale. La famille coupe suivant son triangle, en distinguant ce qui est de la famille et ce qui ne l'est pas. Elle coupe aussi en dedans, suivant les lignes de différenciation qui forment les personnes globales : là c'est papa, là c'est maman, là c'est toi, et puis ta sœur. Coupe ici le flux de lait, c'est le tour de ton frère, fais pas caca ici, coupe là le fleuve de merde. La fonction première de la famille est de rétention : il s'agit de savoir ce qu'elle va rejeter de la production désirante, ce qu'elle va en retenir, ce qu'elle va brancher sur les chemins sans issue qui mènent à son propre indifférencié (cloaque), ce qu'elle va conduire au contraire sur les voies d'une différenciation essaimable et reproductible. Car la famille crée à la fois ses hontes et ses gloires, l'indifférenciation de sa névrose et la différenciation de son idéal qui ne se distinguent qu'en apparence. Et, pendant ce temps, que fait la production désirante ? Les éléments retenus n'entrent pas dans le nouvel usage de synthèse qui leur impose une si profonde transformation, sans faire résonner tout le triangle. Les machines désirantes sont à la porte, elles font tout vibrer quand elles entrent. Bien plus, ce qui n'entre pas fait peut-être encore vibrer davantage. Elles réintroduisent ou tentent de réintroduire leurs coupures aberrantes. L'enfant ressent la tâche à laquelle on le convie. Mais que mettre dans le triangle, comment sélectionner ? Le nez du père et l'oreille de la mère, est-ce que ça ferait l'affaire, est-ce que ça peut être retenu, est-ce que ça ferait une bonne coupure œdipienne ? Et la corne de bicyclette ? Qu'est-ce qui fait partie de la famille ? Il appartient au triangle de vibrer, de résonner, sous la pression de ce qu'il retient comme de ce qu'il repousse. La résonance (là encore étouffée ou publique, honteuse ou glorieuse) est la seconde fonction de la famille. La famille est à la fois anus qui retient, voix qui résonne, et aussi bouche qui consomme : ses trois synthèses à elle, puisqu'il s'agit de brancher le désir sur les objets tout faits de la production sociale. Achetez des madeleines de Combray pour avoir des résonances.

Mais, du coup, on ne peut pas s'en tenir à la simple opposition de deux groupes, qui permettrait de définir la névrose comme un trouble intra-œdipien, et la psychose comme une fuite extra-œdipienne. Il ne suffit même pas de constater que les deux groupes sont « capables de jonction ». C'est plutôt la possibilité de les discerner directement qui fait problème. Comment distinguer la pression que la reproduction familiale exerce sur la production désirante, et celle que la production désirante exerce sur la reproduction familiale ? Le triangle œdipien vibre et tremble ; mais est-ce en fonction de la prise qu'il est en train de s'assurer sur les machines du désir, ou bien en fonction de ces machines qui se dérobent à son empreinte et lui font lâcher prise ? Où est la limite de résonance ? Un roman familial exprime un effort pour sauver la généalogie œdipienne, mais aussi une libre poussée de généalogie non œdipienne. Les fantasmes ne sont jamais des formes prégnantes, ce sont des phénomènes de bordure ou de frontière prêts à verser d'un côté ou de l'autre. Bref, *Œdipe est strictement indécidable*. On peut d'autant plus le retrouver partout qu'il est indécidable ; il est juste en ce sens de dire qu'il ne sert strictement à rien. Revenons à la belle histoire de Nerval : il veut qu'Aurélie, la femme aimée, soit la même qu'Adrienne, la petite fille de son enfance ; il les « perçoit » comme identiques. Et Aurélie et Adrienne, toutes deux en une, c'est la mère. Dira-t-on que l'identification, comme « identité de perception », est ici signe de psychose ? On retrouve alors le critère de réalité : le complexe n'envahit la conscience psychotique qu'au prix d'une rupture avec le réel, tandis que dans la névrose l'identité reste celle de représentations inconscientes et ne compromet pas la perception. Mais qu'a-t-on gagné à tout inscrire dans Œdipe, même la psychose ? Un pas de plus, et Aurélie, Adrienne *et* la mère, c'est la Vierge. Nerval cherche la limite de vibration du triangle. « Vous cherchez un drame », dit Aurélie. On n'inscrit pas tout dans Œdipe, sans que tout, à la limite, ne fuie hors d'Œdipe. Les identifications n'étaient pas des identifications de personnes

du point de vue de la perception, mais des identifications de noms à des régions d'intensité, qui donnent le départ vers d'autres régions plus intenses encore, des stimuli quelconques qui déclenchent un tout autre voyage, des stases qui préparent d'autres percées, d'autres mouvements où l'on ne rencontre plus la mère, mais la Vierge et le Dieu : *et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Acheron*. Ainsi le schizo acceptera que l'on réduise tout à la mère, puisque ça n'a aucune importance : il est sûr de pouvoir tout faire ressortir de la mère, et d'en retirer pour son usage secret toutes les Vierges qu'on y avaient mises.

Tout se convertit en névrose, ou tout se déverse en psychose : ce n'est donc pas ainsi que la question doit être posée. Il serait inexact de garder pour les névroses une interprétation œdipienne, et de réserver aux psychoses une explication extra-œdipienne. Il n'y a pas deux groupes, il n'y a pas différence de nature entre névroses et psychoses. *Car de toute manière c'est la production désirante qui est cause*, cause dernière soit des subversions psychotiques qui brisent Œdipe ou le submergent, soit des résonances névrotiques qui le constituent. Un tel principe prend tout son sens si on le rapporte au problème des « facteurs actuels ». Un des points les plus importants de la psychanalyse fut l'évaluation du rôle de ces facteurs actuels, même dans la névrose, en tant qu'ils se distinguent des facteurs infantiles familiaux ; toutes les grandes dissensions furent liées à cette évaluation. Et les difficultés portaient sur plusieurs aspects. D'abord, la nature de ces facteurs (somatiques, sociaux, métaphysiques ? les fameux « problèmes de la vie », par lesquels se réintroduisait dans la psychanalyse un très pur idéalisme désexualisé ?) En second lieu, la modalité de ces facteurs : agissaient-ils de manière négative, privative, par simple frustration ? Enfin, leur moment, leur temps : n'allait-il pas de soi que le facteur actuel surgissait *par après*, et signifiait « récent », par opposition à l'infantile ou au plus ancien qui s'expliquait suffisamment par le complexe familial ? Même un auteur comme Reich, si soucieux de mettre le désir en rapport avec les formes de production sociale, et par là même de montrer qu'il n'y a pas de psycho-névrose qui ne soit aussi névrose actuelle, continue à présenter les facteurs actuels comme agissant par privation répressive (la « stase sexuelle »), et surgissant par après. Ce qui l'entraîne à maintenir une sorte d'œdipianisme diffus, puisque la stase ou le facteur actuel privatif définit seulement l'énergie de la névrose, mais non pas le contenu qui renvoie pour sa part au conflit infantile œdipien, ce conflit ancien se trouvant réactivé par la stase actuelle.[95] Mais les œdipianistes ne disent pas autre chose lorsqu'ils remarquent qu'une privation ou frustration actuelles ne peuvent être éprouvées qu'au sein d'un conflit qualitatif interne plus ancien, qui ne bouche pas seulement les chemins interdits par la réalité, mais aussi bien ceux qu'elle laisse ouverts et que le moi s'interdit à son tour (formule de la double impasse) : « trouverait-on des exemples » illustrant le schéma des névroses actuelles « chez le prisonnier ou le concentrationnaire ou l'ouvrier harassé de travail ? Il n'est pas certain qu'ils en fourniraient un contingent nombreux… Notre tendance systématique est de ne pas accepter sans inventaire les iniquités évidentes de la réalité, sans tenter de déceler en quoi le désordre du monde ressortit au désordre subjectif, même s'il est *avec le temps* inscrit dans des structures plus ou moins irréversibles ».[96] Nous comprenons cette phrase, et ne pouvons pourtant nous empêcher de lui trouver un son inquiétant. On nous impose le choix suivant : ou bien le facteur actuel est conçu de manière toute privative extérieure (ce qui est impossible), ou bien il plonge dans un conflit qualitatif interne nécessairement en rapport avec Œdipe… (Œdipe, source où le psychanalyste se lave les mains des iniquités du monde).

Dans une tout autre voie, si nous considérons les déviations idéalistes de la psychanalyse, nous y voyons une tentative intéressante pour donner aux facteurs actuels un statut autre que privatif et ultérieur. C'est que deux soucis se trouvèrent liés dans un paradoxe apparent, par exemple chez Jung : le souci de raccourcir la cure interminable en s'attaquant au présent ou à l'actualité du trouble, et le souci d'aller plus loin qu'Œdipe, plus loin même que le pré-œdipien, de remonter bien plus haut – comme si le plus actuel était aussi le plus originel, et le plus court, le plus lointain.[97] Les archétypes sont présentés par Jung, à la fois comme des facteurs actuels qui débordent précisément les images familiales dans le transfert, et comme des facteurs archaïques infiniment plus anciens, et d'une autre ancienneté que les

facteurs infantiles eux-mêmes. Mais ainsi on n'a rien gagné, puisque le facteur actuel ne cesse d'être privatif qu'à condition de jouir des droits de l'Idéal, et ne cesse d'être un par-après qu'à condition de devenir un au-delà, qui doit être signifié anagogiquement par Œdipe au lieu d'en dépendre analytiquement. Si bien que le par-après se réintroduit nécessairement dans la différence de temporalité, comme en témoigne l'étonnante répartition proposée par Jung : pour les jeunes, dont les problèmes sont de famille et d'amour, la méthode de Freud ! pour les moins jeunes, dont les problèmes sont d'adaptation sociale, Adler ! et Jung, pour les adultes et les vieux, dont les problèmes sont ceux de l'Idéal…[98] Et nous avons vu ce qui reste commun entre Freud et Jung, toujours l'inconscient mesuré aux mythes (et non pas aux unités de production), bien que la mesure se fasse en deux sens opposés. Mais qu'importe finalement que la morale ou la religion trouvent dans Œdipe un sens analytique et régressif, ou l'Œdipe, un sens anagogique et prospectif, dans la morale ou la religion ?

Nous disons que la cause du trouble, névrose ou psychose, est toujours dans la production désirante, dans son rapport avec la production sociale, sa différence ou son conflit de régime avec celle-ci, et les modes d'investissement qu'elle en opère. La production désirante en tant que prise dans ce rapport, ce conflit et ces modalités, *tel est le facteur actuel*. Aussi ce facteur n'est-il ni privatif ni ultérieur. Constitutif de la vie pleine du désir, il est contemporain de la plus tendre enfance, et l'accompagne à chaque pas. Il ne survient pas après Œdipe, il ne suppose en rien une organisation œdipienne, ni une pré-organisation préœdipienne. Au contraire, *c'est Œdipe qui en dépend, soit comme stimulus de valeur quelconque, simple inducteur à travers lequel se fait dès l'enfance l'organisation anœdipienne de la production désirante, soit comme effet du refoulement-répression que la reproduction sociale impose à la production désirante à travers la famille*. Actuel n'est pas ainsi nommé parce que plus récent, et parce qu'il s'opposerait à ancien ou infantile, mais par différence avec « virtuel ». *Et ce qui est virtuel, c'est le complexe d'Œdipe, soit en tant qu'il doit être actualisé dans une formation névrotique comme effet dérivé du facteur actuel, soit en tant qu'il est démembré et dissous dans une formation psychotique comme l'effet direct de ce même facteur.* C'est bien en ce sens que l'idée du par-après nous semblait un dernier paralogisme dans la théorie et la pratique psychanalytiques ; la production désirante active, dans son procès même, investit dès le début un ensemble de relations somatiques, sociales et métaphysiques qui ne succèdent pas à des relations psychologiques œdipiennes, mais *s'appliqueront* au contraire au sous-ensemble œdipien défini par réaction, ou bien l'exclueront du champ d'investissement de leur activité. *Indécidable, virtuel, réactif ou réactionnel*, tel est Œdipe. Ce n'est qu'une formation réactionnelle. Formation réactionnelle à la production désirante : on a grand tort de considérer cette formation pour elle-même, abstraitement, indépendamment du facteur actuel qui lui coexiste et auquel elle réagit.

C'est pourtant ce que fait la psychanalyse en s'enfermant dans Œdipe, et en déterminant des progressions et des régressions en fonction d'Œdipe, ou même par rapport à lui : ainsi l'idée de régression préœdipienne par laquelle on essaie parfois de caractériser la psychose. C'est comme un ludion ; les régressions et les progressions ne se font qu'à l'intérieur du vase artificiellement clos d'Œdipe, et dépendent en vérité d'un état de forces changeant, mais toujours actuel et contemporain, dans la production désirante *anœdipienne*. La production désirante n'a pas d'autre existence qu'actuelle ; progressions et régressions sont seulement les effectuations d'une virtualité qui se trouve toujours remplie aussi parfaitement qu'elle peut l'être en vertu des états de désir. Parmi les rares psychiatres et psychanalystes qui ont su instaurer avec les schizophrènes, adultes ou enfants, un rapport direct réellement inspiré, Gisela Pankow et Bruno Bettelheim tracent des chemins nouveaux par leur force théorique et leur efficacité thérapeutique. Ce n'est pas un hasard si tous deux mettent en question la notion de régression. Prenant l'exemple des soins corporels donnés à un schizophrène, massages, bains, enveloppements, Gisela Pankow demande s'il s'agit d'atteindre le malade au point de sa régression, pour lui donner des satisfactions symboliques indirectes qui lui permettraient de renouer avec une progression,

de reprendre une marche progressive. Or il n'est pas question, dit-elle, « de donner des soins que le schizophrène n'a pas reçus quand il était bébé. Mais il s'agit de donner au malade des sensations corporelles tactiles et autres qui l'amènent à une reconnaissance des limites de son corps… Il s'agit de la *reconnaissance* d'un désir inconscient, et non pas de la satisfaction de celui-ci ».[99] Reconnaître le désir, c'est précisément remettre en marche la production désirante sur le corps sans organes, là même où le schizo s'était replié pour la faire taire et l'étouffer. Cette reconnaissance du désir, cette position de désir, *ce Signe*, renvoie à un ordre de productivité réel et actuel, qui ne se confond pas avec une satisfaction indirecte ou symbolique, et qui, dans ses arrêts comme dans ses mises en marche, est aussi distinct d'une régression pré-œdipienne que d'une restauration progressive d'Œdipe.

Entre névrose et psychose, il n'y a pas de différence de nature, d'espèce, ni de groupe. Pas plus que la psychose, on ne peut expliquer la névrose œdipiennement. C'est plutôt le contraire, c'est la névrose qui explique Œdipe. Alors comment concevoir le rapport psychose-névrose ? Et ne dépend-il pas d'autres rapports ? Tout change suivant que nous appelons psychose le processus lui-même, ou au contraire une interruption du processus (et quel genre d'interruption ?). La schizophrénie comme processus, c'est la production désirante, mais telle qu'elle est à la fin, comme limite de la production sociale déterminée dans les conditions du capitalisme. C'est notre « maladie » à nous, hommes modernes. Fin de l'histoire n'a pas d'autre sens. En elle se rejoignent les deux sens du processus, comme mouvement de la production sociale qui va jusqu'au bout de sa déterritorialisation, et comme mouvement de la production métaphysique qui emporte et reproduit le désir dans une nouvelle Terre. « Le désert croît… le signe est proche… » Le schizo emporte les flux décodés, leur fait traverser le désert du corps sans organes, où il installe ses machines désirantes et produit un écoulement perpétuel de forces agissantes. Il a franchi la limite, la schize, qui maintenait la production de désir toujours en marge de la production sociale, tangentielle et toujours repoussée. Le schizo sait partir : il a fait du départ quelque chose d'aussi simple que naître et mourir. Mais en même temps son voyage est étrangement sur place. Il ne parle pas d'un autre monde, il n'est pas d'un autre monde : même se déplaçant dans l'espace, c'est un voyage en intensité, autour de la machine désirante qui s'érige et reste ici. Car c'est ici qu'est le désert propagé par notre monde, et aussi la nouvelle terre, et la machine qui ronfle, autour de laquelle les schizos tonnent, planètes pour un nouveau soleil. Ces hommes du désir (ou bien n'existent-ils pas encore) sont comme Zarathoustra. Ils connaissent d'incroyables souffrances, des vertiges et des maladies. Ils ont leurs spectres. Ils doivent réinventer chaque geste. Mais un tel homme se produit comme homme libre, irresponsable, solitaire et joyeux, capable enfin de dire et de faire quelque chose de simple en son propre nom, sans demander la permission, désir qui ne manque de rien, flux qui franchit les barrages et les codes, nom qui ne désigne plus aucun moi. Il a simplement cessé d'avoir peur de devenir fou. Il se vit comme la sublime maladie qui ne le touchera plus. Que vaut, que vaudrait ici un psychiatre ? Dans toute la psychiatrie, seuls Jaspers, puis Laing ont eu l'idée de ce que signifiait processus, et de son accomplissement (c'est pourquoi ils ont su s'évader du familialisme qui fait le lit ordinaire de la psychanalyse et de la psychiatrie). « Si l'espèce humaine survit, les hommes de l'avenir considéreront notre époque éclairée, j'imagine, comme un véritable siècle d'obscurantisme. Ils seront sans doute capables de goûter l'ironie de cette situation avec plus d'amusement que nous. C'est de nous qu'ils riront. Ils sauront que ce que nous appelions schizophrénie était l'une des formes sous lesquelles – souvent par le truchement de gens tout à fait ordinaires – la lumière a commencé à se faire jour à travers les fissures de nos esprits fermés… La folie n'est pas nécessairement un effondrement (*breakdown*) ; elle peut être aussi une percée (*breakthrough*)… L'individu qui fait l'expérience transcendantale de la perte de l'ego

peut ou non perdre l'équilibre, de diverses façons. Il peut alors être considéré comme fou. Mais être fou n'est pas nécessairement être malade, même si dans notre monde les deux termes sont devenus complémentaires… A partir du point de départ de notre pseudo-santé mentale, tout est équivoque. Cette santé n'est pas une vraie santé. La folie des autres n'est pas une vraie folie. La folie de nos patients est un produit de la destruction que nous leur imposons et qu'ils s'imposent eux-mêmes. Que personne n'imagine que nous rencontrons la vraie folie, pas plus que nous ne sommes vraiment sains d'esprit. La folie à laquelle nous avons affaire chez nos malades est un déguisement grossier, un faux-semblant, une caricature grotesque de ce que pourrait être la guérison naturelle de cette étrange intégration. La vraie santé mentale implique d'une manière ou d'une autre la dissolution de l'ego normal… »[100]

La visite à Londres, c'est notre visite à la Pythie. Il y a là-bas Turner. En regardant ses tableaux, on comprend ce que veut dire franchir le mur, et pourtant rester, faire passer des flux dont on ne sait plus s'ils nous emportent ailleurs ou s'ils reviennent déjà sur nous. Les tableaux s'étagent en trois périodes. Si le psychiatre avait à dire, il pourrait parler sur les deux premières, bien que ce soit les plus raisonnables en vérité. Les premières toiles sont des catastrophes de fin du monde, avalanche et tempête. C'est par là que Turner commence. Les secondes sont comme la reconstruction délirante, où le délire se cache, ou plutôt va de pair avec une haute technique héritée du Poussin, du Lorrain, ou de tradition hollandaise : le monde est reconstruit, à travers des archaïsmes ayant une fonction moderne. Mais quelque chose d'incomparable se passe au niveau des troisièmes tableaux, de la série de ceux que Turner ne montre pas, tient secrets. On ne peut même pas dire qu'il est très en avance sur son temps : quelque chose qui n'est d'aucun âge, et qui nous vient d'un éternel futur, ou fuit vers lui. La toile s'enfonce en elle-même, elle est percée par un trou, un lac, une flamme, une tornade, une explosion. Les thèmes des précédents tableaux peuvent se retrouver ici, leur sens a changé. La toile est vraiment rompue, fendue par ce qui la perce. Surnage seulement un fond de brouillard et d'or, intense, intensif, traversé en profondeur par ce qui vient le fendre dans sa largeur : la schize. Tout se brouille, et c'est là que se produit la percée (non pas l'effondrement).

Etrange littérature anglo-américaine : de Thomas Hardy, de Lawrence à Lowry, de Miler à Ginsberg et Kerouac, des hommes savent partir, brouiller les codes, faire passer des flux, traverser le désert du corps sans organes. Ils franchissent une limite, ils crèvent un mur, la barre capitaliste. Et certes il leur arrive de rater l'accomplissement du processus, ils ne cessent pas de le rater. Se referme l'impasse névrotique – le papa-maman de l'œdipianisation, l'Amérique, le retour au pays natal – ou bien la perversion des territorialités exotiques, et puis la drogue, l'alcool – ou pire encore, un vieux rêve fasciste. Jamais le délire n'a mieux oscillé d'un de ses pôles à l'autre. Mais, à travers les impasses et les triangles, un flux schizophrénique coule, irrésistible, sperme, fleuve, égout, blennorragie ou flot de paroles qui ne se laissent pas coder, libido trop fluide et trop visqueuse : une violence à la syntaxe, une destruction concertée du signifiant, non-sens érigé comme flux, polyvocité qui revient hanter tous les rapports. Combien le problème de la littérature est mal posé, à partir de l'idéologie qu'elle porte ou de la récupération qu'un ordre social en opère. On récupère les gens, non pas les œuvres, qui viendront toujours réveiller un nouveau jeune homme endormi, et qui ne cessent de porter leur feu plus loin. Quant à l'idéologie, c'est la notion la plus confuse, parce qu'elle nous empêche de saisir le rapport de la machine littéraire avec un champ de production, et le moment où le signe émis perce cette « forme du contenu » qui tentait de la maintenir dans l'ordre du signifiant. Il y a longtemps pourtant qu'Engels a montré, déjà à propos de Balzac, comment un auteur est grand parce qu'il ne peut s'empêcher de tracer et de faire couler des flux qui crèvent le signifiant catholique et despotique de son œuvre, et qui alimentent nécessairement une machine révolutionnaire à l'horizon. C'est cela le style, ou plutôt l'absence de style, l'asyntaxie, l'agrammaticalité : moment où le langage ne se définit plus par ce qu'il dit, encore moins par ce qui le rend signifiant, mais par ce qui le fait couler, fluer et éclater – le désir. Car la littérature est tout à fait comme la schizophrénie : un processus et non pas un but, une production et non pas une expression.

Là encore, l'œdipianisation est un des facteurs les plus importants dans la réduction de la littérature à un objet de consommation conforme à l'ordre établi, et incapable de faire du mal à personne. Il ne s'agit pas de l'œdipianisation personnelle de l'auteur et de ses lecteurs, mais de la *forme œdipienne* à laquelle on tente d'asservir l'œuvre elle-même, pour en faire cette activité mineure expressive qui secrète de l'idéologie suivant les codes sociaux dominants. C'est ainsi que l'œuvre d'art est censée s'inscrire entre les deux pôles d'Œdipe, problème et solution, névrose et sublimation, désir et vérité – l'un régressif, sous lequel elle brasse et redistribue les conflits non résolus de l'enfance, l'autre prospectif par lequel elle invente les voies d'une nouvelle solution qui concerne l'avenir de l'homme. C'est une conversion intérieure à l'œuvre qui la constitue, dit-on, comme « objet culturel ». Il n'y a même plus lieu, de ce point de vue, d'appliquer la psychanalyse à l'œuvre d'art, puisque c'est l'œuvre d'art elle-même qui constitue une psychanalyse réussie, « transfert » sublime avec des virtualités collectives exemplaires. Retentit l'hypocrite avertissement : un peu de névrose, c'est bon pour l'œuvre d'art, une bonne matière, mais pas la psychose, surtout pas la psychose ; nous distinguons l'aspect névrotique éventuellement créateur, et l'aspect psychotique, aliénant et destructeur… Comme si les grandes voix, qui surent opérer une percée de la grammaire et de la syntaxe, et faire de tout le langage un désir, ne parlaient pas du fond de la psychose et ne nous montraient pas un point de fuite révolutionnaire éminemment psychotique. Il est juste de confronter la littérature établie à une psychanalyse œdipienne : c'est qu'elle déploie une forme de surmoi qui lui est propre, plus nocif encore que le surmoi non écrit. Œdipe est en effet littéraire avant d'être psychanalytique. Il y aura toujours un Breton contre Artaud, un Gœthe contre Lenz, un Schiller contre Hölderlin, pour surmoiïser la littérature, et nous dire : attention, pas plus loin ! pas de « fautes de tact » ! Werther oui, Lenz non ! La forme œdipienne de la littérature est sa forme marchande. Libre à nous de penser qu'il y a même finalement moins de malhonnêteté dans une psychanalyse que dans cette littérature-là, car le névrosé tout court fait une œuvre solitaire, irresponsable, illisible et non vendable, qui doit au contraire payer pour être non seulement lue, mais traduite et réduite. Il commet au moins une faute économique, une faute contre le tact, et ne répand pas ses valeurs. Artaud disait bien : toute l'écriture est de la cochonnerie – c'est-à-dire toute littérature qui se prend pour fin, ou se fixe des fins, au lieu d'être un processus qui « creuse le caca de l'être et de son langage », charrie débiles, aphasiques, illettrés. Epargnez-nous au moins la sublimation. Tout écrivain est un vendu. La seule littérature est celle qui piège son colis, fabriquant une fausse monnaie, faisant éclater le surmoi de sa forme d'expression, et la valeur marchande de sa forme de contenu. Mais les uns répondent : Artaud n'est pas de la littérature, il est en dehors parce qu'il est schizophrène. Les autres : il n'est pas schizophrène, puisqu'il appartient à la littérature, et à la plus grande, à la textuelle. Les uns et les autres ont au moins en commun de se faire de la schizophrénie la même conception puérile et réactionnaire, et de la littérature la même conception névrotique marchande. Un critique malin écrit : il faut ne rien comprendre au signifiant « pour déclarer péremptoirement que le langage d'Artaud est celui d'un schizophrène ; le psychotique produit un discours involontaire, entravé, soumis : le contraire *donc* en tout point de l'écriture textuelle ». Mais qu'est-ce que cet énorme archaïsme textuel, le signifiant, qui soumet la littérature à la marque de la castration et sanctifie les deux aspects de sa forme œdipienne ? Et qui dit à ce malin que le discours du psychotique est « involontaire, entravé, soumis » ? Ce n'est pas davantage qu'il soit le contraire, dieu merci. Mais ces oppositions mêmes sont singulièrement peu pertinentes. *Artaud est la mise en pièces de la psychiatrie, précisément parce qu'il est schizophrène et non parce qu'il ne l'est pas.* Artaud est l'accomplissement de la littérature, précisément parce qu'il est schizophrène et non parce qu'il ne l'est pas. Il y a longtemps qu'il a crevé le mur du signifiant : Artaud le Schizo. Du fond de sa souffrance et de sa gloire, il a le droit de dénoncer ce que la société fait du psychotique en train de décoder les flux du désir (« Van Gogh le suicidé de la société »), mais aussi ce qu'elle fait de la littérature, quand elle l'oppose à la psychose au nom d'un recodage névrotique ou pervers (Lewis Carroll ou le lâche des belles-lettres).

Ce mur ou cette limite schizophréniques, bien opèrent ce que Laing en appelle la percée : « des gens

tout à fait ordinaires » pourtant… Mais la plupart s'approchent du mur, et reculent horrifiés. Plutôt retomber sous la loi du signifiant, marqués par la castration, triangulés dans Œdipe. Ils déplacent donc la limite, ils la font passer à l'intérieur de la formation sociale, entre la production et la reproduction sociales qu'ils investissent, et la reproduction familiale sur laquelle ils rabattent, à laquelle ils appliquent tous les investissements. Ils font passer la limite à l'intérieur du domaine ainsi décrit par Œdipe, entre les deux pôles d'Œdipe. Ils ne cessent d'involuer et d'évoluer entre ces deux pôles. Œdipe comme dernier roc, et la castration comme alvéole : ultime territorialité, fût-elle réduite au divan de l'analyste, plutôt que les flux décodés du désir qui fuient, s'écoulent et nous entraînent où ? Telle est la névrose, déplacement de la limite, pour se faire une petite terre coloniale à soi. Mais d'autres veulent des terres vierges, plus réellement exotiques, des familles plus artificielles, des sociétés plus secrètes qu'ils dessinent et instituent le long du mur, dans les lieux de perversion. D'autres encore, écœurés de l'ustensilité d'Œdipe, mais aussi de la pacotille et de l'esthétisme pervers, atteignent le mur et rebondissent sur lui, parfois avec une violence extrême. Alors ils s'immobilisent, ils se taisent, se replient sur le corps sans organes, encore une territorialité, mais tout à fait désertique cette fois, sur laquelle toute la production désirante s'arrête, ou, figée, feint de s'arrêter : psychose. Ces corps catatoniques sont tombés dans le fleuve comme des plombs, immenses hippopotames fixes qui ne reviendront pas à la surface. De toutes leurs forces, ils se sont confiés au refoulement originaire, pour échapper au système répression-refoulement qui fabrique les névrosés. Mais une répression plus nue s'abat sur eux, qui les identifie au schizo d'hôpital, le grand autiste, entité clinique qui « manque » d'Œdipe. Pourquoi le même mot, schizo, pour désigner à la fois le processus en tant qu'il franchit la limite, et le résultat du processus en tant qu'il se heurte à la limite et s'y cogne à jamais ? Pour désigner à la fois la percée éventuelle et l'effondrement possible, et toutes les transitions, les intrications de l'un à l'autre ? C'est que, des trois aventures précédentes, celle de la psychose est dans le rapport le plus intime avec le processus : au sens où Jaspers montre que le « démonique », ordinairement réprimé-refoulé, fait irruption à la faveur d'un tel état ou suscite de tels états qui risquent sans cesse de le faire basculer dans l'effondrement et la désagrégation. On ne sait plus si c'est le processus qu'il faut vraiment appeler folie, la maladie n'en étant que le déguisement ou la caricature, ou si la maladie est la seule folie dont le processus devait nous guérir. Mais en tout cas l'intimité du rapport apparaît directement en raison inverse : le schizo-entité surgit d'autant plus comme un produit spécifique que le processus de production se trouve détourné de son cours, brutalement interrompu. C'est pourquoi, en revanche, nous ne pouvions établir aucun rapport direct entre névrose et psychose. Névrose, psychose et aussi perversion, leurs rapports dépendent de la situation de chacune à l'égard du processus, et de la façon dont chacune en représente un mode d'interruption, une terre résiduelle à laquelle on s'accroche encore pour ne pas être emporté par les flux déterritorialisés du désir. Territorialité névrotique d'Œdipe, territorialités perverses de l'artifice, territorialité psychotique du corps sans organes : tantôt le processus est pris au piège et tourne dans le triangle, tantôt il se prend lui-même pour fin, tantôt il se poursuit dans le vide et substitue à son accomplissement une horrible exaspération. Chacune de ces formes a pour fond la schizophrénie, la schizophrénie comme processus est le seul universel. La schizophrénie est à la fois le mur, la percée du mur et les échecs de cette percée : « Comment doit-on traverser ce mur, car il ne sert de rien d'y frapper fort, on doit miner ce mur et le traverser à la lime, lentement et avec patience à mon sens ».[101] Et l'enjeu n'est pas seulement l'art ou la littérature. Car ou bien la machine artistique, la machine analytique et la machine révolutionnaire resteront dans les rapports extrinsèques qui les font fonctionner dans le cadre amorti du système répression-refoulement, ou bien elles deviendront pièces et rouages les unes des autres dans le flux qui nourrit une seule et même machine désirante, autant de feux locaux patiemment allumés pour une explosion généralisée – la schize et non pas le signifiant.

chapitre 3
sauvages, barbares, civilisés

Si l'universel est à la fin, corps sans organes et production désirante, dans les conditions déterminées par le capitalisme apparemment vainqueur, comment trouver assez d'innocence pour faire de l'histoire universelle ? La production désirante est aussi dès le début : il y a production désirante dès qu'il y a production et reproduction sociales. Mais il est vrai que les machines sociales précapitalistes sont inhérentes au désir en un sens très précis : elles le codent, elles codent les flux du désir. Coder le désir – et la peur, l'angoisse des flux décodés –, c'est l'affaire du socius. Le capitalisme est la seule machine sociale, nous le verrons, qui s'est construite comme telle sur des flux décodés, substituant aux codes intrinsèques une axiomatique des quantités abstraites en forme de monnaie. Le capitalisme libère donc les flux de désir, mais dans des conditions sociales qui définissent sa limite et la possibilité de sa propre dissolution, si bien qu'il ne cesse de contrarier de toutes ses forces exaspérées le mouvement qui le pousse vers cette limite. A la limite du capitalisme, le socius déterritorialisé fait place au corps sans organes, les flux décodés se jettent dans la production désirante. Il est donc juste de comprendre rétrospectivement toute l'histoire à la lumière du capitalisme, à condition de suivre exactement les règles formulées par Marx : d'abord l'histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité ; des coupures et des limites, et non de la continuité. Car il a fallu de grands hasards, d'étonnantes rencontres qui auraient pu se produire ailleurs, auparavant, ou ne jamais se produire, pour que les flux échappent au codage, et, y échappant, n'en constituent pas moins une nouvelle machine déterminable comme socius capitaliste : ainsi la rencontre entre la propriété privée et la production marchande, qui se présentent pourtant comme deux formes très différentes de décodage, par privatisation et par abstraction. Ou bien du point de vue de la propriété privée même, la rencontre entre des flux de richesses convertibles possédées par des capitalistes et un flux de travailleurs possédant leur seule force de travail (là encore, deux formes bien distinctes de déterritorialisation). D'une certaine manière, le capitalisme a hanté toutes les formes de société, mais il les hante comme leur cauchemar terrifiant, la peur panique qu'elles ont d'un flux qui se déroberait à leurs codes. D'autre part, si c'est le capitalisme qui détermine les conditions et la possibilité d'une histoire universelle, ce n'est vrai que dans la mesure où il a essentiellement affaire avec sa propre limite, sa propre destruction : comme dit Marx, dans la mesure où il est capable de se critiquer lui-même (au moins jusqu'à un certain point : le point où la limite apparaît, même dans le mouvement qui contrarie la tendance…).[102] Bref, l'histoire universelle n'est pas seulement rétrospective, elle est contingente, singulière, ironique et critique.

L'unité primitive, sauvage, du désir et de la production, c'est la terre. Car la terre n'est pas seulement l'objet multiple et divisé du travail, elle est aussi l'entité unique indivisible, le corps plein qui se rabat sur les forces productives et se les approprie comme présupposé naturel ou divin. Le sol peut être l'élément productif et le résultat de l'appropriation, la Terre est la grande stase inengendrée, l'élément supérieur à la production qui conditionne l'appropriation et l'utilisation communes du sol. Elle est la surface sur laquelle s'inscrit tout le procès de la production, s'enregistrent les objets, les moyens et les forces de travail, se distribuent les agents et les produits. Elle apparaît ici comme quasi-cause de la production et objet du désir (se noue sur elle le lien du désir et de sa propre répression). La *machine*

territoriale est donc la première forme de socius, la machine d'inscription primitive, « mégamachine » qui couvre un champ social. Elle ne se confond pas avec les machines techniques. Sous ses formes les plus simples dites manuelles, la machine technique implique déjà un élément non humain, agissant, transmetteur ou même moteur, qui prolonge la force de l'homme et en permet un certain dégagement. La machine sociale au contraire a pour pièces les hommes, même si on les considère *avec* leurs machines, et les intègre, les intériorise dans un modèle institutionnel à tous les étages de l'action, de la transmission et de la motricité. Aussi forme-t-elle une mémoire sans laquelle il n'y aurait pas de synergie de l'homme et de ses machines (techniques). Celles-ci ne contiennent pas en effet les conditions de reproduction de leur procès ; elles renvoient à des machines sociales qui les conditionnent et les organisent, mais aussi en limitent ou en inhibent le développement. Il faudra attendre le capitalisme pour trouver un régime de production technique semi-autonome, qui tend à s'approprier mémoire et reproduction, et modifie par là les formes d'exploitation de l'homme ; mais précisément ce régime suppose un démantèlement des grandes machines sociales précédentes. Une même machine peut être technique et sociale, mais pas sous le même aspect : par exemple, l'horloge comme machine technique à mesurer le temps uniforme, et comme machine sociale à reproduire les heures canoniques et assurer l'ordre dans la cité. Quand Lewis Mumford crée le mot de « mégamachine » pour désigner la machine sociale comme entité collective, il a donc raison littéralement (bien qu'il en réserve l'application à l'institution despotique barbare) : « Si, plus ou moins en accord avec la définition classique de Reuleaux, on peut considérer une machine comme la combinaison d'éléments solides ayant chacun sa fonction spécialisée et fonctionnant sous contrôle humain pour transmettre un mouvement et exécuter un travail, alors la machine humaine était bien une vraie machine ».[103] La machine sociale est littéralement une machine, indépendamment de toute métaphore, en tant qu'elle présente un moteur immobile, et procède aux diverses sortes de coupures : prélèvement de flux, détachement de chaîne, répartition de parts. Coder les flux implique toutes ces opérations. C'est la tâche la plus haute de la machine sociale, pour autant que les prélèvements de production correspondent à des détachements de chaîne, et qu'en résulte la part résiduelle de chaque membre, dans un système global du désir et du destin organisant les productions de production, les productions d'enregistrement, les productions de consommation. Flux de femmes et d'enfants, flux de troupeaux et de graines, flux de sperme, de merde et de menstrues, rien ne doit échapper. La machine territoriale primitive, avec son moteur immobile, la terre, est déjà machine sociale ou mégamachine, qui code les flux de production, de moyens de production, de producteurs et de consommateurs : le corps plein de la déesse Terre réunit sur soi les espèces cultivables, les instruments aratoires et les organes humains.

Meyer Fortes fait en passant une remarque joyeuse et pleine de sens : « Le problème n'est pas celui de la circulation des femmes… Une femme circule par elle-même. On ne dispose pas d'elle, mais les droits juridiques sur la progéniture sont fixés au profit d'une personne déterminée ».[104] Nous n'avons pas de raison en effet d'accepter le postulat sous-jacent aux conceptions échangistes de la société ; la société n'est pas d'abord un milieu d'échange où l'essentiel serait de circuler ou de faire circuler, mais un socius d'inscription où l'essentiel est de marquer et d'être marqué. Il n'y a de circulation que si l'inscription l'exige ou le permet. Le procédé de la machine territoriale primitive, en ce sens, est l'investissement collectif des organes ; car le codage des flux ne se fait que dans la mesure où les organes capables respectivement de les produire et de les couper se trouvent eux-mêmes cernés, institués à titre d'objets partiels, distribués et accrochés sur le socius. Un masque est une telle institution d'organes. Des sociétés d'initiation composent les morceaux d'un corps, à la fois organes des sens, pièces anatomiques et jointures. Des interdits (ne pas voir, ne pas parler) s'appliquent à ceux qui n'ont pas dans tel état ou telle occasion la jouissance d'un organe investi collectivement. Les mythologies chantent les organes-objets partiels, et leur rapport avec un corps plein qui les repousse ou les attire : vagins cloués sur le corps des femmes, pénis immense partagé entre les hommes, anus indépendant qui s'attribue à un corps sans anus.

Un conte gourmantché commence : « Quand la bouche fut morte, on consulta les autres parties du corps pour savoir laquelle se chargerait de l'enterrement… » Les unités ne sont jamais dans des personnes, au sens propre ou « privé », mais dans des *séries* qui déterminent les connexions, disjonctions et conjonctions d'organes. C'est pourquoi les fantasmes sont des fantasmes de groupe. C'est l'investissement collectif d'organes qui branche le désir sur le socius, et réunit en un tout sur la terre la production sociale et la production désirante.

Nos sociétés modernes au contraire ont procédé à une vaste privatisation des organes, qui correspond au décodage des flux devenus abstraits. Le premier organe à être privatisé, mis hors champ social, fut l'anus. C'est lui qui donna son modèle à la privatisation, en même temps que l'argent exprimait le nouvel état d'abstraction des flux. D'où la vérité relative des remarques psychanalytiques sur le caractère anal de l'économie monétaire. Mais l'ordre « logique » est le suivant : substitution de la quantité abstraite aux flux codés ; désinvestissement collectif des organes qui s'ensuit, sur le modèle de l'anus ; constitution des personnes privées comme centres individuels d'organes et fonctions dérivées de la quantité abstraite. Il faut même dire que, si le phallus a pris dans nos sociétés la position d'un objet détaché distribuant le manque aux personnes des deux sexes et organisant le triangle œdipien, c'est l'anus qui le détache ainsi, c'est lui qui emporte et sublime le pénis dans une sorte de *Aufhebung* constituant le phallus. La sublimation est profondément liée à l'analité, mais ce n'est pas au sens où celle-ci fournirait une matière à sublimer, faute d'un autre usage. L'analité ne représente pas le plus bas qu'il faudrait convertir en plus haut. C'est l'anus lui-même qui passe en haut, dans les conditions que nous aurons à analyser de sa mise hors champ, et qui ne présupposent pas la sublimation, puisque la sublimation en découle au contraire. Ce n'est pas l'anal qui se propose à la sublimation, c'est la sublimation tout entière qui est anale ; aussi la critique la plus simple de la sublimation est qu'elle ne nous fait pas du tout sortir de la merde (seul l'esprit est capable de chier). L'analité est d'autant plus grande que l'anus est désinvesti. L'essence du désir est bien la libido ; mais quand la libido devient quantité abstraite, l'anus exhaussé et désinvesti produit les personnes globales et les moi spécifiques qui servent d'unités de mesure à cette même quantité. Artaud dit bien : ce « cul de rat mort suspendu au plafond du ciel », d'où sort le triangle papa-maman-moi, « l'utérin mère-père d'un anal forcené » dont l'enfant n'est qu'un angle, cette « espèce de revêtement pendant éternellement sur un quelque chose qui est le moi ». *Tout l'Œdipe est anal*, et implique un surinvestissement individuel d'organe pour compenser le désinvestissement collectif. C'est pourquoi les commentateurs les plus favorables à l'universalité d'Œdipe reconnaissent pourtant qu'on ne trouve dans les sociétés primitives aucun des mécanismes, aucune des attitudes qui l'effectuent dans notre société. Pas de surmoi, pas de culpabilité. Pas d'identification d'un moi spécifique à des personnes globales – mais des identifications toujours partielles et de groupe, suivant la série compacte agglutinée des ancêtres, suivant la série fragmentée des camarades ou des cousins. Pas d'analité – bien qu'il y ait, ou plutôt parce qu'il y a de l'anus investi collectivement. Alors qu'est-ce qui reste pour faire l'Œdipe ? [105] La structure, c'est-à-dire une virtualité non effectuée ? Faut-il croire qu'Œdipe universel hante toutes les sociétés, mais exactement comme le capitalisme les hante, *c'est-à-dire* comme le cauchemar ou le pressentiment angoissé de ce que seraient le décodage de flux et le désinvestissement collectif d'organes, le devenir-abstrait des flux de désir et le devenir-privé des organes ?

La machine territoriale primitive code les flux, investit les organes, marque les corps. A quel point circuler, échanger, est une activité secondaire par rapport à cette tâche qui résume toutes les autres : marquer les corps, qui sont de la terre. L'essence du socius enregistreur, inscripteur, en tant qu'il s'attribue les forces productives et distribue les agents de production, réside en ceci – tatouer, exciser, inciser, découper, scarifier, mutiler, cerner, initier. Nietzsche définissait « la moralité des mœurs, ou le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant la plus longue période de l'espèce humaine, tout son travail préhistorique » : un système d'évaluations ayant force de droit concernant les divers membres et parties du corps. Non seulement le criminel est privé d'organes suivant un ordre d'investissements

collectifs, non seulement celui qui doit être mangé l'est suivant des règles sociales aussi précises que celles qui découpent et répartissent un bœuf ; mais l'homme qui jouit pleinement de ses droits et de ses devoirs a tout le corps marqué sous un régime qui rapporte ses organes et leur exercice à la collectivité (la privatisation des organes ne commencera qu'avec « la honte que l'homme éprouve *à la vue* de l'homme »). Car c'est un acte de fondation, par lequel l'homme cesse d'être un organisme biologique et devient un corps plein, une terre, sur laquelle ses organes s'accrochent, attirés, repoussés, miraculés d'après les exigences d'un socius. Que les organes soient taillés dans le socius, et que les flux coulent sur lui. Nietzsche dit : il s'agit de faire à l'homme une mémoire ; et l'homme qui s'est constitué par une faculté active d'oubli, par un refoulement de la mémoire biologique, doit se faire une *autre* mémoire, qui soit collective, une mémoire des paroles et non plus des choses, une mémoire des signes et non plus des effets. Système de la cruauté, terrible alphabet, cette organisation qui trace des signes à même le corps : « Peut-être n'y a-t-il même rien de plus terrible et de plus inquiétant dans la préhistoire de l'homme que sa mnémotechnique… Cela ne se passait jamais sans supplices, sans martyres et sacrifices sanglants quand l'homme jugeait nécessaire de se créer une mémoire ; les plus épouvantables holocaustes et les engagements les plus hideux, les mutilations les plus répugnantes, les rituels les plus cruels de tous les cultes religieux… On se rendra compte des difficultés qu'il y a sur la terre à élever un peuple de penseurs ![106] La cruauté n'a rien à voir avec une violence quelconque ou naturelle qu'on chargerait d'expliquer l'histoire de l'homme ; elle est le mouvement de la culture qui s'opère dans les corps et s'inscrit sur eux, les labourant. C'est cela que signifie cruauté. Cette culture n'est pas le mouvement de l'idéologie : au contraire, elle met de force la production dans le désir, et inversement elle insère de force le désir dans la production et la reproduction sociales. Car même la mort, le châtiment, les supplices sont désirés, et sont des productions (cf. l'histoire du fatalisme). Des hommes ou de leurs organes, elle fait les pièces et les rouages de la machine sociale. Le signe est position de désir ; mais les premiers signes sont les signes territoriaux qui plantent leurs drapeaux dans les corps. Et si l'on veut appeler « écriture » cette inscription en pleine chair, alors il faut dire en effet que la parole suppose l'écriture, et que c'est ce système cruel de signes inscrits qui rend l'homme capable de langage, et lui donne une mémoire des paroles.

La notion de territorialité n'est ambiguë qu'en apparence. Car si l'on entend par là un principe de résidence ou de répartition géographique, il est évident que la machine sociale primitive n'est pas territoriale. Seul le sera l'appareil d'État qui, suivant la formule d'Engels, « subdivise non le peuple, mais le territoire » et substitue une organisation géographique à l'organisation gentilice. Pourtant, là même où la parenté semble primer la terre, on n'a pas de peine à montrer l'importance des liens locaux. C'est que la machine primitive subdivise le peuple, mais le fait sur une terre indivisible où s'inscrivent les relations connectives, disjonctives et conjonctives de chaque segment avec les autres (ainsi, par exemple, la coexistence ou la complémentarité du chef de segment et du gardien de la terre). Quand la division porte sur la terre elle-même, en vertu d'une organisation administrative, foncière et résidentielle, on ne peut dès lors y voir une promotion de la territorialité, mais tout au contraire l'effet du primer grand mouvement de déterritorialisation sur les communautés primitives. L'unité immanente de la terre comme moteur immobile fait place à une unité transcendante d'une tout autre nature, unité d'État ; le corps plein n'est plus celui de la terre, mais celui du Despote, l'Inengendré, qui se charge maintenant de la fertilité du sol comme de la pluie du ciel, et de l'appropriation générale des forces productives. Le socius primitif sauvage était donc bien la seule machine territoriale au sens strict. Et le fonctionnement d'une telle machine consiste en ceci : *décliner alliance et filiation*, décliner les lignages sur le corps de la terre,

avant qu'il y ait un État.

Si la machine est de déclinaison, c'est qu'il est impossible de déduire simplement l'alliance de la filiation, les alliances, des lignes filiatives. On aurait tort de ne prêter à l'alliance qu'un pouvoir d'individuation sur les personnes d'un lignage ; elle produit plutôt une discernabilité généralisée. Leach cite des cas de régimes matrimoniaux très divers sans qu'on puisse en inférer une différence dans la filiation des groupes correspondants. Dans beaucoup d'analyses, « l'accent est mis sur les liens internes au groupe solidaire unilinéaire ou sur les liens entre différents groupes ayant une :filiation commune. Les liens structuraux qui proviennent du mariage entre membres de groupes différents ont été largement ignorés, ou encore assimilés au concept universel de filiation. Ainsi Fortes, tout en reconnaissant aux liens d'alliance une importance comparable à celle des liens de filiation, déguise les premiers sous l'expression de *descendance complémentaire*. Ce concept, qui rappelle la distinction des Romains entre l'agnatique et le cognatique, implique essentiellement que tout individu est lié aux parents de ses père et mère parce qu'il est le descendant de l'un et de l'autre, et non parce qu'ils sont mariés… (Pourtant) les liens perpendiculaires qui unissent latéralement les Afférents patrilignages ne sont pas conçus par les indigènes eux-mêmes comme des liens de filiation. La continuité dans le temps de la structure verticale s'exprime adéquatement par la transmission agnatique d'un nom de patrilignage. Mais la continuité de la structure latérale ne s'exprime pas d'une telle manière. Elle est plutôt maintenue par une chaîne de relations économiques entre débiteur et créancier… C'est l'existence de ces dettes ouvertes qui manifeste la continuité de la relation d'alliance ».[107] La filiation est administrative et hiérarchique, mais l'alliance, politique et économique, et exprime le pouvoir en tant qu'il ne se confond pas avec la hiérarchie ni ne s'en déduit, l'économie en tant qu'elle ne se confond pas avec l'administration. Filiation et alliance sont comme les deux formes d'un capital primitif, capital fixe ou stock filiatif, capital circulant ou blocs mobiles de dettes. Leur correspondent deux mémoires, l'une bio-filiative, l'autre, d'alliance et de paroles. Si la production est enregistrée dans le réseau des disjonctions filiatives sur le socius, encore faut-il que les connexions du travail se détachent du processus productif, et passent dans cet élément d'enregistrement qui se les approprie comme quasi-cause. Mais il ne peut le faire qu'en reprenant à son compte le régime connectif, sous la forme d'un lien d'alliance ou d'une conjugaison de personnes compatible avec les disjonctions de filiation. C'est en ce sens que l'économie passe par l'alliance. Dans la production d'enfants, l'enfant est inscrit par rapport aux lignées disjonctives de son père ou de sa mère, mais inversement celles-ci ne l'inscrivent que par l'intermédiaire d'une connexion représentée par le mariage du père et de la mère. Il n'y a donc aucun moment où l'alliance dériverait de la filiation, mais toutes deux composent un cycle essentiellement ouvert où le socius agit sur la production, aussi où la production réagit sur le socius.

Les marxistes ont raison de rappeler que si la parenté est dominante dans la société primitive, elle est déterminée à l'être par des facteurs économiques et politiques. Et si la filiation exprime ce qui est dominant tout en étant déterminé, l'alliance exprime ce qui est déterminant, ou plutôt le retour du déterminant dans le système déterminé de dominance. C'est pourquoi il est essentiel de considérer comment les alliances se composent concrètement avec les filiations sur une surface territoriale donnée. Leach a précisément dégagé l'instance des *lignées locales*, en tant qu'elles se distinguent de lignées de filiation et opèrent au niveau de petits segments : ce sont ces groupes d'hommes résidant en un même endroit, ou dans des endroits voisins, qui machinent les mariages et forment la réalité concrète, beaucoup plus que les systèmes de filiation et les classes matrimoniales abstraites. Un système de parenté n'est pas une structure, mais une pratique, une praxis, un procédé et même une stratégie. Louis Berthe, analysant un rapport d'alliance et de hiérarchie, montre bien qu'un village intervient en tiers pour permettre des connexions matrimoniales entre éléments que la disjonction de deux moitiés interdirait du strict point de vue de la structure : « le troisième terme doit s'interpréter bien plus comme un procédé que comme un véritable Clément structural ».[108] Chaque fois qu'on interprète les relations de parenté dans la

communauté primitive en fonction d'une structure qui se déroulerait dans l'esprit, on retombe dans une idéologie des grands segments qui fait dépendre l'alliance des filiations majeures, mais qui se trouve démentie par la *pratique*. « Il faut se demander si, dans les systèmes d'alliance asymétrique, existe une tendance fondamentale à l'échange généralisé, c'est-à-dire à la fermeture du cycle. Je n'ai rien pu trouver de semblable chez les Mru… Chacun se comporte comme s'il ignorait la compensation qui résultera de la fermeture du cycle, accentue la relation d'asymétrie, insistant sur le comportement créancier-débiteur ».[109] Un système de parenté n'apparaît dos que dans la mesure où on le coupe des références économiques et politiques qui le maintiennent ouvert, et qui font de l'alliance autre chose qu'un arrangement de classes matrimoniales et de lignées filiatives.

Il y va de toute l'entreprise de coder les flux. Comment assurer l'adaptation réciproque, l'étreinte respective d'une chaîne signifiante et de flux de production ? Le grand chasseur nomade suit les flux, les tarit sur place et se déplace avec Il reproduit de manière accélérée toute sa filiation, la contracte en un point qui le maintient dans un rapport direct avec l'ancêtre ou le dieu. Pierre Clastres décrit le chasseur solitaire qui ne fait plus qu'un avec sa force et son destin, et lance son chant dans un langage de plus en plus rapide et déformé : Moi, moi, moi, « je suis une nature puissante, une nature irritée et agressive ! »[110] Tels sont les deux caractères du chasseur, le grand paranoïaque de brousse ou de forêt : déplacement réel avec les flux, filiation directe avec le dieu. C'est que, dans l'espace nomade, le corps plein du socius est comme adjacent à la production, il ne s'est pas encore rabattu sur elle. L'espace du campement reste adjacent à celui de la forêt, il est constamment reproduit dans le processus de production, mais ne s'est pas encore approprié ce processus. Le mouvement objectif apparent de l'inscription n'a pas supprimé le mouvement réel du nomadisme. Mais il n'y a pas de pur nomade, il y a toujours et déjà un campement où il s'agit de stocker, si peu que ce soit, d'inscrire et de répartir, de se marier et de se nourrir (Clastres montre bien chez les Guayaki comment, à la *connexion* entre chasseurs et animaux vivants, succède Hans le campement une *disjonction* entre les animaux morts et les chasseurs, disjonction semblable à une prohibition de l'inceste, puisque le chasseur ne peut pas consommer ses propres prises). Bref, comme nous le verrons en d'autres occasions, il y a toujours un pervers qui succède au paranoïaque, ou qui l'accompagne – parfois le même homme en deux situations : le paranoïaque de brousse et le pervers de village. Car, dès que le socius se fixe, et se rabat sur les forces productives, se les attribue, le problème du codage ne peut plus se résoudre par la simultanéité d'un déplacement du point de vue des flux, et d'une reproduction accélérée du point de vue de la chaîne. Il faut que les flux soient l'objet de *prélèvements* qui constituent un minimum de stock, et que la chaîne signifiante soit l'objet de *détachements* qui constituent un minimum de médiations. Un flux est codé pour autant que des détachements de chaîne et des prélèvements de flux s'opèrent en correspondance, s'étreignent et s'épousent. Et c'est déjà l'activité hautement perverse des groupes locaux qui machinent les mariages sur la territorialité primitive : une perversité normale ou non-pathologique, comme disait Henry Ey pour d'autres cas où se manifeste « un travail psychique de sélection, de raffinement et de calcul ». Et c'est le cas dès le début, puisqu'il n'y a pas de nomade pur qui puisse se contenter de chevaucher les flux et de chanter la filiation directe, mais toujours un socius qui attend de se rabattre, prélevant et détachant déjà.

Les prélèvements de flux constituent un stock filiatif dans la chaîne signifiante ; mais inversement les détachements de chaîne constituent des dettes mobiles d'alliance, qui orientent et dirigent les flux. Sur la couverture comme stock familial, on fait circuler les pierres d'alliance ou cauris. Il y a comme un cycle vaste des flux de production et des chaînes d'inscription, et un cycle plus étroit, entre les stocks de filiation qui enchaînent ou encastent les flux, et les blocs d'alliance qui font fluer les chaînes. La descendance est à la fois flux de production et chaîne d'inscription, stock de filiation et fluxion d'alliance. Tout se passe comme si le stock constituait une énergie superficielle d'inscription ou d'enregistrement, l'énergie potentielle du mouvement apparent ; mais la dette est la direction actuelle de ce mouvement, énergie cinétique déterminée par le chemin respectif des dons et contre-dons sur cette

surface. Dans le Kula, la circulation des colliers et des bracelets s'arrête en certains endroits, en certaines occasions, pour reformer un stock. Il n'y a pas de connexions productives sans disjonctions de filiation qui se les approprient, mais pas de disjonctions de filiation qui ne reconstituent des connexions latérales à travers les alliances et les conjugaisons de personnes. Non seulement les flux et les chaînes, mais les stocks fixes et les blocs mobiles, en tant qu'ils impliquent à leur tour des rapports entre chaînes et flux dans les deux sens, sont dans un état de relativité perpétuelle : leurs éléments varient, femmes, biens de consommation, objets rituels, droits, prestiges et statuts. Si l'on postule qu'il doit y avoir quelque part une sorte d'équilibre des prix, on est forcé de voir dans le déséquilibre évident des rapports une conséquence pathologique, qu'on explique en disant que le système supposé clos s'étend dans une direction et s'ouvre à mesure que les prestations sont plus larges et plus complexes. Mais une telle conception est en contradiction avec l' « économie froide » primitive, sans investissement net, sans monnaie ni marché, sans relation marchande échangiste. Le ressort d'une telle économie consiste au contraire en une véritable *plus-value de code :* chaque détachement de chaine produit, d'un côté ou de l'autre dans les flux de production, des phénomènes d'excès et de défaut, de manque et d'accumulation, qui se trouvent compensés par des éléments non échangeables de type prestige acquis ou consommation distribuée (« Le chef convertit les valeurs périssables en un prestige impérissable au moyen de festivités spectaculaires ; de cette manière les consommateurs des biens sont à la fin les producteurs du début. »)[111] La plus-value de code est la forme primitive de la plus-value, en tant qu'elle répond à la formule célèbre de Mauss : l'esprit de la chose donnée, ou la force des choses qui fait que les dons doivent être rendus de façon usuraire, étant signes territoriaux de désir et de puissance, principes d'abondance et de fructification des biens. Loin d'être une conséquence pathologique, le déséquilibre est fonctionnel et principal. Loin d'être l'extension d'un système d'abord clos, l'ouverture est première, fondée dans l'hétérogénéité des éléments qui composent les prestations, et compensent le déséquilibre en le déplaçant. Bref, les détachements de chaîne signifiante suivant les rapports d'alliance engendrent des plus-value de code au niveau des flux, d'où découlent des différences de statut pour les lignes filiatives (par exemple, le rang supérieur ou inférieur des donneurs et preneurs de femmes). La plus-value de code effectue les diverses opérations de la machine territoriale primitive, détacher des segments de chaîne, organiser les prélèvements de flux, répartir les parts qui reviennent à chacun.

L'idée que les sociétés primitives sont sans histoire, dominées par des archétypes et leur répétition, est particulièrement faible et inadéquate. Elle n'est pas née, cette idée, chez les ethnologues, mais plutôt chez des idéologues attachés à une conscience tragique judéo-chrétienne qu'ils voulaient créditer de l' « invention » de l'histoire. Si l'on appelle histoire une réalité dynamique et ouverte des sociétés, en état de déséquilibre fonctionnel ou d'équilibre oscillant, instable et toujours compensé, comportant non seulement des conflits institutionnalisés, mais des conflits générateurs de changements, révoltes, ruptures et scissions, alors les sociétés primitives sont pleinement dans l'histoire, et fort éloignées de la stabilité ou même de l'harmonie qu'on veut leur prêter au nom d'une primauté d'un groupe unanime. La présence de l'histoire dans toute machine sociale apparait bien dans les discordances où, comme dit Lévi-Strauss, « se découvre la marque, impossible à méconnaître, de l'événement ».[112] Il est vrai qu'il y a plusieurs manières d'interpréter de telles discordances : idéalement, par l'écart entre l'institution réelle et son modèle idéal supposé ; moralement, en invoquant un lien structural de la loi et de la transgression ; physiquement, comme s'il s'agissait d'un phénomène d'usure qui fait que la machine sociale n'est plus apte à traiter ses matériaux. Mais, là encore, il semble que l'interprétation juste soit avant tout actuelle et fonctionnelle : c'est *pour* fonctionner qu'une machine sociale doit *ne pas fonctionner bien*. On a pu le montrer précisément à propos du système segmentaire, toujours appelé à se reconstituer sur ses propres ruines ; de même l'organisation de la fonction politique dans ces systèmes, qui ne s'exerce effectivement qu'en indiquant sa propre impuissance.[113] Les ethnologues ne cessent de que les règles de parenté ne sont pas appliquées ni applicables dans les mariages réels : non pas parce que ces règles sont idéales, mais au

contraire parce qu'elles déterminent des points critiques où le dispositif se remet en marche à condition d'être bloqué, et se situe nécessairement dans une relation négative avec le groupe. C'est là qu'apparaît l'identité de la machine sociale avec la machine désirante : elle n'a pas pour limite l'usure, mais le raté, elle ne fonctionne qu'en grinçant, en se détraquant, en éclatant par petites explosions – les dysfonctionnements font partie de son fonctionnement même, et ce n'est pas le moindre aspect du système de la cruauté. Jamais une discordance ou un dysfonctionnement n'ont annoncé la mort d'une machine sociale, qui a l'habitude au contraire de se nourrir des contradictions qu'elle soulève, des crises qu'elle suscite, des angoisses qu'elle *engendre*, et d'opérations infernales qui la revigorent : le capitalisme l'a appris, et a cessé de douter de soi, tandis que même les socialistes renonçaient à croire à la possibilité de sa mort naturelle par usure. Jamais personne n'est mort de contradictions. Et plus ça se détraque, plus ça schizophrénise, mieux ça marche, à l'américaine.

Mais c'est déjà de ce point de vue, bien que ce ne soit pas de la même manière, qu'il faut considérer le socius primitif, la machine territoriale à décliner alliances et filiations. Cette machine est la Segmentaire, parce que, à travers son double appareil tribal et lignager, elle débite des segments de longueur variable : unités filiatives généalogiques de lignages majeurs, mineurs et minimaux, avec leur hiérarchie, et leurs chefs respectifs, aînés gardiens de stock et organisateurs de mariages ; unités territoriales tribales de sections primaires, secondaires et tertiaires, avec aussi leurs dominances et leurs alliances. « Le point de séparation entre les sections tribales devient le point de divergence de la structure clanique des lignages associés à chacune des sections ; les clans et lueurs lignages ne sont pas des groupes cohérents distincts, mais sont incorporés dans des communautés locales à l'intérieur desquelles ils fonctionnent structurellement ».[114] Les deux systèmes se recoupent, chaque segment étant associé aux flux et aux chaînes, à des stocks de flux et à des flux de passage, à des prélèvements de flux et à des détachements de chaînes (certains travaux de production se font dans le cadre du système tribal, d'autres, dans le cadre du système lignager). Entre l'inaliénable de filiation et le mobile d'alliance, toutes sortes de pénétrations qui viennent de la variabilité et de la relativité des segments. C'est que chaque segment ne mesure sa longueur, et n'existe comme tel, que par opposition avec d'autres segments dans une série d'échelons ordonnés les uns par rapport aux autres : la machine segmentaire brasse compétitions, conflits et ruptures à travers les variations de filiation et les fluctuations d'alliance. Tout le système évolue entre deux pôles, celui de la fusion par opposition à d'autres groupes, celui de la scission par formation constante de nouveaux lignages aspirant à l'indépendance, avec capitalisation d'alliances et de filiation. D'un pôle à l'autre, tous les ratés, tous les échecs se produisent dans le système qui ne cesse de renaître de ses propres discordances. Que veut dire Jeanne Favret lorsqu'elle montre, avec d'autres ethnologues, que « la persistance d'une organisation segmentaire exige paradoxalement que ses mécanismes soient suffisamment inefficaces pour que la crainte demeure le moteur de l'ensemble » ? Et quelle crainte ? On dirait que les formations sociales pressentent, d'un pressentiment mortifère et mélancolique, ce qui va leur arriver, bien que ce qui leur arrive leur arrive toujours du dehors et s'engouffre dans leur ouverture. Peut-être même est-ce pour cette raison que ça leur arrive du dehors ; elles en étouffent la potentialité intérieure, au prix de ces dysfonctionnements qui font dès lors partie intégrante du fonctionnement de leur système.

La machine territoriale segmentaire conjure la fusion par la scission, et empêche la concentration de pouvoir en maintenant les organes de chefferie dans une relation d'impuissance avec le groupe : comme si les sauvages pressentaient eux-mêmes la montée du Barbare impérial, qui va pourtant venir du dehors et qui surcodera tous leurs codes. Mais le plus grand danger serait encore une dispersion, une scission telle que toutes les possibilités de code y seraient supprimées : des flux décodés, coulant sur un socius, aveugle et muet, déterritorialise, tel est le cauchemar que la machine primitive conjure de toutes ses forces, et de toutes ses articulations segmentaires. La machine primitive n'ignore pas l'échange, le commerce et l'industrie, elle les conjure, les localise, les quadrille, les encaste, maintient le marchand et

le forgeron dans une position subordonnée, pour que des flux d'échange et de production ne viennent pas briser les codes au profit de leurs quantités abstraites ou fictives. Et n'est-ce pas cela aussi, l'Œdipe, la peur de l'inceste : crainte d'un flux décodé ? Si le capitalisme est la vérité universelle, c'est au sens où il est *le négatif* de toutes les formations sociales : il est la chose, l'innommable, le décodage généralisé des flux qui fait comprendre *a contrario* le secret de toutes ces formations, coder les flux, et même les surcoder plutôt que quelque chose réchappe au codage. Ce ne sont pas les sociétés primitives qui sont hors de l'histoire, c'est le capitalisme qui est à la fin de l'histoire, c'est lui qui résulte d'une longue histoire des contingences et des accidents, et qui fait advenir cette fin. On ne peut pas dire que les formations antérieures ne l'ont pas prévue, cette Chose qui n'est venue du dehors qu'à force de monter du dedans, et qu'on l'empêche de monter. D'où la possibilité d'une lecture rétrospective de toute l'histoire en fonction du capitalisme. On peut déjà chercher le signe de classes dans les sociétés précapitalistes. Mais les ethnologues remarquent combien il est difficile de faire le partage de ces proto-classes, et des castes organisées par la machine impériale, et des rangs distribués par la machine primitive segmentaire. Les critères qui distinguent classes, castes et rangs ne doivent pas être cherchés du côté de la fixité ou de la perméabilité, de la fermeture ou de l'ouverture relatives ; ces critères se révèlent chaque fois décevants, éminemment trompeurs. Mais les rangs sont inséparables du codage territorial primitif, comme les castes du surcodage étatique impérial ; tandis que les classes sont relatives au processus d'une production industrielle et marchande décodée dans les conditions du capitalisme. On peut donc lire toute l'histoire sous le signe des classes, mais en observant les règles indiquées par Marx, et dans la mesure où les classes sont le « négatif » des castes et des rangs. Car assurément le régime du décodage ne signifie pas absence d'organisation, mais la plus sombre organisation, la plus dure comptabilité, l'axiomatique remplaçant les codes, et les comprenant, toujours *a contrario*.

★

Le corps plein de la terre n'est pas sans distinction. Souffrant et dangereux, unique, universel, il se rabat sur la production, sur les agents et les connexions de production. Mais, sur lui aussi, tout s'accroche et s'inscrit, tout est attiré, miraculé. Il est l'élément de la synthèse disjonctive et de sa reproduction : force pure de la filiation ou généalogie, Numen. Le corps plein est l'inengendré, mais la filiation est le premier caractère d'inscription marqué sur ce corps. Et nous savons ce qu'est cette filiation intensive, cette disjonction inclusive où tout se divise, mais en soi-même, et où le même être est partout, de tous côtés, à tous les niveaux, *à la différence d'intensité près*. Le même être inclus parcourt sur le corps plein des distances indivisibles, et passe par toutes les singularités, toutes les intensités d'une synthèse qui glisse et se reproduit. Il ne sert à rien de rappeler que la filiation généalogique est sociale et non biologique, elle est nécessairement bio-sociale, pour autant qu'elle s'inscrit sur l'œuf cosmique du corps plein de la terre. Elle a une origine mythique qui est l'Un, ou plutôt l'un-deux primitif. Faut-il dire les jumeaux, ou le jumeau, qui se divise et s'unit en lui-même, le Nommo ou les Nommo ? La synthèse disjonctive distribue les ancêtres primordiaux, mais chacun lui-même est un corps plein complet, mâle et femelle, agglutinant sur soi tous les objets partiels, avec des variations seulement intensives qui correspondent au zigzag interne de l'œuf dogon. Chacun répète intensivement pour son compte toute la généalogie. Et c'est partout le même aux deux bouts de la distance indivisible et de tous les côtés, litanie de jumeaux, filiation intense. Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, au début du *Renard pâle*, ébauchent une splendide théorie du signe : les signes de filiation, signes-guides et signes-maitres, signes du désir d'abord intensifs, qui tombent en spirale et traversent une série d'explosions avant de prendre une extension dans les images, les figures et les dessins.

Si le corps plein se rabat sur les connexions productives, et les inscrit dans un réseau de disjonctions

intensives et inclusives, encore faut-il qu'il retrouve ou réanime des connexions latérales dans ce réseau lui-même, qu'il se les attribue comme s'il en était la cause. Ce sont les deux aspects du corps plein : surface enchantée d'inscription, loi fantastique ou mouvement objectif apparent ; mais aussi agent magique ou fétiche, quasi-cause. Il ne lui suffit pas d'inscrire toutes choses, il doit faire comme s'il les produisait. Il faut que les connexions réapparaissent sous une forme compatible avec les disjonctions inscrites, même si elles réagissent à leur tour sur la forme de ces disjonctions. Telle est l'alliance comme second caractère d'inscription : l'alliance impose aux connexions productives la forme extensive d'une conjugaison de personnes, compatible avec les disjonctions de l'inscription, mais inversement réagit sur l'inscription en déterminant un usage exclusif et limitatif de ces mêmes disjonctions. Il est donc forcé que l'alliance soit représentée mythiquement comme survenant à un certain moment dans les lignes filiatives (bien que, en un autre sens, elle soit déjà là de tout temps). Griaule raconte comment, chez les Dogons, quelque chose se produit à un moment, au niveau et du côté du huitième ancêtre : un déraillage des disjonctions qui cessent d'être inclusives, qui deviennent exclusives ; dès lors un démembrement du corps plein, une annulation de la gémelléité, une séparation des sexes marquée par la circoncision ; mais aussi une recomposition du corps sur un nouveau modèle de connexion ou de conjugaison, une articulation des corps pour eux-mêmes et entre eux, une inscription latérale avec des pierres d'alliance articulatoires, bref toute une *arche* d'alliance.[115] Jamais les alliances ne dérivent des filiations, ni ne s'en déduisent. Mais, ce principe étant posé, nous devons distinguer deux points de vue : l'un économique et politique, où l'alliance est là de tout temps, se combinant et se déclinant avec des lignées filiatives étendues qui ne leur préexistent pas dans un système supposé donné en extension. L'autre, mythique, qui montre comment l'extension du système se forme et se délimite à partir de lignées filiatives intenses et primordiales, qui perdent nécessairement leur usage inclusif ou illimitatif. C'est de ce point de vue que le système étendu est comme une mémoire d'alliances et de paroles, impliquant un refoulement actif de la mémoire intense de filiation. Car si la généalogie et les filiations sont l'objet d'une mémoire toujours vigilante, c'est dans la mesure où elles sont déjà prises en un sens extensif qu'elles ne possédaient certes pas avant la détermination des alliances qui le leur confèrent ; en tant que filiations intensives, au contraire, elles font l'objet d'une mémoire particulière, nocturne et bio-cosmique, celle qui doit précisément subir le refoulement pour que s'instaure la nouvelle mémoire étendue.

Nous pouvons mieux comprendre pourquoi le problème ne consiste pas du tout à aller des filiations aux alliances, ou de conclure celles-ci de celles-là. Le problème est de passer d'un ordre intensif énergétique à un système extensif, lequel comprend à la fois les alliances qualitatives et les filiations étendues. Que l'énergie première de l'ordre intensif – le Numen – soit une énergie de filiation, ne change rien à l'affaire, car cette filiation intense n'est pas encore étendue, ne comporte encore aucune distinction de personnes ni même de sexe, mais seulement des variations pré-personnelles en intensité, affectant une même gémelléité ou bisexualité prise à des degrés divers. Les signes de cet ordre sont donc fondamentalement neutres ou ambigus (suivant une expression dont Leibniz se servait pour désigner un signe qui peut être aussi bien + que –). Il s'agit de savoir comment, à partir de cette intensité première, on passera à un système en extension où 1º) les filiations seront des filiations étendues sous forme de lignages, comportant des distinctions de personnes et d'appellations parentales ; 2º) les alliances seront en même temps des rapports qualitatifs, que les filiations étendues supposent autant que l'inverse ; 3º) bref, les signes intenses ambigus cesseront de l'être et deviendront positifs ou négatifs. On le voit clairement dans des pages de Lévi-Strauss, expliquant pour des formes simples de mariage la prohibition des cousins parallèles et la recommandation des cousins croisés : chaque mariage entre deux lignages A et B affecte le coupe d'un signe (+) ou (–), selon que ce couple résulte pour A ou pour B d'une acquisition ou d'une perte. Peu importe à cet égard que le régime de filiation soit patrilinéaire ou matrilinéaire. Dans un régime patrilinéaire et patrilocal par exemple, « les femmes parentes sont des femmes perdues, les femmes alliées sont des femmes gagnées. Chaque famille issue de ces mariages se

trouve donc affectée d'un signe, déterminé pour le groupe initial selon que la mère des enfants est une file ou une belle-fille… On change de signe en passant du frère à la sœur, puisque le frère acquiert une épouse tandis que la sœur est perdue pour sa propre famille ». Mais, remarque Lévi-Strauss, on ne change pas moins de signe *en changeant de génération :* « Selon que, du point de vue du groupe initial, le père a reçu une épouse ou que la mère a été transférée au dehors, les fils ont droit à une femme ou doivent une sœur. Sans doute cette différence ne se traduit pas, dans la réalité, par une condamnation au célibat pour la moitié des cousins mâles : mais elle exprime, en tout cas, cette loi qu'un homme ne peut recevoir une épouse que du groupe duquel une femme est exigible, parce que, à la génération supérieure, une sœur ou une fille a été perdue ; tandis qu'un frère doit au monde extérieur une sœur (ou un père, une fille), parce que, à la génération supérieure, une femme a été gagnée… En ce qui concerne le couple pivot, formé d'un homme *a* marié à une femme *b*, il possède évidemment les deux signes selon qu'on l'envisage du point de vue de A ou de B, et la même chose est vraie de ses enfants. Il suffit maintenant d'envisager la génération des cousins pour constater que tous ceux qui sont dans la relation (+ +) ou (– –) sont parallèles, tandis que tous ceux qui sont dans la relation (+ –) ou (– +) sont croisés ».[116] Mais, le problème ainsi posé, il s'agit moins de l'exercice d'une combinatoire logique réglant un jeu d'échanges, comme le voudrait Lévi-Strauss, que de l'instauration d'un système physique qui s'exprimera naturellement en termes de dettes. Il nous semble très important que Lévi-Strauss lui-même invoque les coordonnées d'un système physique, bien qu'il n'y voie qu'une métaphore. Dans le système physique en extension, *quelque chose passe* qui est de l'ordre d'un flux d'énergie (+ – ou – +), *quelque chose ne passe pas ou reste bloqué* (+ + ou – –), quelque chose bloque ou, au contraire, fait passer. Quelque chose ou quelqu'un. Et, dans ce système en extension, il n'y a pas de filiation première, ni de première génération ou d'échange initial, mais toujours et déjà des alliances, en même temps que les filiations sont étendues, exprimant à la fois ce qui doit rester bloqué dans la filiation et ce qui doit passer dans l'alliance.

L'essentiel n'est pas que les signes changent suivant les sexes et les générations, mais que l'on passe de l'intensif à l'extensif, c'est-à-dire d'un ordre de signes ambigus à un régime de signes changeants mais déterminés. C'est là que le recours au mythe est indispensable, non pas parce qu'il serait une représentation transposée ou même inversée des relations réelles en extension, mais parce que lui seul détermine conformément à la pensée et à la pratique indigènes les conditions intensives du système (y compris du système de la production). C'est pourquoi un texte de Marcel Griaule qui cherche dans le mythe un principe d'explication de l'avunculat nous parait décisif, et échapper au reproche d'idéalisme habituellement fait à ce genre de tentative ; de même l'article récent où Adler et Cartry reprennent la question.[117] Ces auteurs ont raison de remarquer que l'atome de parenté de Lévi-Strauss (avec ses quatre relations frère-sœur, mari-épouse, père-fils, oncle maternel-fils de sœur) se donne un ensemble tout fait, d'où la mère en tant que telle est étrangement exclue, bien qu'elle puisse être selon le cas plus ou moins « parente » ou plus ou moins « alliée » par rapport à ses enfants. Or c'est bien là que s'enracine le mythe, qui n'est pas expressif mais conditionnant. Comme le rapporte Griaule, le Yourougou, pénétrant dans le morceau de placenta qu'il a dérobé, est comme le frère de sa mère à laquelle il s'unit à ce titre : « Ce personnage en effet sortit dans l'espace en emportant une partie du placenta nourricier, c'est-à-dire une partie de sa propre mère. Il considérait aussi que cet organe lui appartenait en propre et faisait partie de sa propre personne, de telle sorte qu'il s'identifiait à sa génitrice, en l'espèce la matrice du monde, et qu'il s'estimait placé *sur le même plan qu'elle, du point de vue des générations…* Il sent inconsciemment son appartenance symbolique à la génération de sa mère et son détachement de la génération réelle dont il est membre… Étant selon lui *de même substance et génération que sa mère*, il s'assimile à un jumeau mâle de sa génitrice, et la règle mythique de l'union des deux membres appariés le propose comme époux idéal. Il devrait donc, en qualité de pseudo-frère de sa génitrice, être dans la situation de son oncle utérin, époux désigné de cette femme. » Sans doute trouve-t-on dès ce niveau tous

les personnages en jeu, mère, père, fils, frère de la mère, sœur du fils. Mais il est évident et frappant que ce ne sont pas des personnes : leurs noms ne désignent pas des personnes, mais les variations intensives d'un « mouvement spiralé vibratoire », des disjonctions inclusives, des états nécessairement gemellaires et bisexués par lesquels un sujet passe sur l'œuf cosmique. C'est en intensité qu'il faut tout interpréter. L'œuf et le placenta lui-même, parcouru d'une énergie vitale inconsciente « susceptible d'augmentation et de diminution ». Le père n'est nullement absent. Mais Amma, père et géniteur, est lui-même une haute partie intensive, immanent au placenta, inséparable de la gémelléité qui le rapporte à sa partie féminine. Et si le fils yourougou emporte à son tour une partie du placenta, c'est dans un rapport intensif avec une autre partie qui contient sa propre sœur ou jumelle. Mais, visant trop haut, la partie qu'il emporte le fait frère de sa mère, qui remplace éminemment la sœur, et à laquelle il s'unit en remplaçant lui-même Amma. Bref, tout un monde de signes ambigus, divisions incluses et états bisexués. Je suis le fils, et aussi le frère de ma mère, et l'époux de ma sœur, et mon propre père. Tout repose sur le placenta devenu terre, l'inengendré, corps plein d'anti-production où s'accrocheront les organes-objets partiels d'un Nommo sacrifié. C'est que le placenta, en tant que substance commune à la mère et à l'enfant, partie commune de leurs corps, fait que ces corps ne sont pas comme une cause et un effet, mais tous deux produits dérivés de cette même substance par rapport à laquelle le fils est jumeau de sa mère : tel est bien l'axe du mythe dogon rapporté par Griaule. Oui, j'ai été ma mère et j'ai été mon fils. Rarement on aura vu le mythe et la science dire la même chose à si grande distance : le récit dogon développe un weismannisme mythique, où le plasma germinatif forme une lignée immortelle et continue, qui ne dépend pas des corps, mais dont dépendent au contraire les corps des parents comme ceux des enfants. D'où la distinction de deux lignées, l'une continue et germinale, l'autre, somatique et discontinue, seule soumise à la succession des générations. (Lyssenko trouvait un ton naturellement dogon pour le retourner contre Weismann, et reprocher à celui-ci de faire du fils le frère génétique ou germinal de la mère : « les morganistes-mendeliens, à la suite de Weismann, partent de cette idée que les parents ne sont pas génétiquement les parents de leurs enfants ; à en croire leur doctrine, parents et enfants sont frères et sœurs… ».)[118]

Mais le fils n'est pas somatiquement le frère et le jumeau de sa mère. C'est pourquoi il ne peut pas l'épouser (quitte à ce que nous expliquions tout à l'heure le sens de ce « c'est pourquoi »). Celui qui aurait dû épouser la mère, c'est donc l'oncle utérin. Première conséquence dès lors : l'inceste avec la sœur n'est pas un substitut de l'inceste avec la mère, mais au contraire le modèle intensif de l'inceste comme manifestation de la lignée germinale. Et puis, ce n'est pas Hamlet qui est une extension d'Œdipe, un Œdipe au second degré : au contraire un Hamlet négatif ou inversé est premier par rapport à Œdipe. Le sujet ne reproche pas à l'oncle d'avoir fait ce que lui désirait faire ; il lui reproche de *ne pas* avoir fait ce que lui, le fils, ne pouvait pas faire. Et pourquoi l'oncle n'a-t-il pas épousé la mère, sa sœur somatique ? Parce qu'il ne *devait* le faire qu'au nom de cette filiation germinale, marquée des signes ambigus de la gémelléité et de la bisexualité, d'après laquelle le fils *aurait pu* le faire aussi bien, et être lui-même cet oncle en rapport intense avec la mère-jumelle. Se ferme le cercle vicieux de la lignée germinale (le *double bind* primitif) : l'oncle non plus ne peut pas épouser sa la mère ; ni le sujet dès lors, épouser sa propre sœur – la jumelle du Yourougou sera remise aux Nommo comme une alliée potentielle. L'ordre du soma fait redégringoler toute l'échelle intensive. Mais, du coup, si le fils ne peut pas épouser sa mère, ce n'est pas parce qu'il est somatiquement d'une autre génération. Contre Malinowski, Lévi-Strauss a bien montré que le mélange des générations n'était nullement redouté comme tel, et que la prohibition de l'inceste ne s'expliquait pas ainsi.[119] C'est parce que le mélange de générations dans le cas fils-mère a le même effet que leur correspondance dans le cas oncle-sœur, c'est-à-dire témoigne d'une seule et même filiation germinale intensive qu'il s'agit de refouler dans les deux cas. Bref, un système somatique en extension ne peut se constituer que dans la mesure où les filiations deviennent étendues, corrélativement à des alliances latérales qui s'instaurent. C'est par la prohibition de l'inceste avec la sœur que se noue l'alliance latérale, c'est par la prohibition de l'inceste avec la mère que la

filiation devient étendue. Il n'y a là nul refoulement du père, nulle forclusion du nom du père ; la position respective de la mère ou du père comme parent ou allié, le caractère patrilinéaire ou matrilinéaire de la filiation, le caractère patrilatéral ou matrilatéral du mariage sont des éléments actifs du refoulement, et non des objets sur lesquels il porte. Ce n'est même pas la mémoire de filiation en général qui se trouve refoulée par une mémoire d'alliance. C'est la grande mémoire nocturne de la filiation germinale intensive qui est refoulée au profit d'une mémoire somatique extensive, faite des filiations devenues étendues (patrilinéaires *ou* matrilinéaires) et des alliances qu'elles impliquent. Tout le mythe dogon est une version patrilinéaire de l'opposition entre les deux généalogies, les deux filiations : en intensité et en extension, l'ordre germinal intense et le régime extensif des générations somatiques.

Le système en extension nait des conditions intensives qui le rendent possible, mais réagit sur elles, les annule, les refoule et ne leur laisse d'expression que mythique. A la fois les signes cessent d'être ambigus et se déterminent par rapport aux filiations étendues et aux alliances latérales ; les disjonctions deviennent exclusives, limitatives (le *ou bien* remplace le « soit… soit » intense) ; les noms, les appellations ne désignent plus des états intensifs, mais des personnes discernables. La discernabilité se pose sur la sœur, la mère comme épouses interdites. C'est que les personnes, avec les noms qui les désignent maintenant, ne préexistent pas aux interdits qui les constituent comme telles. Mère et sœur ne préexistent pas à leur interdiction comme épouses. Robert Jaulin dit très bien : « Le discours mythique a pour thème le passage de l'indifférence à l'inceste à sa prohibition ; implicite ou explicite, ce thème est sous-jacent à tous les mythes ; il est donc une propriété formelle de ce langage ».[120] De l'inceste, il faut conclure à la lettre qu'il n'existe pas, ne pas exister. L'inceste, on est toujours en deçà, dans une série d'intensités qui ignore les personnes discernables ; ou bien au-delà, dans une extension qui les reconnaît, qui les constitue, mais qui ne les constitue pas sans les rendre impossibles comme partenaires sexuels. L'inceste, on ne le faire qu'à la suite d'une série de substitutions qui nous en éloigne toujours, c'est-à-dire avec une personne qui ne vaut pour la mère ou la sœur qu'à force de ne pas l'être : celle qui est discernable comme épouse possible. Tel est le sens du mariage préférentiel : le premier inceste permis ; mais ce n'est pas un hasard s'il est rarement effectué, comme s'il était encore trop près de l'impossible inexistant (par exemple, le mariage préférentiel dogon avec la fille de l'oncle, celle-ci valant pour la tante, qui vaut elle-même pour la mère). L'article de Griaule est sans doute, dans toute l'ethnologie, le texte le plus profondément inspiré par la psychanalyse. Et pourtant il entraîne des conclusions qui font éclater tout l'Œdipe, parce qu'il ne se contente pas de poser le problème en extension, et par là de le supposer résolu. Ce sont ces conclusions qu'Adler et Cartry ont su tirer : « On a coutume de considérer les relations incestueuses dans le mythe, soit comme l'expression du désir ou de la nostalgie d'un monde où de telles relations seraient possibles ou indifférentes, soit comme l'expression d'une fonction structurale d'inversion de la règle sociale, fonction destinée à fonder l'interdiction et sa transgression… Dans l'un et dans l'autre cas, on se donne déjà comme constitué ce qui est précisément l'émergence d'un ordre que le mythe raconte et explique. En d'autres termes, on raisonne comme si le mythe mettait en scène des personnes définies comme père, mère, fils et sœur, alors que ces rôles parentaux appartiennent à l'ordre constitué par la prohibition… : *l'inceste n'existe pas* ».[121] L'inceste est une pure limite. A condition d'éviter deux fausses croyances concernant la limite : l'une qui fait de la limite une matrice ou une origine, comme si l'interdit prouvait que la chose était « d'abord » désirée comme telle ; l'autre qui fait de la limite une fonction structurale, comme si un rapport supposé « fondamental » entre le désir et la loi s'exerçait dans la transgression. Une fois de plus il faut rappeler que la loi ne prouve rien sur une réalité originelle du désir, parce qu'elle défigure essentiellement le désiré, et que la transgression ne prouve rien sur une réalité fonctionnelle de la loi, parce que, loin d'être une dérision de la loi, elle est elle-même dérisoire par rapport à ce que la loi interdit réellement (ce pourquoi les révolutions n'ont rien à voir avec des transgressions). Bref, la limite n'est ni un en deçà ni un au-delà : elle est limite entre les deux, *Peu profond ruisseau calomnié l'inceste*, toujours déjà franchi ou pas encore franchi. Car l'inceste

est comme le mouvement, il est impossible. Et il n'est pas impossible au sens où le réel le serait, mais bien au contraire au sens où le symbolique l'est.

Mais qu'est-ce que ça veut dire, l'inceste est impossible ? N'est-il pas possible de coucher avec sa sœur ou avec sa mère ? Et comment renoncer au vieil argument : il faut bien qu'il soit possible puisqu'il est interdit ? Mais le problème est ailleurs. La possibilité de l'inceste exigerait *et les personnes et les noms*, fils, sœur, mère, frère, père. Or, dans l'acte d'inceste, nous pouvons disposer des personnes, mais elles perdent leur nom pour autant que ces noms sont inséparables de la prohibition qui les interdit comme partenaires ; ou bien les noms subsistent, et ne désignent plus que des états intensifs prépersonnels, qui pourraient aussi bien « s'étendre » à d'autres personnes, comme lorsqu'on appelle maman sa femme légitime, ou sœur son épouse. C'est en ce sens que nous disions : on est toujours en deçà ou au-delà. Nos mères, nos sœurs fondent entre nos bras ; leur nom glisse sur leur personne comme un timbre trop mouillé. C'est qu'on ne peut jamais jouir à la fois de la personne et du nom – ce qui serait pourtant la condition de l'inceste. Soit, l'inceste est un leurre, il est impossible. Mais le problème est seulement reculé. N'est-ce pas le propre du désir, qu'on désire l'impossible ? Au moins dans ce cas, cette platitude n'est même pas vraie. On se rappelle combien il est illégitime de conclure de l'interdiction à la nature de ce qui est interdit ; car l'interdiction procède en déshonorant le coupable, c'est-à-dire en induisant une image défigurée et déplacée de ce qui est réellement interdit ou désiré. C'est même de cette manière que la répression se fait prolonger par un refoulement sans lequel elle ne mordrait pas sur le désir. Ce qui est désiré, c'est le flux germinal ou germinatif intense, où l'on chercherait en vain des personnes et même des fonctions discernables comme père, mère, fils, sœur, etc., puisque ces noms n'y désignent que des variations intensives sur le corps plein de la terre déterminé comme germen. On peut toujours appeler inceste, aussi bien qu'indifférence à l'inceste, ce régime d'un seul et même être ou flux variant en intensité d'après des disjonctions inclusives. Mais justement, on ne peut pas confondre l'inceste tel qu'il serait dans ce régime intensif non personnel qui l'instituerait, avec l'inceste tel qu'il est représenté en extension dans l'état qui le prohibe, et qui le définit comme transgression sur les personnes. Jung a donc tout à fait raison de dire que le complexe d'Œdipe signifie tout autre chose que soi, et que la mère y est aussi bien la terre, l'inceste, une renaissance infinie (son tort est seulement de croire ainsi « dépasser » la sexualité). Le *complexe somatique* renvoie à un *implexe germinal*. L'inceste renvoie à un en-deçà qui ne peut pas être représenté comme tel dans le complexe, puisque le complexe est un élément dérivé du refoulement de cet en-deçà. L'inceste tel qu'il est prohibé (forme des personnes discernabilisées) sert à refouler l'inceste tel qu'il est désiré (le fond de la terre intense). Le flux germinal intensif est le représentant du désir, c'est sur lui que porte le refoulement ; la figure œdipienne extensive en est le représenté déplacé, le leurre ou l'image truquée qui vient recouvrir le désir, suscitée par le refoulement. Il importe que cette image soit « impossible » : elle opère son office du moment que le désir s'y laisse prendre comme à l'impossible lui-même. Tu vois, c'est ça que tu voulais !… Pourtant, c'est cette conclusion, allant directement du refoulement au refoulé, et de la prohibition au prohibé, qui implique déjà tout le paralogisme de la répression.

Mais pourquoi l'implexe ou l'influx germinal est-il refoulé, lui qui est pourtant le représentant territorial du désir ? C'est que… ce à quoi il renvoie, à titre de représentant, c'est un flux qui ne serait pas codable, qui ne se laisserait pas coder – précisément la terreur du socius primitif. Aucune chaîne ne pourrait se détaxer, rien ne pourrait être prélevé ; rien ne passerait de la filiation à la descendance, mais la descendance serait perpétuellement rabattue sur la filiation dans l'acte de se réengendrer soi-même ; la chaîne signifiante ne formerait aucun code, elle n'émettrait que des signes ambigus et serait perpétuellement rongée par son support énergétique ; ce qui coulerait sur le corps plein de la terre serait aussi déchaîné que les flux non codés qui glissent sur le désert d'un corps sans organes. Car la question est moins celle de l'abondance ou de la rareté, de la source ou du tarissement (même tarir est un flux), que celle du codable et du non-codable. Le flux germinal est tel qu'il revient au même de dire que tout

passerait ou coulerait avec lui, ou au contraire que tout serait bloqué. Pour que des flux soient codables, il faut que leur énergie se laisse quantifier et qualifier – il faut que des prélèvements de flux se fassent en rapport avec des détachements de chaîne – il faut que quelque chose passe, mais aussi que quelque chose soit bloqué, et que quelque chose bloque ou fasse passer. Or ce n'est possible que dans le système en extension qui discernabilise les personnes, et qui fait des signes un usage déterminé, des synthèses disjonctives un usage exclusif, des synthèses connectives un usage conjugal. Tel est bien le sens de la prohibition de l'inceste conçue comme l'instauration d'un système physique en extension : on doit chercher dans chaque cas ce qui passe du flux d'intensité, ce qui ne passe pas, ce qui fait passer ou empêche de passer, suivant le caractère patrilatéral ou matrilatéral des mariages, suivant le caractère matrilinéaire ou patrilinéaire des lignages, suivant le régime général des filiations étendues et des alliances latérales. Revenons au mariage préférentiel dogon tel qu'il est analysé par Griaule : ce qui est bloqué, c'est le rapport avec la tante comme substitut de la mère, sous forme de parente à plaisanterie ; ce qui passe, c'est le rapport avec la fille de la tante, comme substitut de la tante, comme premier inceste possible ou permis ; ce qui bloque ou ce qui fait passer, c'est l'oncle utérin. Ce qui passe entraîne, en compensation de ce qui est bloqué, une véritable *plus-value de code*, qui revient à l'oncle en tant qu'il fait passer, tandis qu'il subit une sorte de « moins-value dans la mesure où il bloque (ainsi les vols rituels opérés par les neveux dans la maison de l'oncle, mais aussi, comme dit Griaule, « l'augmentation et la fructification des biens de l'oncle lorsque l'aîné des neveux vient habiter chez lui). Le problème fondamental : à qui reviennent les prestations matrimoniales dans tel ou tel système ? ne peut être résolu indépendamment de la complexité des lignes de passage et des lignes de blocage – comme si ce qui était bloqué ou prohibé réapparaissait « aux noces comme un fantôme » venant réclamer son dû.[122] Löffler écrit dans un cas précis : « Chez les Mru, le modèle patrilinéaire l'emporte sur la tradition matrilinéaire : la relation frère-sœur, qui est transmise de père en fils et de mère en fille, peut l'être indéfiniment par la relation père-fils, mais non par la relation mère-fille qui se termine avec le mariage de la fille. Une fille mariée transmet à sa propre fille une nouvelle relation, à savoir celle qui l'unit à son propre frère. En même temps, une fille qui se marie se détache non du lignage de son frère, mais uniquement de celui du frère de sa mère. La signification des paiements au frère de la mère lors du mariage de sa nièce ne se comprend qu'ainsi : la jeune fille quitte l'ancien groupe familial de sa mère. La nièce devient elle-même mère et point de départ d'une nouvelle relation frère-sœur, sur laquelle une alliance nouvelle se fonde ».[123] Ce qui se prolonge, ce qui s'arrête, ce qui se détache, et les différentes relations d'après lesquelles se distribuent ces actions et passions, font comprendre le mécanisme de formation de la plus-value de code en tant que pièce indispensable à tout codage des flux.

Nous pouvons dès lors esquisser les diverses instances de la *représentation territoriale* dans le socius primitif. En premier lieu, l'influx germinal d'intensité conditionne toute la représentation : il est le *représentant* du désir. Mais, s'il est dit représentant, c'est parce qu'il vaut pour les flux non codables, non codés ou décodés. En ce sens il implique à sa manière la limite du socius, la limite et le négatif de tout socius. Aussi la répression de cette limite n'est-elle possible que pour autant que le représentant subit lui-même un refoulement. Ce refoulement détermine ce qui passera et ce qui ne passera pas de l'influx dans le système en extension, ce qui restera bloqué ou stocké dans les filiations étendues, ce qui au contraire bougera et coulera suivant les rapports d'alliance, de telle manière que s'effectue le codage systématique des flux. Nous appelons alliance cette deuxième instance, la *représentation refoulante* elle-même, puisque les filiations ne deviennent étendues qu'en fonction des alliances latérales qui en mesurent les segments variables. D'où l'importance de ces « lignées locales » que Leach a identifiées – et qui, deux à deux, organisent les alliances et machinent les mariages. Quand nous leur prêtions une activité perverse-normale, nous voulions dire que ces groupes locaux étaient les agents du refoulement, les grands codeurs. Partout où des hommes se rencontrent et se réunissent pour se prendre des femmes, les négocier, les partager, etc., on reconnaît le lien pervers d'une homosexualité primaire entre groupes locaux, entre

beaux-frères, co-maris, partenaires d'enfance. Soulignant le fait universel que le mariage n'est pas une alliance entre un homme et une femme, mais « une alliance entre deux familles », « une transaction entre hommes à propos de femmes », Georges Devereux en tirait la juste conclusion d'une motivation homosexuelle de base et de groupe.[124] A travers les femmes, les hommes établissent leurs propres connexions ; à travers la disjonction homme-femme, qui est à chaque instant l'aboutissement de la filiation, l'alliance met en connexion les hommes de filiation différente. La question : pourquoi une homosexualité féminine n'a-t-elle pas donné lieu à des groupes amazoniques capables de négocier les hommes ? – trouve peut-être sa réponse dans l'affinité des femmes avec l'influx germinal, dès lors dans leur position close au sein des filiations étendues (hystérie de filiation, par opposition à la paranoïa d'alliance). L'homosexualité mâle est donc la représentation d'alliance qui refoule les signes ambigus de la filiation intense bisexuée. Toutefois, Devereux nous semble avoir tort deux fois : quand il déclare avoir longtemps reculé devant cette découverte trop grave, dit-il, d'une représentation homosexuelle (il n'y a là qu'une version primitive de la formule « Tous les hommes sont des pédés », et certes ils ne le sont jamais plus que quand ils machinent des mariages). D'autre part et surtout, quand il veut faire de cette homosexualité d'alliance un produit du complexe d'Œdipe en tant que refoulé. Jamais l'alliance ne se déduit des lignes de filiation par l'intermédiaire d'Œdipe, elle les articule au contraire, sous l'action des lignées locales et de leur homosexualité primaire non œdipienne. Et s'il est vrai qu'il existe une homosexualité œdipienne ou filiative, il faut y voir seulement une réaction secondaire à cette homosexualité de groupe, d'abord non œdipienne. Quant à Œdipe en général, il n'est pas le refoulé, c'est-à-dire le représentant du désir, qui est en deçà et ignore tout à fait le papa-maman. Il n'est pas davantage la représentation refoulante, qui est au-delà, et qui ne discernabilise les personnes qu'en les soumettant aux règles homosexuelles de l'alliance. L'inceste est seulement l'effet rétroactif de la représentation refoulante *sur* le représentant refoulé : elle défigure ou déplace ce représentant sur lequel elle porte, elle projette sur lui des catégories discernabilisées qu'elle a elle-même instaurées, elle lui applique des termes qui n'existaient pas avant que l'alliance, précisément, n'ait organisé le positif et le négatif dans le système en extension – elle le rabat sur ce qui est bloqué dans ce système. Œdipe est donc bien la limite, mais la limite déplacée qui passe maintenant à l'intérieur du socius. Œdipe est l'image leurrée à laquelle le désir se laisse prendre (C'est ça que tu voulais ! les flux décodés, c'était l'inceste !). Commence alors une longue histoire, celle de l'œdipianisation. Mais précisément tout commence dans la tête de Laïos, le vieil homosexuel de groupe, le pervers, qui tend un piège au désir. Car le désir est aussi cela, un piège. La représentation territoriale comporte ces trois instances, le *représentant refoulé*, la *représentation refoulante*, le *représenté déplacé*.

Nous allons trop vite, nous faisons comme si Œdipe était déjà installé dans la machine territoriale sauvage. Pourtant, comme dit Nietzsche à propos de la mauvaise conscience, ce n'est pas sur ce terrain-là que pousse une pareille plante. C'est que les conditions d'Œdipe comme « complexe familial », compris dans le cadre du familialisme propre à la psychiatrie et à la psychanalyse, ne sont évidemment pas données. Les familles sauvages forment une praxis, une politique, une stratégie d'alliances et de filiations ; elles sont formellement les éléments moteurs de la reproduction sociale ; elles n'ont rien à voir avec un microcosme expressif ; le père, la mère, la sœur y fonctionnent toujours comme autre chose aussi que père, mère ou sœur. Et plus que le père, la mère, etc., il y a l'allié, qui constitue la réalité concrète active et rend les rapports entre familles coextensifs au champ social. Il ne serait même pas exact de dire que les déterminations familiales éclatent à tous les coins de ce champ, et restent attachées à des déterminations proprement sociales, puisque les unes et les autres sont une seule et même pièce dans

la machine territoriale. La reproduction familiale n'étant plis encore un simple moyen, ou une matière au service d'une reproduction sociale d'une autre nature, il n'y a aucune possibilité de rabattre celle-ci sur celle-là, d'établir entre elles deux des relations bi-univoques qui donneraient à un complexe familial quelconque une valeur expressive et une forme autonome apparente. Il est au contraire évident que l'individu dans la famille, même tout petit, investit directement un champ social, historique, économique et politique, irréductible à toute structure mentale non moins qu'à toute constellation affective. C'est pourquoi, lorsque l'on considère des cas pathologiques et des processus de cure dans les sociétés primitives, il nous paraît tout à fait insuffisant de les comparer au processus psychanalytique en les rapportant à des critères qui restent empruntés à celui-ci : par exemple un complexe familial, même différent du nôtre, ou des contenus culturels, même référés à un inconscient ethnique – comme on le voit dans les parallélismes tentés entre la cure psychanalytique et la cure chamanique (Devereux, Lévi-Strauss). Nous définissions la schizo-analyse par deux aspects : la destruction des pseudo-formes expressives de l'inconscient, la découverte des investissements inconscients du champ social par le désir. C'est de ce point de vue qu'il faut considérer beaucoup de cures primitives ; ce sont des schizo-analyses en acte.

Victor Turner donne un exemple remarquable d'une telle cure chez les Ndembu.[125] L'exemple est l'autant plus frappant que tout, à nos yeux pervertis, paraît d'abord œdipien. Efféminé, insupportable, vaniteux, échouant dans toutes ses entreprises, le malade K est la proie de l'ombre de son grand-père maternel qui lui fait de durs reproches. Bien que les Ndembu soient matrilinéaires et doivent habiter chez leurs parents maternels, K a passé un temps exceptionnellement long dans le matrilignage de son père, dont il était le favori, et a épousé des cousines paternelles. Mais, à la mort de son père, il est chassé, et revient au village maternel. Là sa maison exprime bien sa situation, coincée entre deux secteurs, les maisons de membres du groupe paternel et celles de son propre matrilignage. Or comment procèdent la divination, chargée d'indiquer la cause du mal, et la cure médicale chargée de le traiter ? La cause, c'est la dent, les deux incisives supérieures de l'ancêtre chasseur, contenues dans un sac sacré, mais qui peuvent s'en échapper pour pénétrer le corps du malade. Mais, pour diagnostiquer, pour conjurer les effets de l'incisive, le devin et le médecin se livrent à une analyse sociale concernant le territoire et son voisinage, la chefferie et les sous-chefferies, les lignages et leurs segments, les alliances et les filiations : ils ne cessent de mettre à jour le désir dans ses rapports avec des unités politiques et économiques – et c'est sur ce point d'ailleurs que les témoins essaient de les tromper. « 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. » Il apparaît que l'incisive pathogène est bien, principalement, celle du grand-père maternel. Mais celui-ci fut un grand chef ; son successeur, le « chef réel » avait dû renoncer, de crainte d'être ensorcelé ; et son héritier présumé, intelligent et entreprenant, n'a pas le pouvoir ; le chef actuel n'est pas le bon ; quant au malade K, il n'a pas su avoir le rôle médiateur qui aurait pu en faire un candidat-chef. Tout se complique en raison des relations colonisateurs-colonisés, les n'ayant pas reconnu la chefferie, le village appauvri tombant en décrépitude (les deux secteurs du village viennent d'une fusion de deux groupes ayant fui les Anglais ; les anciens gémissent sur la décadence actuelle). Le médecin n'organise pas un sociodrame, mais une véritable analyse de groupe centrée sur le malade. Lui donnant des potions, attachant des cornes sur son corps pour aspirer l'incisive, faisant battre les tambours, le médecin procède à une cérémonie entrecoupée d'arrêts et de re-départs, flux de toutes sortes, flux de paroles et coupures : les membres du village viennent parler, le malade parle, l'ombre est invoquée, on arrête, le médecin explique, on recommence, tambours, chants, transes. Il ne s'agit pas seulement de découvrir les investissements préconscients du champ social par les intérêts, mais plus profondément ses investissements inconscients par le désir, tels qu'ils passent par les mariages du malade, sa position dans

le village, et toutes les positions de chef vécues en intensité dans le groupe.

Nous disions que le point de départ semblait œdipien. C'était seulement le point de départ *pour nous*, dressés à dire Œdipe chaque fois qu'on nous parle de père, mère, grand-père. En vérité, l'analyse ndembu n'a jamais été œdipienne : elle était directement branchée sur l'organisation et la désorganisation sociales ; la sexualité même, à travers les femmes et les mariages, était un tel investissement de désir ; les parents y jouaient le rôle de stimuli, et non celui de l'organisateur (ou du désorganisateur) de groupe, tenu par le chef et ses figures. Au lieu que tout fût rabattu sur le nom du père, ou du grand-père maternel, celui-ci s'ouvrait sur tous les noms de l'histoire. Au lieu que tout fût projeté sur une grotesque coupure de la castration, tout essaimait dans les mille coupures-flux des chefferies, des lignages, des rapports de colonisation. Tout le jeu des races, des clans, des alliances et des filiations, toute cette dérive historique et collective : juste le contraire de l'analyse œdipienne, lorsqu'elle écrase obstinément le contenu d'un délire, lorsqu'elle le fourre à toutes forces dans « le vide symbolique du père ». Ou plutôt, s'il est vrai que l'analyse ne commence même pas œdipienne, sauf pour nous, ne le devient-elle pas toutefois, dans une certaine mesure, et dans quelle mesure ? Oui, elle le devient en partie, sous l'effet de la colonisation. Le colonisateur par exemple abolit la chefferie, ou l'utilise à ses fins (et bien d'autres choses : la chefferie, ce n'est encore rien). Le colonisateur dit : ton père, il est ton père et rien d'autre, ou le grand-père maternel, va pas les prendre pour des chefs, … tu peux te faire trianguler dans ton coin, et mettre ta maison entre celles des paternels et des maternels, … ta famille, c'est ta famille et rien d'autre, la reproduction sociale ne passe plus par là, bien qu'on ait juste besoin de ta famille pour fournir un matériel qui sera soumis au nouveau régime de la reproduction… Alors oui, un cadre œdipien s'esquisse pour les sauvages dépossédés : Œdipe de bidonville. Nous avons vu pourtant que les colonisés restaient un exemple typique de résistance à Œdipe : en effet, c'est là que la structure œdipienne n'arrive pas à se fermer, et que les termes en restent collés aux agents de la reproduction sociale oppressive, soit dans une lutte, soit dans une complicité (le Blanc, le missionnaire, le collecteur d'impôts, l'exportateur de biens, le notable de village devenu agent de l'administration, les anciens qui maudissent le Blanc, les jeunes qui entrent dans une lutte politique, etc.). Mais les deux sont vrais : le colonisé résiste à l'œdipianisation, et l'œdipianisation tend à se refermer sur lui. Dans la mesure où il y a œdipianisation, elle est le fait de la colonisation, et il faut la joindre à tous les procédés que Jaulin a su décrire dans *la Paix blanche*. « L'état de colonisé peut conduire à une réduction de l'humanisation de l'univers, telle que toute solution recherchée le sera à la mesure de l'individu ou de la famille restreinte, avec, par voie de conséquence, une anarchie ou un désordre extrêmes au niveau du collectif : anarchie dont l'individu sera toujours victime, à l'exception de ceux qui sont à la clé d'un tel système, en l'occurrence les colonisateurs, lesquels, dans ce même temps où le colonisé réduira l'univers, tendront à l'étendre ».[126] Œdipe, c'est quelque chose comme l'euthanasie dans l'ethnocide. Plus la reproduction sociale échappe aux membres du groupe, en nature et en extension, plus elle rabat sur eux, ou les rabat eux-mêmes sur une reproduction familiale restreinte et névrotisée dont Œdipe est l'agent.

Car, enfin, comment comprendre ceux qui disent trouver un Œdipe indien, ou africain ? Ils reconnaissent, les premiers, qu'ils ne retrouvent *rien* des mécanismes et des attitudes qui constituent notre Œdipe à nous (notre supposé Œdipe à nous). Ça ne fait rien, ils disent que la structure est là, bien qu'elle n'ait aucune existence « accessible à la clinique » ; ou que le problème, le point de départ, est bien œdipien, quoique les développements et les solutions soient tout à fait différents des nôtres (Parin, Ortigues). Ils disent que c'est un Œdipe « qui n'en finit pas d'exister », alors qu'il n'a pas même (hors de la colonisation) les conditions nécessaires pour commencer à exister. S'il est vrai que la pensée s'évalue au degré d'œdipianisation, alors oui, les Blancs pensent trop. La compétence, l'honnêteté et le talent de ces auteurs, psychanalystes africanistes, sont hors de question. Mais il en est pour eux comme pour certains psychothérapeutes chez nous : on dirait qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Nous avons des psychothérapeutes qui croient sincèrement faire œuvre progressiste en appliquant de nouvelles manières

de trianguler l'enfant – attention, un Œdipe de structure, et pas imaginaire ! De même ces psychanalystes en Afrique qui manient le joug d'un Œdipe structural ou « problématique », au service de leurs intentions progressistes. Là-bas ou ici, c'est la même chose : Œdipe, c'est toujours la colonisation poursuivie par d'autre moyens, c'est la colonie intérieure, et nous verrons que, même chez nous, Européens, c'est notre formation coloniale intime. Comment comprendre les phrases par lesquelles M. C. et E. Ortigues terminent leur livre ? « La maladie est considérée comme signe d'une élection, d'une attention spéciale des puissances surnaturelles, ou comme signe d'une agression de caractère magique : cette idée-là ne se laisse pas aisément profaner. La psychothérapie analytique ne peut intervenir qu'à partir du moment où une demande peut être formulée par le sujet. Toute notre recherche était donc conditionnée par la possibilité d'instaurer un champ psychanalytique. Lorsqu'un sujet adhérait pleinement aux normes traditionnelles et n'avait rien à dire en son propre nom, il se laissait prendre en charge par les thérapeutes traditionnels et le groupe familial ou par la médecine des « médicaments ». Parfois, le fait qu'il désire nous parler des traitements traditionnels correspondait à une amorce de psychothérapie et devenait pour lui un moyen de se situer personnellement dans sa propre société… D'autres fois, le dialogue analytique pouvait se déployer davantage et dans ce cas le problème œdipien tendait à prendre sa dimension diachronique faisant apparaître le conflit des générations ».[127] Pourquoi penser que les puissances surnaturelles et les agressions magiques forment un mythe moins bon qu'Œdipe ? Au contraire, ne déterminent-elles pas le désir à des investissements plus intenses et plus adéquats du champ social, dans son organisation comme dans ses désorganisations ? Meyer Fortes au moins montrait la place de Job à côté d'Œdipe. Et de quel droit juger que le sujet n'a rien à dire en son propre nom tant qu'il adhère aux normes traditionnelles ? La cure ndembu ne montre-t-elle pas tout le contraire ? Œdipe ne serait-il pas aussi une norme traditionnelle, la nôtre ? Comment peut-on dire qu'il nous fait parler en notre propre nom, quand on précise d'autre part que sa solution nous apprend « l'incurable insuffisance d'être » et l'universelle castration ? Et quelle est cette « demande » qu'on invoque pour justifier Œdipe ? C'est entendu, le sujet demande et redemande du papa-maman : mais quel sujet, et dans quel état ? Est-ce cela, le moyen « de se situer personnellement dans sa propre société »? Et quelle société ? La société néo-colonisée qu'on lui fait, et qui réussit enfin ce que la colonisation n'avait su qu'esquisser, un effectif rabattement des forces du désir sur Œdipe, sur un nom de père, dans le grotesque triangle ?

Revenons à la discussion célèbre inépuisable, entre les culturalistes et les psychanalystes orthodoxes : Œdipe est-il universel ? est-ce lui le grand symbole paternel catholique, la réunion de toutes les églises ? La discussion commença entre Malinowski et Jones, continua entre Kardiner, Fromm d'une part, Roheim d'autre part. Elle se poursuit encore entre certains ethnologues, et certains disciples de Lacan (ceux qui donnèrent non seulement une interprétation œdipianisante de la doctrine de Lacan, mais une extension ethnographique à cette interprétation). Du côté de l'universel, il y a deux pôles : celui, démodé semble-t-il, qui fait d'Œdipe une constellation affective originelle, et un événement réel à la limite, dont les effets seraient transmis par hérédité phylogénétique. Et celui qui fait d'Œdipe une structure, qu'il faut découvrir à la limite dans le fantasme, en rapport avec la prématuration ou la néoténie biologiques. Deux conceptions très différentes de la limite, l'une comme matrice originelle, l'autre comme fonction structurale. Mais, dans ces deux sens de l'universel, nous sommes conviés à « interpréter », puisque la présence latente d'Œdipe n'apparaît qu'à travers son absence patente, comprise comme un effet du refoulement, ou mieux encore puisque l'invariant structural ne se découvre qu'à travers des variations imaginaires, témoignant au besoin d'une forclusion symbolique (le père comme place vide). L'universel d'Œdipe recommence la vieille opération métaphysique qui consiste à interpréter la négation comme une privation, comme un manque : le manque symbolique du père mort, ou le grand Signifiant. Interpréter, c'est notre manière moderne de croire, et d'être pieux. C'est déjà Roheim qui proposait d'organiser les sauvages dans une série de variables convergeant vers l'invariant structural néoténique.[128] C'est lui qui disait sans humour qu'on ne trouvait pas le complexe d'Œdipe si on ne le Perchait pas. Et qu'on ne le

cherchait pas si l'on ne s'était pas fait soi-même analyser. Et voilà pourquoi votre file est muette, c'est-à-dire : les tribus, filles de l'ethnologue, ne disent pas l'Œdipe qui les fait pourtant parler. Roheim ajoutait qu'il était ridicule de croire que la théorie freudienne de la censure dépendait du régime de la répression dans l'empire de François-Joseph. Il ne semblait pas voir que François-Joseph n'était pas une coupure historique pertinente, mais que les civilisations orales, écrites ou même « capitalistes » étaient peut-être de telles coupas avec lesquelles variaient la nature de la répression, le sens et la portée du refoulement.

C'est bien compliqué, cette histoire de refoulement. Les choses seraient plus simples si la libido ou l'affect était refoulé, au sens le plus large du mot (supprimé, inhibé ou transformé) – en même temps que la représentation prétendue œdipienne. Mais il n'en est rien : la plupart des ethnologues ont bien remarqué le caractère sexuel des affects dans les symboles publics de la société primitive ; et ce caractère reste intégralement vécu par les membres de cette société, bien qu'ils n'aient pas été psychanalysés, et malgré le déplacement de la représentation. Comme dit Leach à propos du rapport sexe-chevelure, « le déplacement symbolique du phallus est habituel, mais l'origine phallique n'est nullement refoulée ».[129] Faut-il dire que les sauvages refoulent la représentation, et gardent intact l'affect ? Et serait-ce le contraire chez nous, dans l'organisation patriarcale où la représentation reste claire, mais avec des affects supprimés, inhibés ou transformés ? Pourtant, non : la psychanalyse nous dit que, nous aussi, nous refoulons la représentation. Et tout nous dit que, nous aussi, nous gardons souvent la pleine sexualité de l'affect ; nous savons parfaitement de quoi il s'agit, sans avoir été psychanalysés. Mais de quel droit parler d'une représentation œdipienne sur laquelle porterait le refoulement ? Est-ce parce que l'inceste est interdit ? Nous retombons toujours sur cette pâle raison : l'inceste désiré puisqu'il est interdit. L'interdiction de l'inceste impliquerait une représentation œdipienne, du refoulement et du retour de laquelle elle naîtrait. Or le contraire est évident ; et non seulement la représentation œdipienne suppose la prohibition de l'inceste, mais on ne peut même pas dire qu'elle en naisse ou en résulte. Reich, se faisant partisan des thèses de Malinowski, y ajoutait une remarque profonde : le désir est d'autant plus œdipien que les interdits portent, non pas simplement sur l'inceste, mais « sur les relations sexuelles de *tout autre type* », boudant les autres voies.[130] Bref, la répression de l'inceste ne naît pas plus d'une représentation œdipienne refoulée qu'elle ne provoque elle-même ce refoulement. Mais, ce qui est tout différent, le système général répression-refoulement fait naître une image œdipienne comme défiguration du refoulé. Que cette image à son tour finisse par subir un refoulement, qu'elle vienne à la place du refoulé ou de l'effectivement désiré, dans la mesure même où la répression sexuelle porte sur *autre chose* que l'inceste, c'est une longue histoire qui est celle de notre société. Mais le refoulé n'est pas d'abord la représentation œdipienne. Ce qui est refoulé, c'est la production désirante. C'est ce qui, de cette production, ne passe pas dans la production ou la reproduction sociales. C'est ce qui y introduirait désordre et révolution, les flux non codés du désir. Ce qui passe, au contraire, de la production désirante à la production sociale forme un investissement sexuel direct de cette production sociale, sans aucun refoulement du caractère sexuel du symbolisme et des affects correspondants, et surtout sans référence à une représentation œdipienne qu'on supposerait originellement refoulée ou structuralement forclose. L'animal n'est pas seulement l'objet d'un investissement préconscient d'intérêt, mais celui d'un investissement libidinal de désir qui n'en tire que secondairement une image de père. De même l'investissement libidinal de l'aliment, partout où se révèlent une peur d'avoir faim, un plaisir de n'avoir pas faim, et qui ne se rapporte que secondairement à une image de mère.[131] Nous avons vu précédemment comment la prohibition de l'inceste renvoyait, non pas à Œdipe, mais aux flux non codés constitutifs du désir, et à leur représentant, le flux pré-personnel intense. Quant à Œdipe, c'est encore une manière de coder l'incodable, de codifier ce qui se dérobe aux codes, ou de déplacer le désir et son objet, de les piéger.

Culturalistes et ethnologues montrent bien que les institutions sont premières par rapport aux affects et aux structures. Car les structures ne sont pas mentales, elles sont dans les choses, dans les formes de

production et de reproduction sociales. Même un auteur comme Marcuse, peu suspect de complaisance, reconnaît que le culturalisme partait d'un bon pas : introduire le désir dans la production, nouer le lien « entre la structure instinctuelle et la structure économique, et en même temps indiquer les possibilités qu'il y a de progresser au-delà d'une culture patricentriste et exploiteuse ».[132] Donc, qu'est-ce qui a fait mal tourner le culturalisme ? et là encore il n'y a pas contradiction à ce qu'il parte bien au début, et tourne mal dès le début. Peut-être est-ce le postulat commun au relativisme et à l'absolutisme œdipiens, c'est-à-dire le maintien obstiné d'une perspective familialiste, qui exerce partout ses ravages. Car si l'institution est d'abord comprise comme institution familiale, il importe fort peu de dire que le complexe familial varie avec les institutions, ou qu'Œdipe au contraire est un invariant nucléaire autour duquel tournent les familles et les institutions. Les culturalistes invoquent d'autres triangles, par exemple oncle utérin-tante-neveu ; mais les œdipianistes n'ont pas de peine à montrer que ce sont des variations imaginaires pour un même invariant structural, des figures différentes pour une même triangulation symbolique, qui ne se confond ni avec les personnages qui viennent l'effectuer, ni avec les attitudes qui viennent mettre ces personnages en relation. Mais, inversement, l'invocation d'un tel symbolisme transcendant ne fait nullement sortir les structuralistes du point de vue familial le plus étroit. Il en est de même des discussions sans fin sur : est-ce papa ? est-ce maman ? (Vous négligez la mère ! Non, c'est vous qui ne voyez pas le père, à côté, comme place vide !) Le conflit des culturalistes et des psychanalystes orthodoxes s'est souvent réduit à ces évaluations du rôle respectif de la mère et du père, du pré-œdipien et de l'œdipien, sans qu'on sorte par là de la famille ni même d'Œdipe, oscillant toujours entre les deux fameux pôles, le pôle maternel préœdipien de l'imaginaire, le pôle paternel œdipien du structural, tous deux sur le même axe, tous deux parlant le même langage d'un social familialisé, dont l'un désigne les dialectes maternels coutumiers, et l'autre, la forte loi de la langue du père. On a bien montré l'ambiguïté de ce que Kardiner appelait « institution primaire ». Car il peut s'agir en certains cas de la façon dont le désir investit le champ social, dès l'enfance et sous des stimuli familiaux venus de l'adulte : toutes les conditions seraient alors données pour une compréhension adéquate (extrafamiliale) de la libido. Mais, plus souvent, il s'agit seulement de l'organisation familiale en elle-même, qu'on suppose d'abord vécue par l'enfant comme un microcosme, puis projetée dans le devenir adulte et social.[133] De ce point de vue, la discussion ne peut que tourner en rond entre des tenants d'une interprétation culturelle, et des tenants d'une interprétation symbolique ou structurale de cette même organisation.

Ajoutons un second postulat commun aux culturalistes et aux symbolistes. Tous admettent que, chez nous au moins, dans notre société patriarcale et capitaliste, Œdipe, c'est du sûr (même s'ils soulignent, comme Fromm, les éléments d'un nouveau matriarcat). Tous admettent notre société comme le point fort d'Œdipe : point à partir duquel on retrouvera partout une structure œdipienne, ou bien au contraire on devra faire varier les termes et les relations dans des complexes non œdipiens, mais non moins « familiaux » pour autant. C'est pourquoi toute notre critique précédente a porté sur Œdipe tel qu'il est censé valoir et fonctionner chez nous : ce n'est pas au point le plus faible (les sauvages) qu'il faut attaquer Œdipe, mais au point le plus fort, au niveau du plus fort maillon, en montrant quelle défiguration il implique et opère de la production désirante, des synthèses de l'inconscient, des investissements libidinaux *dans notre milieu culturel et social*. Non pas qu'Œdipe soit rien chez nous : nous n'avons cessé de dire qu'on en demandait, qu'on en redemandait ; et même une tentative aussi profonde que celle de Lacan pour secouer le joug d'Œdipe a été interprétée comme un moyen inespéré de l'alourdir encore, et de le refermer sur le bébé et le schizo. Et, certes, il est non seulement légitime, mais indispensable que l'explication ethnologique ou historique ne soit pas en contradiction avec notre organisation actuelle, ou que celle-ci contienne à sa façon les éléments de base de l'hypothèse ethnologique. C'est ce que disait, rappelant les exigences d'une histoire universelle ; mais, ajoutait-il, à condition que l'organisation actuelle soit capable de se critiquer elle-même. Or l'auto-critique d'Œdipe, c'est ce qu'on ne voit guère dans notre organisation, dont fait partie la psychanalyse. Il est juste, à certains égards, d'interroger toutes

les formations sociales à partir d'Œdipe. Mais non pas parce qu'Œdipe serait une vérité de l'inconscient particulièrement décelable chez nous ; au contraire, parce qu'il est une mystification de l'inconscient qui n'a réussi chez nous qu'à force de monter ses pièces et ses rouages à travers les formations antérieures. Il est universel en ce sens. C'est donc bien dans la société capitaliste, au niveau le plus fort, que la critique d'Œdipe doit toujours reprendre son point de départ et retrouver son point d'arrivée.

Œdipe est une limite. Mais limite a beaucoup d'acceptions, puisqu'elle peut être au début comme événement inaugural, ayant le rôle d'une matrice, ou bien au milieu, comme fonction structurale assurant la médiation des personnages et le fondement de leurs relations, ou bien à la fin, comme détermination eschatologique. Or, nous l'avons vu, c'est seulement dans cette dernière acception qu'Œdipe est une limite. La production désirante aussi. Mais, justement, cette acception même a beaucoup de sens divers. En premier lieu, la production désirante est à la limite de la production sociale ; les flux décodés, à la limite des codes et des territorialités ; le corps sans organes, à la limite du socius. On parlera de *limite absolue* chaque fois que les schizo-flux passent à travers le mur, brouillent tous les codes et déterritorialisent le socius : le corps sans organes, c'est le socius déterritorialisé, désert où coulent les flux décodés du désir, fin de monde, apocalypse. En second lieu pourtant, la *limite relative* n'est que la formation sociale capitaliste, parce qu'elle machine et fait couler des flux effectivement décodés, mais en substituant aux codes une axiomatique comptable encore plus oppressive. Si bien que le capitalisme, conformément au mouvement par lequel il contrarie sa propre tendance, ne cesse d'approcher du mur, et de reculer le mur en même temps. La schizophrénie est la limite absolue, mais le capitalisme est la limite relative. En troisième lieu, il n'y a pas de formation sociale qui ne pressente ou ne prévoie la forme réelle sous laquelle la limite risque de lui arriver, et qu'elle conjure de toutes ses forces. D'où l'obstination avec laquelle les formations antérieures au capitalisme encastent le marchand et le technicien, empêchant des flux d'argent et des flux de production de prendre une autonomie qui détruirait leurs codes. Telle est la *limite réelle*. Et quand de telles sociétés se heurtent à cette limite réelle, réprimée du dedans, mais qui leur revient du dehors, elles y voient avec mélancolie le signe de leur mort prochaine. Par exemple, Bohannan décrit l'économie des Tiv qui code trois sortes de flux, biens de consommation, biens de prestige, femmes et enfants. Quand l'argent survient, il ne peut être codé que comme un bien de prestige, et pourtant des commerçants l'utilisent pour s'emparer des secteurs de biens de consommation traditionnellement tenus par les femmes : tous les codes vacillent. Assurément, commencer avec de l'argent et finir avec de l'argent, c'est une opération qui ne peut pas s'exprimer en termes de code ; voyant les camions qui partent pour l'exportation, « les plus vieux Tiv déplorent cette situation, et savent ce qui se passe, mais ne savent où situer leur blâme »,[134] la dure réalité. Mais, en quatrième lieu, cette limite inhibée de l'intérieur était déjà projetée dans un début primordial, une matrice mythique comme *limite imaginaire*. Comment imaginer ce cauchemar, l'envahissement du socius par des flux non codés, qui glissent à la manière d'une lave ? Un flot de merde irrépressible comme dans le mythe du Fourbe, ou bien l'influx germinal intense, l'en-deçà de l'inceste comme dans le mythe du Yourougou, qui introduit le désordre dans le monde en agissant comme représentant du désir. D'où, en cinquième lieu enfin, l'importance de la tâche qui consiste à déplacer la limite : la faire passer à l'intérieur du socius, au milieu, entre un au-delà d'alliance et l'en-deçà filiatif, entre une représentation d'alliance et le représentant de filiation, comme on conjure les forces redoutées d'un fleuve en lui creusant un lit artificiel, ou en en détournant mille petits ruisseaux peu profonds. Œdipe est cette *limite déplacée*. Oui, Œdipe est universel. Mais le tort est d'avoir cru à l'alternative suivante : ou bien il est un produit du système répression-refoulement, et alors il n'est pas universel ; ou bien il est universel et il est position de désir. En vérité, il est universel parce qu'il est le déplacement de la limite qui hante toutes les sociétés, le représenté déplacé qui défigure ce que toutes les sociétés redoutent absolument comme leur plus profond négatif, à savoir les flux décodés du désir.

Mais ce n'est pas dire que cette limite universelle œdipienne soit « occupée », stratégiquement

occupée dans toutes les formations sociales. On doit donner tout son sens à la remarque de Kardiner : un Hindou ou un Esquimau peuvent rêver d'Œdipe, sans être pour autant assujettis au complexe, sans « avoir le complexe ».[135] Pour qu'Œdipe soit occupé, un certain nombre de conditions sont indispensables : il faut que le champ de production et de reproduction sociales se fasse indépendant de la reproduction familiale, c'est-à-dire de la machine territoriale qui décline alliances et filiations ; il faut que, à la faveur de cette indépendance, les fragments de chaîne détachables se convertissent en un objet détaché transcendant qui écrase leur polyvocité ; il faut que l'objet détaché (phallus) opère une sorte de pliage, d'application ou de rabattement, rabattement du champ social défini comme ensemble de départ sur le champ familial, maintenant défini comme ensemble d'arrivée, et instaure un réseau de relations bi-univoques entre les deux. Pour qu'Œdipe soit occupé, il ne suffit pas qu'il soit une limite ou un représenté déplacé dans le système de la représentation, il faut qu'il *migre* au sein de ce système, et qu'il vienne lui-même occuper la place de représentant du désir. Ces conditions, inséparables des paralogismes de l'inconscient, sont réalisées dans la formation capitaliste – encore impliquent-elles certains archaïsmes empruntés aux formations impériales barbares, notamment la position de l'objet transcendant. Le style capitaliste a été bien décrit par Lawrence, « notre ordre de choses démocratique, industriel, style mon-petit-chou-chéri-je-veux-voir-maman ». Or, d'une part, il est évident que les formations primitives ne remplissent nullement ces conditions. Précisément parce que la famille, ouverte sur les alliances, est co-extensive et adéquate au champ social historique, parce qu'elle anime la reproduction sociale elle-même, parce qu'elle mobilise ou fait passer les fragments détachables sans jamais les convertir en objet détaché – aucun rabattement, aucune application n'est possible qui répondrait à la formule œdipienne 3 + 1 (les 4 coins du champ repliés en 3, comme une nappe, plus le terme transcendant opérant le pliage). « Parler, danser, échanger, et laisser couler, voire uriner au sein de la communauté des hommes… », dit Parin lui-même pour exprimer la fluidité des flux et des codes primitifs.[136] Au sein de la société primitive, on en reste toujours à 4 + n, dans le système des ancêtres et des alliés. Loin qu'on puisse prétendre qu'Œdipe ici n'en finit pas d'exister, il n'arrive pas à commencer ; on est toujours arrêté bien avant 3 + 1, et s'il y a un Œdipe primitif, c'est un neg-Œdipe, au sens d'une neg-entropie. Œdipe est bien limite ou représenté déplacé, mais précisément de telle manière que chaque membre du groupe est toujours en deçà ou au-delà, sans jamais occuper la position (voilà ce que Kardiner a si bien vu dans la formule que nous citions). C'est la colonisation qui fait exister Œdipe, mais un Œdipe ressenti pour ce qu'il est, pure oppression, dans la mesure où il suppose que ces Sauvages soient privés du contrôle de leur production sociale, mûrs pour être rabattus sur la seule chose qui leur reste, et encore, la reproduction familiale qu'on leur impose œdipianisée non moins qu'alcoolique ou égrotante.

D'autre part, lorsque les conditions sont effectuées dans la société capitaliste, on ne croira pas pour autant qu'Œdipe cesse d'être ce qu'il est, simple représenté déplacé qui vient usurper la place du représentant du désir, prenant l'inconscient au piège de ses paralogismes, écrasant toute la production désirante, y substituant un système de croyances. Jamais il n'est cause : Œdipe dépend d'un investissement social préalable d'un certain type, apte à se rabattre sur les déterminations de famille. On objectera qu'un tel principe vaut peut-être pour l'adulte, non certes pour l'enfant. Mais justement Œdipe commence dans la tête du père. Et non pas d'un commencement absolu : il ne se forme qu'à partir des investissements que le père effectue du champ social historique. Et, s'il passe au fils, ce n'est pas en vertu d'une hérédité familiale, mais d'un rapport beaucoup plus complexe qui dépend de la communication des inconscients. Si bien que, même chez l'enfant, ce qui est investi à travers les stimuli familiaux, c'est encore le champ social, et tout un système de coupures et de flux extra-familiaux. Que le père soit premier par rapport à l'enfant, cela ne peut se comprendre analytiquement qu'en fonction de cet autre primat, celui des investissements et contre-investissements sociaux par rapport aux investissements familiaux : nous le verrons plus tard, au niveau d'une analyse des délires. Mais déjà, s'il apparaît qu'Œdipe est un effet, c'est parce qu'il forme un ensemble d'arrivée (la famille devenue microcosme) sur

lequel se rabat la production et la reproduction capitalistes dont les organes et les agents ne passent plus du tout par un codage des flux d'alliance et de filiation, mais par une axiomatique des flux décodés. La formation de souveraineté capitaliste a dès lors besoin d'une formation coloniale intime qui lui réponde, sur laquelle elle s'applique, et sans laquelle elle n'aurait pas de prise sur les productions de l'inconscient.

Que dire, dans ces conditions, du rapport ethnologie-psychanalyse ? Faut-il se contenter d'un parallélisme incertain où toutes deux se regardent avec perplexité, opposant deux secteurs irréductibles du symbolisme ? Un secteur social des symboles, et un secteur sexuel qui constituerait une sorte d'universel privé, d'universel-individuel ? (Entre les deux, des transversales, puisque le symbolisme social peut devenir matière sexuelle, et la sexualité, rite d'agrégation sociale). Mais le problème ainsi posé est trop théorique. Pratiquement, le psychanalyste a souvent la prétention d'expliquer à l'ethnologue ce que le symbole veut dire : il veut dire le phallus, la castration, l'Œdipe. Mais l'ethnologue demande autre chose, et se demande sincèrement *à quoi peuvent lui servir* les interprétations psychanalytiques. La dualité se déplace donc, elle n'est plus entre deux secteurs, mais entre deux genres de questions : « Qu'est-ce que ça veut dire ? » et « A quoi ça sert ? » A quoi ça sert non seulement à l'ethnologue, mais à quoi ça sert et comment ça marche dans la formation même qui fait usage du symbole.[137] Ce qu'une chose veut dire, il n'est pas sûr que ça serve à quoi que ce soit. Par exemple, il se peut que l'Œdipe ne serve à rien, ni aux psychanalystes ni à l'inconscient. Et à quoi servirait le phallus, inséparable de la castration qui nous en retire l'usage ? On dit, bien sûr, qu'il ne faut pas confondre le signifié et le signifiant. Mais le signifiant nous fait-il sortir de la question « qu'est-ce que ça veut dire », est-il autre chose que cette même question barrée ? C'est encore le domaine de la représentation. Les vrais malentendus, les malentendus pratiques entre ethnologues (ou hellénistes) et psychanalystes, ne viennent pas d'une méconnaissance ou d'une reconnaissance de l'inconscient, de la sexualité, de la nature phallique du symbolisme. Sur ce point, tout le monde en principe pourrait être d'accord : tout est sexuel et sexué d'un bout à l'autre. Tout le monde le sait, à commencer par les usagers. Les malentendus pratiques viennent plutôt de la différence profonde entre les deux genres de question. Sans le formuler toujours clairement, les ethnologues et les hellénistes pensent qu'un symbole ne se définit pas par ce qu'il veut dire, mais par ce qu'il fait et ce qu'on en fait. Ça veut toujours dire le phallus, ou quelque chose de voisin, seulement ce que ça veut dire ne dit pas à quoi ça sert. Bref, il n'y a pas d'interprétation ethnologique, pour la simple raison qu'il n'y a pas de matériel ethnographique : il n'y a que des usages et des fonctionnements. Sur ce point il se peut que les ethnologues aient beaucoup de choses à apprendre aux psychanalystes : sur l'inimportance du « qu'est-ce que ça veut dire ». Quand les hellénistes s'opposent à l'Œdipe freudien, on évitera de croire qu'ils opposent d'autres interprétations à l'interprétation psychanalytique. Il se peut que les ethnologues et les hellénistes contraignent les psychanalystes à faire enfin pour leur compte une découverte similaire : à savoir qu'il n'y a pas non plus de matériel inconscient ni d'interprétation psychanalytique, mais seulement des usages, usages analytiques des synthèses de l'inconscient, qui ne se laissent pas plus définir par l'assignation d'un signifiant que par la détermination de signifiés. Comment ça marche est la seule question. La schizo-analyse renonce à toute interprétation, parce qu'elle renonce délibérément à découvrir un matériel inconscient : l'inconscient ne veut rien dire. En revanche, l'inconscient fait des machines, qui sont celles du désir, et dont la schizo-analyse découvre l'usage et le fonctionnement dans l'immanence aux machines sociales. L'inconscient ne dit rien, il machine. Il n'est pas expressif ou représentatif, mais productif. Un symbole est uniquement une machine sociale qui fonctionne comme machine désirante, une machine désirante qui fonctionne dans la machine sociale, un investissement de la machine sociale par le désir.

On a souvent dit et montré qu'une institution, pas plus qu'un organe, ne s'expliquait par son usage. Une formation biologique, une formation sociale ne se forment pas de la même manière qu'elles fonctionnent. Aussi n'y a-t-il pas de fonctionalisme biologique, sociologique, linguistique, etc., au niveau des grands

ensembles spécifiés. Mais il n'en est pas de même des machines désirantes comme éléments moléculaires : là, l'usage, le fonctionnement, la production, la formation ne font qu'un. Et c'est cette synthèse de désir qui explique, sous telles ou telles conditions déterminées, les ensembles molaires *avec* leur usage spécifié dans un champ biologique, social ou linguistique. C'est que les grandes machines molaires supposent des liaisons préétablies que leur fonctionnement n'explique pas, puisqu'il en découle. Seules les machines désirantes produisent les liaisons d'après lesquelles elles fonctionnent, et fonctionnent en les improvisant, les inventant, les formant. Un fonctionalisme molaire est donc un fonctionalisme qui n'est pas allé assez loin, qui n'a pas atteint ces régions où le désir machine, indépendamment de la nature macroscopique de ce qu'il machine : éléments organiques, sociaux, linguistiques, etc., mis à cuire tous ensemble dans une même marmite. Le fonctionalisme ne doit pas connaître d'autres unités-multiplicités que les machines désirantes elles-mêmes, et les configurations qu'elles forment dans tous les secteurs d'un champ de production (le « fait total »). Une chaîne magique réunit des végétaux, des morceaux d'organes, un bout de vêtement, une image de papa, des formules et des mots : on ne demandera pas ce que ça veut dire, mais quelle machine est ainsi montée, quels flux et quelles coupures, en rapport avec d'autres coupures et d'autres flux. Analysant le symbolisme de la branche fourchue chez les Ndembu, Victor Turner montre que les noms qui lui sont donnés font partie d'une chaîne qui mobilise aussi bien les espèces et propriétés des arbres dont elle est tirée, les noms de ces espèces à leur tour, et les procédés techniques avec lesquels on la traite. On ne prélève pas moins dans les chaînes signifiantes que sur les flux matériels. Le sens exégétique (ce qu'on dit de la chose) n'est qu'un élément parmi d'autres, et moins important que l'usage opératoire (ce qu'on en fait) ou le fonctionnement positionnel (le rapport à d'autres choses dans un même complexe), d'après lesquels le symbole n'est jamais dans une relation bi-univoque avec ce qu'il voudrait dire, mais a toujours une multiplicité de référents, « toujours multivocal et polyvoque ».[138] Analysant l'objet magique *buti* chez les Kukuya du Congo, Pierre Bonnafé montre comment il est inséparable des synthèses pratiques qui le produisent, l'enregistrent et le consomment : la connexion partielle et non-spécifique qui compose des fragments du corps du sujet avec ceux d'un animal ; la disjonction inclusive qui enregistre l'objet dans le corps du sujet, et transforme celui-ci en homme-animal ; la conjonction résiduelle qui fait subir au « reliquat » un long voyage avant de l'enterrer ou de l'immerger.[139] Si les ethnologues aujourd'hui retrouvent un vif intérêt pour le concept hypothétique de fétiche, c'est certainement sous l'influence de la psychanalyse. Mais on dirait que la psychanalyse leur donne autant de raisons de douter de la notion que d'y rapporter leur attention. Car jamais la psychanalyse n'a plus dit Phallus-Œdipe-et-Castration qu'à propos du fétiche. Tandis que l'ethnologue a le sentiment qu'il y a un problème de pouvoir politique, de force économique, de puissance religieuse inséparable du fétiche, même quand son usage est individuel et privé. Par exemple, les cheveux, les rites de coupe et de coiffure : est-il intéressant de ramener ces rites à l'entité phallus comme signifiant la « chose séparée », et de retrouver partout le père comme le représentant symbolique de la séparation ? N'est-ce pas en rester au niveau de ce que ça veut dire ? L'ethnologue se trouve devant un flux de cheveu, les coupures d'un tel flux, ce qui passe d'un état à un autre à travers la coupure. Comme dit Leach, les cheveux en tant qu'objet partiel ou partie séparable du corps ne représentent pas un phallus agresseur et séparé ; ils *sont* une chose en elle-même, une pièce matérielle dans un appareil à agresser, dans une machine à séparer.

Encore une fois, il ne s'agit pas de savoir si le fond d'un rite est sexuel, ou s'il faut tenir compte de dimensions politiques, économiques et religieuses qui excéderaient la sexualité. Tant qu'on pose le problème ainsi, tant qu'on impose un choix entre la libido et le numen, le malentendu ne peut que s'accentuer entre ethnologues et psychanalystes – tout comme il ne cesse de croitre entre hellénistes et psychanalystes à propos d'Œdipe. Œdipe, le despote au pied-bot, c'est évidemment toute une histoire politique qui met aux prises la machine despotique avec la vieille machine territoriale primitive (d'où à la fois la négation et la persistance de l'autochtonie, bien marquées par Lévi-Strauss). Mais ce n'est pas

suffisant pour désexualiser le drame, au contraire. En fait, il s'agit de savoir comment l'on conçoit la sexualité et l'investissement libidinal. Faut-il les rapporter à un événement ou à un « ressenti », qui reste malgré tout familial et intime, l'intime ressenti œdipien, même quand on l'interprète structuralement, au nom du signifiant pur ? Ou bien faut-il les ouvrir sur les déterminations d'un champ social historique, où l'économique, le politique, le religieux sont des choses investies par la libido pour elles-mêmes, et non les dérivés d'un papa-maman ? Dans le premier cas, on considère de grands ensembles molaires, de grandes machines sociales – l'économique, le politique, etc. – quitte à chercher *ce qu'ils veulent dire* en les appliquant à un ensemble familial abstrait censé contenir le secret de la libido ; on reste ainsi dans le cadre de la représentation. Dans le second cas, on dépasse ces grands ensembles, y compris la famille, vers les éléments moléculaires qui forment les pièces et rouages de machines désirantes. On cherche comment ces machines désirantes *fonctionnent*, comment elles investissent et subdéterminent les machines sociales qu'elles constituent à grande échelle. On atteint alors aux régions d'un inconscient productif, moléculaire, micrologique ou micropsychique, qui ne veut plus rien dire et ne représente plus rien. La sexualité n'est plus considérée comme une énergie spécifique qui unit des personnes dérivées des grands ensembles, mais comme l'énergie moléculaire qui met en connexion des molécules-objets partiels (libido), qui organise des disjonctions inclusives sur la molécule géante du corps sans organes (numen), et distribue des états suivant des domaines de présence ou des zones d'intensité (voluptas). Car les machines désirantes sont exactement cela : la microphysique de l'inconscient, les éléments du micro-inconscient. Mais, en tant que telles, elles n'existent jamais indépendamment des ensembles molaires historiques, des formations sociales macroscopiques qu'elles constituent statistiquement. C'est en ce sens qu'il n'y a que du désir et du social. Sous les investissements conscients des formations économiques, politiques, religieuses, etc., il y a des investissements sexuels inconscients, des micro-investissements qui témoignent de la manière dont le désir est présent dans un champ social, et dont il s'associe ce champ comme le domaine statistiquement déterminé qui lui est lié. Les machines désirantes fonctionnent dans les machines sociales, comme si elles gardaient leur régime propre dans l'ensemble molaire qu'elles forment d'autre part au niveau des grands nombres. Un symbole, un fétiche sont des manifestations de machine désirante. La sexualité n'est nullement une détermination molaire représentable dans un ensemble familial, mais la subdétermination moléculaire fonctionnant dans les ensembles sociaux, et secondairement familiaux, qui tracent le champ de présence et de production du désir : tout un inconscient non-œdipien, qui ne produira Œdipe que comme une de ses formations statistiques secondaires (« complexes »), à l'issue d'une histoire mettant en jeu le devenir des machines sociales, leur régime comparé à celui des machines désirantes.

★

Si la représentation est toujours une répression-refoulement de la production désirante, c'est pourtant de manières très diverses, suivant la formation sociale considérée. Le système de la représentation a trois éléments en profondeur, le représentant refoulé, la représentation refoulante et le représenté déplacé. Mais les instances qui viennent les effectuer sont elles-mêmes variables, il y a des migrations dans le système. Nous n'avons aucune raison de croire à l'universalité d'un seul et même appareil de refoulement socio-culturel. On peut parler d'un coefficient d'affinité plus ou moins grand entre les machines sociales et les machines désirantes, suivant que leurs régimes respectifs sont plus ou moins proches, suivant que les secondes ont plus ou moins de chance de faire passer leurs connexions et leurs interactions dans le régime statistique des premières, suivant que les premières opèrent moins ou plus un mouvement de décollement par rapport aux secondes, suivant que les éléments mortifères restent pris dans le mécanisme du désir, encastés dans la machine sociale, ou au contraire se réunissent en un instinct de mort étendu dans

toute la machine sociale et écrasant le désir. Le facteur principal à tous ces égards est le type ou le genre de l'inscription sociale, son alphabet, ses caractères : l'inscription sur le socius en effet est l'agent d'un refoulement secondaire ou « proprement dit », qui se trouve nécessairement en rapport avec l'inscription désirante du corps sans organes, et avec le refoulement primaire que celui-ci exerce déjà dans le domaine du désir ; or ce rapport est essentiellement variable. Il y a toujours refoulement social, mais l'appareil de refoulement varie, notamment d'après ce qui joue le rôle du représentant sur lequel il porte. Il se peut en ce sens que les codes primitifs, au moment même où ils s'exercent avec un maximum de vigilance et d'extension sur les flux du désir, les enchaînant dans un *système de la cruauté*, gardent infiniment plus d'affinité avec les machines désirantes que l'axiomatique capitaliste, qui libère pourtant des flux décodés. C'est que le désir n'est pas encore piégé, pas encore introduit dans un ensemble d'impasses, les flux n'ont rien perdu de leur polyvocité, et le simple représenté dans la représentation n'a pas encore pris la place du représentant. Pour évaluer dans chaque cas la nature de l'appareil de refoulement et ses effets sur la production désirante, il faut donc tenir compte non seulement des éléments de la représentation tels qu'ils s'organisent en profondeur, mais de la manière dont la représentation même s'organise à la surface, sur la surface d'inscription du socius.

La société n'est pas échangiste, le socius est inscripteur : non pas échanger, mais marquer les corps, qui sont de la terre. Nous avons vu que le régime de la dette découlait directement des exigences de cette inscription sauvage. Car la dette est l'unité d'alliance, et l'alliance est la représentation même. C'est l'alliance qui code les flux du désir et qui, par la dette, fait à l'homme une mémoire des paroles. C'est elle qui refoule la grande mémoire filiative intense et muette, l'influx germinal comme représentant des flux non codés qui submergeraient tout. C'est la dette qui compose les alliances avec les filiations devenues étendues, pour former et forger un système en extension (représentation) sur le refoulement des intensités nocturnes. L'alliance-dette répond à ce que Nietzsche décrivait comme le travail préhistorique de l'humanité : se servir de la mnénotechnie la plus cruelle, en pleine chair, pour imposer une mémoire des paroles sur la base du refoulement de la vieille mémoire bio-cosmique. Voilà pourquoi il est si important de voir dans la dette une conséquence directe de l'inscription primitive, au lieu d'en faire (et de faire des inscriptions mêmes) un moyen indirect de l'échange universel. La question que Mauss avait au moins laissée ouverte : la dette est-elle première par rapport à l'échange, ou n'est-elle qu'un mode d'échange, un moyen au service de l'échange ?, Lévi-Strauss a semblé la refermer sur une réponse catégorique : la dette n'est qu'une superstructure, une forme consciente où se monnaie la réalité sociale inconsciente de l'échange.[140] Il ne s'agit pas d'une discussion théorique sur les fondements ; toute la conception de la pratique sociale, et les postulats véhiculés par cette pratique, se trouvent engagés ici ; et tout le problème de l'inconscient. Car si l'échange est le fond des choses, pourquoi faut-il que ça n'ait pas l'air d'un échange, surtout pas ? Pourquoi faut-il que ce soit un don, ou un contre-don, et non pas un échange ? Et pourquoi faut-il que le donneur, pour bien montrer qu'il n'attend pas un échange même différé, soit aussi dans la position de celui qui est volé ? C'est le vol qui empêche le don et le contre-don d'entrer dans une relation échangiste. Le désir ignore l'échange, *il ne connaît que le vol et le don*, parfois l'un dans l'autre sous l'effet d'une homosexualité primaire. Ainsi la machine amoureuse anti-échangiste que Joyce retrouvera dans *les Exilés*, et Klossowski dans *Roberte*. « Tout se passe comme si, dans l'idéologie gourmantché, une femme ne pouvait être que donnée (et nous avons le lityuatieli), ou ravie, enlevée, donc d'une certaine façon volée (et nous avons le lipwotali) ; toute union qui pourrait trop manifestement apparaître comme le résultat d'un échange direct entre deux lignages ou segments de lignages est, dans cette société, sinon prohibée, du moins largement désapprouvée ».[141] « Dira-t-on que, si le désir ignore l'échange, c'est parce que l'échange est l'inconscient du désir ? Serait-ce en vertu des exigences de l'échange généralisé ? Mais de quel droit déclarer que les coupures de dette sont secondaires par rapport à une totalité « plus réelle » ? Pourtant, l'échange est connu, bien connu – mais comme ce qui doit être conjuré, encasté, sévèrement quadrillé, pour que ne se développe aucune valeur

correspondante comme valeur d'échange qui introduirait le cauchemar d'une économie marchande. Le marché primitif procède par marchandage plutôt que par fixation d'un équivalent, qui entraînerait un décodage des flux et l'écroulement du mode d'inscription sur le socius. Nous sommes ramenés au point de départ : que l'échange soit inhibé et conjuré ne témoigne nullement pour sa réalité première, mais démontre au contraire que l'essentiel est, non pas d'échanger, mais d'inscrire, de marquer. Et, quand on fait de l'échange une réalité inconsciente, on a beau invoquer les droits de la structure, et la nécessaire inadéquation des attitudes et des idéologies par rapport à cette structure, on ne fait qu'hypostasier les principes d'une psychologie échangiste pour rendre compte d'institutions dont on reconnaît d'autre part qu'elles ne sont pas d'échange. Et surtout que fait-on de l'inconscient lui-même, sinon le réduire explicitement à une *forme vide*, d'où le désir lui-même est absent et expulsé ? Une telle forme peut définir un préconscient, sûrement pas l'inconscient. Car s'il est vrai que l'inconscient n'a pas de matériel ou de contenu, ce n'est certes pas au profit d'une forme vide, mais parce qu'il est toujours et déjà machine fonctionnante, machine désirante et non structure anorexique.

La différence entre machine et structure apparaît dans les postulats qui animent implicitement la conception structurale échangiste du socius, avec les correctifs qu'il faut y introduire pour que la structure soit apte à fonctionner. En premier lieu, on évite difficilement dans les structures de parenté de faire comme si les alliances découlaient des lignes de filiation et de leurs rapports, bien que les alliances latérales et les blocs de dette conditionnent les filiations étendues dans le système en extension, et non l'inverse. En second lieu, on tend à faire de celui-ci une combinatoire logique, au lieu de le prendre pour ce qu'il est, système physique où des intensités se répartissent, dont les unes s'annulent et bloquent un courant, dont les autres font passer le courant, etc. : l'objection selon laquelle les qualités développées dans le système ne sont pas seulement des objets physiques, « mais aussi des dignités, des charges, des privilèges », semble indiquer une méconnaissance du rôle des incommensurables et des inégalités dans les conditions du système. Précisément, en troisième lieu, la conception structurale échangiste a tendance à postuler une sorte d'équilibre de prix, d'équivalence ou d'égalité premières dans les principes, quitte à expliquer que les inégalités s'introduisent nécessairement dans les conséquences. Rien n'est plus significatif à cet égard que la polémique entre Lévi-Strauss et Leach concernant le mariage kachin ; invoquant un « conflit entre les conditions égalitaires de l'échange généralisé et ses conséquences aristocratiques », Lévi-Strauss fait comme si Leach avait cru que le système était en équilibre. Pourtant le problème est tout autre : il s'agit de savoir si le déséquilibre est pathologique et de conséquence, comme le croit Lévi-Strauss, ou s'il est fonctionnel et de principe, comme Leach le pense.[142] L'instabilité est-elle dérivée par rapport à un idéal d'échange, ou bien déjà donnée dans les présupposés, comprise dans l'hétérogénéité des termes qui composent les prestations et contre-prestations ? Plus on porte attention aux transactions économiques et politiques que les alliances véhiculent, à la nature des contre-prestations qui viennent compenser le déséquilibre des prestations de fermes, et généralement à la manière originale dont l'ensemble des prestations est évalué dans une société particulière, mieux apparaît le caractère nécessairement ouvert du système en extension, ainsi que le mécanisme primitif de la plus-value comme plus-value de code. Mais – et c'est là le quatrième point – la conception échangiste a besoin de postuler un système fermé, statistiquement clos, et d'apporter à la structure l'appui d'une conviction psychologique (« la confiance que le cycle se refermera »). Non seulement l'ouverture essentielle des blocs de dettes suivant les alliances latérales et les générations successives, mais surtout le rapport des formations statistiques à leurs éléments moléculaires se trouvent alors renvoyés à la simple réalité empirique en tant qu'inadéquate au modèle structural.[143] Or tout ceci, en dernier lieu, dépend d'un postulat qui ne grève pas moins l'ethnologie échangiste qu'il n'a déterminé l'économie politique bourgeoise : la réduction de la reproduction sociale à la sphère de la circulation. On retient le mouvement objectif apparent tel qu'il est décrit sur le socius, sans tenir compte de l'instance réelle qui l'inscrit et des forces, économiques et politiques, avec lesquelles il est inscrit ; on ne voit pas que l'alliance est la

forme sous laquelle le socius s'approprie les connexions de travail dans le régime disjonctif de ses inscriptions. « Du point de vue des rapports de production en effet, la circulation des femmes apparaît comme une répartition de la force de travail, mais, dans la représentation idéologique que la société se donne de sa base économique, cet aspect s'efface devant les rapports d'échange qui, pourtant, sont simplement la forme que cette répartition prend dans la sphère de la circulation : en isolant le moment de la circulation dans le procès de reproduction, l'ethnologie ratifie cette représentation », et donne toute son extension coloniale à l'économie bourgeoise.[144] C'est en ce sens que l'essentiel nous a paru être, non pas l'échange et la circulation qui dépendent étroitement des exigences de l'inscription, mais l'inscription même, avec ses traits de feu, son alphabet dans les corps et ses blocs de dettes. Jamais la structure molle ne fonctionnerait, et ne ferait circuler, sans le dur élément machinique qui préside aux inscriptions.

Les formations sauvages sont orales, vocales, mais non pas parce qu'elles manquent d'un système graphique : une danse sur la terre, un dessin sur une paroi, une marque sur le corps sont un système graphique, un géo-graphisme, une géographie. Ces formations sont orales précisément parce qu'elles ont un système graphique indépendant de la voix, qui ne s'aligne pas sur elle et ne se subordonne pas à elle, mais lui est connecté, coordonné « dans une organisation en quelque sorte rayonnante » et pluridimensionnelle. (Et il faut dire le contraire de l'écriture linéaire : les civilisations ne cessent d'être orales qu'à force de perdre l'indépendance et les dimensions propres du système graphique ; c'est en s'alignant sur la voix que le graphisme la supplante et induit une voix fictive). Leroi-Gourhan a admirablement décrit ces deux pôles hétérogènes de l'inscription sauvage ou de la représentation territoriale : le couple voix-audition, et main-graphie.[145] Comment fonctionne une telle machine ? – car elle fonctionne : la voix est comme une voix d'alliance, à laquelle se coordonne sans ressemblance une graphie, du côté de la filiation étendue. Sur le corps de la jeune fille est posée la calebasse de l'excision. Fournie par le lignage du mari, c'est la calebasse qui sert de conducteur à la voix d'alliance ; mais le graphisme doit être tracé par un membre du clan de la jeune fille. L'articulation des deux éléments se fait sur le corps même, et constitue le signe, qui n'est pas ressemblance ou imitation, ni effet de signifiant, mais position et production de désir : « Pour que la transformation de la jeune fille soit pleinement effective, il faut que s'opère un contact direct entre le ventre de celle-ci d'une part, la calebasse et les signes inscrits sur elle d'autre part. Il faut que la jeune fille s'imprègne physiquement des signes de la procréation et se les incorpore. La signification des idéogrammes n'est jamais enseignée aux jeunes filles durant leur initiation. Le signe agit par son inscription dans le corps… L'inscription d'une marque dans le corps n'a pas seulement ici valeur de message, mais est un instrument d'action qui agit sur le corps lui-même… Les signes commandent les choses qu'ils signifient, et l'artisan des signes, loin d'être un simple imitateur, accomplit une œuvre qui rappelle l'œuvre divine ».[146] Mais comment expliquer le rôle de la vue, indiqué par Leroi-Gourhan, aussi bien dans la contemplation de la face qui parle que dans la lecture du graphisme manuel ? Ou, plus précisément : en vertu de quoi l'œil est-il capable de saisir une terrible équivalence entre la voix d'alliance qui inflige et oblige, et le corps affligé par le signe qu'une main grave en lui ? Ne faut-il pas ajouter un troisième côté aux deux autres, un troisième élément du signe : œil-douleur, outre voix-audition et main-graphie ? Le patient dans les rituels d'affliction ne parle pas, mais reçoit la parole. Il n'agit pas, mais est passif sous l'action graphique, il reçoit le tampon du signe. Et sa douleur, qu'est-elle sauf un plaisir pour l'œil qui la regarde, l'œil collectif ou divin qui n'est animé d'aucune idée de vengeance, mais seul apte à saisir le rapport subtil entre le signe gravé dans le corps et la voix sortie d'une face – entre la marque et le masque. Entre ces deux éléments du code, la douleur est comme la plus-value que l'œil tire, saisissant l'effet de la parole active sur le corps, mais aussi la réaction du corps en tant qu'il est agi. C'est bien là ce qu'il faut appeler système de la dette ou représentation territoriale : voix qui parle ou psalmodie, signe marqué en pleine chair, œil qui tire jouissance de la douleur, – ce sont les trois côtés d'un triangle sauvage formant un territoire de résonance et de rétention, *théâtre de la cruauté* qui implique la triple indépendance de la voix articulée, de la main

graphique et de l'œil appréciateur. Voilà comment la représentation territoriale s'organise à la surface, toute proche encore d'une machine désirante œil-main-voix. Triangle magique. Tout est actif, agi ou réagi dans ce système, l'action de la voix d'alliance, la passion du corps de filiation, la réaction de l'œil appréciant la déclinaison des deux. Choisir la pierre qui fera du jeune Guayaki un homme, avec *assez* de mal et de douleur, en lui fendant la longueur du dos : « Elle doit avoir un côté bien tranchant » (dit Clastres dans un texte admirable) « mais pas comme l'éclat de bambou qui coupe trop facilement. Choisir la pierre adéquate exige donc du *coup d'œil*. Tout l'appareil de cette nouvelle cérémonie se réduit à cela : un caillou… Peau labourée, terre scarifiée, une seule et même marque ».[147]

Le grand livre de l'ethnologie moderne est moins l'*Essai sur le don* de Mauss que la *Généalogie de la morale* de Nietzsche. Du moins il devrait l'être. Car la *Généalogie*, la seconde dissertation, est une tentative et une réussite sans égale pour interpréter l'économie primitive en termes de dette, dans le rapport créancier-débiteur, en éliminant toute considération d'échange ou d'intérêt « à l'anglaise ». Et si on les élimine de la psychologie, ce n'est pas pour les mettre dans la structure. Nietzsche n'a qu'un matériel pauvre, du droit germanique ancien, un peu de droit hindou. Mais il n'hésite pas comme Mauss entre l'échange et la dette (Bataille n'hésitera pas non plus, sous l'inspiration nietzschéenne qui le mène). Jamais on n'a posé de manière aussi aiguë le problème fondamental du socius primitif, qui est celui de l'inscription, du code, de la marque. L'homme doit se constituer par le refoulement de l'influx germinal intense, grande mémoire bio-cosmique qui ferait passer le déluge sur tout essai de collectivité. Mais, en même temps, comment lui faire une nouvelle mémoire, une mémoire collective qui soit celle des paroles et des alliances, qui décline les alliances avec les filiations étendues, qui le dote de facultés de résonance et de rétention, de prélèvement et de détachement, et qui opère ainsi le codage des flux de désir comme condition du socius ? La réponse est simple, c'est la dette, ce sont les blocs de dette ouverts, mobiles et finis, cet extraordinaire composé de la voix parlante, du corps marqué et de l'œil jouissant. Toute la stupidité et l'arbitraire des lois, toute la douleur des initiations, tout l'appareil pervers de la répression et de l'éducation, les fers rouges et les procédés atroces n'ont que ce sens, *dresser* l'homme, le marquer dans sa chair, le rendre capable d'alliance, le former dans la relation créancier-débiteur qui, des deux côtés, se trouve être une affaire de mémoire (une mémoire tendue vers l'avenir). Loin d'être une apparence que prend l'échange, la dette est l'effet immédiat ou le moyen direct de l'inscription territoriale et corporelle. La dette découle tout droit de l'inscription. Encore une fois on n'invoquera ici nulle vengeance, nul ressentiment (ce n'est pas sur cette terre-là qu'ils poussent, pas plus que l'Œdipe). Que les innocents subissent toutes les marques dans leur corps, cela vient de l'autonomie respective de la voix et du graphisme, et aussi de l'œil autonome qui en tire plaisir. Ce n'est pas parce qu'on soupçonne chacun, d'avance, d'être un mauvais débiteur futur ; ce serait plutôt le contraire. C'est le mauvais débiteur qu'on doit comprendre comme si les marques n'avaient pas suffisamment « pris » sur lui, comme s'il était ou avait été démarqué. Il n'a fait qu'élargir au-delà des limites permises l'écart qui séparait la voix d'alliance et le corps de filiation, au point qu'il faut rétablir l'équilibre par un surcroît de douleur. Nietzsche ne le dit pas, mais qu'importe ? Car c'est bien là qu'il rencontre la terrible équation de la dette, dommage causé = douleur à subir Comment expliquer, demande-t-il, que la douleur du criminel puisse servir d' « équivalent » au dommage qu'il a causé ? Comment peut-on « se payer » de souffrance ? Il faut invoquer un œil qui en tire plaisir (rien à voir avec la vengeance) : ce que Nietzsche appelle lui-même l'œil évaluateur, ou l'œil des dieux amateurs de spectacles cruels, « tant le châtiment a de telles allures de fête ! » Tant la douleur fait partie d'une vie active et d'un regard complaisant. L'équation dommage = douleur n'a rien d'échangiste, et montre dans ce cas-limite que la dette elle-même n'avait rien à voir avec l'échange. Simplement, l'œil tire de la douleur qu'il contemple une plus-value de code, qui compense le rapport rompu entre la voix d'alliance à laquelle le criminel a failli, et la marque qui n'avait pas suffisamment pénétré son corps. Le crime, rupture de connexion phono-graphique, rétablie par le spectacle du châtiment : justice primitive, la représentation territoriale a tout *prévu*.

Elle a tout prévu, codant la douleur et la mort – sauf la manière dont *sa propre* mort allait lui venir du dehors. « *Ils* arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, ils sont là avec la rapidité de l'éclair, trop terribles, trop soudains, trop convaincants, trop *autres* pour être même un objet de haine. Leur œuvre consiste à créer instinctivement des formes, à frapper des empreintes, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient : là où ils apparaissent, en peu de temps il y a quelque chose de neuf, un rouage souverain qui est vivant, où chaque partie, chaque fonction est délimitée et déterminée, où rien ne trouve place qui n'ait d'abord sa signification par rapport à l'ensemble. Ils ne savent pas, ces organisateurs de naissance, ce que c'est que la faute, la responsabilité, la déférence ; en eux règne cet effrayant égoïsme de l'artiste au regard d'airain, et qui se sait justifié d'avance dans son œuvre, en toute éternité, comme la mère dans son enfant. Ce n'est point chez on le devine, qu'à germé la mauvaise conscience, – mais sans elle n'aurait point levé, cette plante horrible, elle n'existerait pas, si, sous le choc de leurs coups de marteau, de leur tyrannie d'artistes, une prodigieuse quantité de liberté n'avait disparu du monde, ou du moins disparu à tous les yeux, contrainte de passer à l'état latent. »[148] C'est ici que Nietzsche parle de coupure, de rupture, de saut. Qui sont-ils, ces *ils* arrivant comme la fatalité ? (« une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organiser, laisse sans scrupules tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganique… »). Même les plus vieux mythes africains nous parlent de ces hommes blonds. Ce sont les *fondateurs d'État*. Il arrivera à Nietzsche d'établir d'autres coupures : celles de la cité grecque, du christianisme, de l'humanisme démocratique et bourgeois, de la société industrielle, du capitalisme et du socialisme. Mais il se peut que toutes, à des titres divers, supposent cette première grande coupure, bien qu'elles prétendent aussi la repousser et la combler. Il se peut que, spirituel ou temporel, tyrannique ou démocratique, capitaliste ou socialiste, *il n'y ait jamais eu qu'un seul État*, le chien-État qui « parle en fumée et hurlements ». Et Nietzsche suggère comment procède ce nouveau socius : une terreur sans précédent, par rapport à laquelle l'ancien système de la cruauté, les formes du dressage et du châtiment primitifs ne sont rien. Une destruction concertée de tous les codages primitifs, ou, pire encore, leur conservation dérisoire, leur réduction à l'état de pièces secondaires dans la nouvelle machine, et le nouvel appareil de refoulement. Ce qui faisait l'essentiel de la machine d'inscription primitive, les blocs de dette mobiles, ouverts et finis, « les parcelles de destinée », tout cela se trouve pris dans un immense engrenage *qui rend la dette infinie* et ne forme plus qu'une seule et même écrasante fatalité : « Il faudra dès lors que la perspective d'une libération disparaisse une fois pour toutes dans la brume pessimiste, il faudra dès lors que le regard désespéré se décourage devant une impossibilité de fer… » La terre devient un asile d'aliénés.

L'instauration de la machine despotique ou du socius barbare peut être résumée ainsi : nouvelle alliance et filiation directe. Le despote récuse les alliances latérales et les filiations étendues de l'ancienne communauté. Il impose une nouvelle alliance et se met en filiation directe avec le dieu : le peuple doit suivre. Sauter dans une nouvelle alliance, rompre avec l'ancienne filiation ; cela s'exprime dans une machine étrange, ou plutôt dans une machine de l'étrange ayant pour lieu le désert, imposant les plus dures épreuves, les plus sèches, et témoignant aussi bien de la résistance d'un ordre ancien que de l'authentification du nouvel ordre. La machine de l'étrange est à la fois grande machine paranoïaque, puisqu'elle exprime la lutte avec l'ancien système, et déjà glorieuse machine célibataire, en tant qu'elle monte le triomphe de l'alliance nouvelle. Le despote est le paranoïaque (il n'y a plus d'inconvénient à tenir pareille proposition, dès qu'on s'est débarrassé du familialisme propre à la conception de la

paranoïa dans la psychanalyse et la psychiatrie, et qu'on voit dans la paranoïa un type d'investissement de formation sociale). Et de nouveaux groupes pervers propagent l'invention du despote (peut-être même l'ont-ils fabriquée pour lui), répandent sa gloire et imposent son pouvoir dans les villes qu'ils fondent ou qu'ils conquièrent. Partout où passent un despote et son armée, des docteurs, des prêtres, des scribes, des fonctionnaires font partie du cortège. On dirait que l'ancienne complémentarité a glissé pour former un nouveau socius : non plus le paranoïaque de brousse et les pervers de village ou de campement, mais le paranoïaque de désert et les pervers de vile.

En principe, la formation barbare despotique doit être pensée par opposition à la machine territoriale primitive, et s'établit sur ses ruines : naissance d'un empire. Mais, en réalité, on peut saisir aussi bien le mouvement de cette formation quand un empire se détache d'un empire précédent ; ou même quand surgit le rêve d'un empire spirituel, là où les empires temporels tombent en décadence. Il se peut que l'entreprise soit avant tout militaire et de conquête, il se peut qu'elle soit religieuse avant tout, la discipline militaire étant convertie en ascétisme et cohésion internes. Il se peut que le paranoïaque soit lui-même une douce créature ou un fauve déchaîné. Mais toujours nous retrouvons la figure de ce paranoïaque et de ses pervers, le conquérant et ses troupes d'élite, le despote et ses bureaucrates, le saint homme et ses disciples, l'anachorète et ses moines, le Christ et son saint Paul. Moïse fuit la machine égyptienne dans le désert, y installe sa nouvelle machine, arche sainte et temple portatif, et donne à son peuple une organisation religieuse-militaire. Pour résumer l'entreprise de saint Jean-Baptiste, on dit : « Jean attaque à la base la doctrine centrale du judaïsme, celle de l'alliance avec Dieu par une filiation remontant à Abraham. »[149] C'est là l'essentiel : nous parlons de formation barbare impériale ou de machine despotique chaque fois que se trouvent mobilisées les catégories de nouvelle alliance et de filiation directe. Et, quel que soit le contexte de cette mobilisation, en rapport ou non avec des empires précédents, puisque à travers ces vicissitudes la formation impériale se définit toujours par un certain type de code et d'inscription qui s'oppose en droit aux codages primitifs territoriaux. Peu importe le numéro de l'alliance : nouvelle alliance et filiation directe sont des catégories spécifiques qui témoignent d'un nouveau socius, irréductible aux alliances latérales et aux filiations étendues que déclinaient la machine primitive. Ce qui définit la paranoïa, c'est cette puissance de projection, cette force de repartir à zéro, d'objectiver une complète transformation : le sujet saute hors des croisements alliance-filiation, s'installe à la limite, à l'horizon, dans le désert, sujet d'un savoir déterritorialisé qui le relie directement à Dieu et le connecte au peuple. Pour la première fois on a retiré à la vie et à la terre quelque chose qui va permettre de juger la vie et de survoler la terre, principe de connaissance paranoïaque. Tout le jeu relatif des alliances et des filiations est porté à l'absolu dans cette nouvelle alliance et cette filiation directe.

Reste que, pour comprendre la formation barbare, il faut la rapporter non pas à d'autres formations du même genre qu'elle concurrence, temporellement ou spirituellement, suivant des rapports qui brouillent l'essentiel, mais à la formation sauvage primitive qu'elle supplante en droit, et qui continue de la hanter. C'est bien ainsi que Marx définit la production asiatique : une unité supérieure de l'État s'instaure sur la base des communautés rurales primitives, qui conservent la propriété du sol, tandis que l'État en est le vrai propriétaire conformément au mouvement objectif apparent qui lui attribue le surproduit, lui rapporte les forces productives dans les grands travaux, et le fait apparaître lui-même comme la cause des conditions collectives de l'appropriation.[150] Le corps plein comme socius a cessé d'être la terre, c'est devenu le corps du despote, le despote lui-même ou son dieu. Les prescriptions et interdits qui le rendent souvent presque incapable d'agir en font un corps sans organes. C'est lui, l'unique quasi-cause, la source et l'estuaire du mouvement apparent. Au lieu de détachements mobiles de chaîne signifiante, un objet détaché a sauté hors de la chaîne ; au lieu de prélèvements de flux, tous les flux convergent en un grand fleuve qui constitue la consommation du souverain : changement radical de régime dans le fétiche ou le symbole. Ce qui compte n'est pas la personne du souverain, ni même sa fonction, qui peut être limitée.

C’est la machine sociale qui a profondément changé : au lieu de la machine territoriale, la « mégamachine » d’État, pyramide fonctionnelle qui a le despote au sommet, moteur immobile, l’appareil bureaucratique comme surface latérale et organe de transmission, les villageois à la base et comme pièces travailleuses. Les stocks font l’objet d’une accumulation, les blocs de dette deviennent une relation infinie sous forme de tribut. Toute la plus-value de code est objet d’appropriation. Cette conversion traverse toutes les synthèses, celles de production avec la machine hydraulique, la machine minière, l’inscription avec la machine comptable, la machine à écriture, la machine monumentale, la consommation enfin avec l’entretien du despote, de sa cour et de la caste bureaucratique. Loin de voir dans l’État le principe d’une territorialisation qui inscrit les gens d’après leur résidence, nous devons voir dans le principe de résidence l’effet d’un mouvement de déterritorialisation qui divise la terre comme un objet et soumet les hommes à la nouvelle inscription impériale, au nouveau corps plein, au nouveau socius.

« Ils arrivent comme la destinée, … ils sont là avec la rapidité de l’éclair, trop terribles, trop soudains… » C’est que la mort du système primitif vient toujours du dehors, l’histoire est celle des contingences et des rencontres. Comme un nuage venu du désert, les conquérants sont là : « Impossible de comprendre comment ils ont pénétré », comment ils ont traversé « tant de hauts plateaux déserts, tant de vastes plaines fertiles… Cependant ils sont là, et chaque matin semble accroître leur nombre… S’entretenir avec eux, impossible ! Ils ne savent pas notre langue ».[151] Mais cette mort qui vient du dehors, c’est elle aussi qui montait du dedans : l’irréductibilité générale de l’alliance à la filiation, l’indépendance des groupes d’alliance, la manière dont ils servaient d’élément conducteur aux relations économiques et politiques, le système des rangs primitifs, le mécanisme de la plus-value, tout cela esquissait déjà des formations despotiques et des ordres de castes. Et comment distinguer la façon dont la communauté primitive se méfie de ses propres institutions de chefferie, conjure ou garotte l’image du despote possible qu’elle sécrèterait dans son sein, et celle où elle ligote le symbole devenu dérisoire d’un ancien despote qui s’imposa du dehors, il y a longtemps ? Il n’est pas toujours facile de savoir si c’est une communauté primitive qui réprime une tendance endogène, ou qui se retrouve tant bien que mal après une terrible aventure exogène. Le jeu des alliances est ambigu : sommes-nous encore en deçà de la nouvelle alliance, ou déjà au-delà, et comme retombés dans un en-deçà résiduel et transformé ? (Question annexe : qu’est-ce que la féodalité ?). Nous pouvons seulement assigner le moment précis de la formation impériale comme celui de la nouvelle alliance exogène, non seulement à la place des anciennes alliances, mais *par rapport à elles*. Et cette nouvelle alliance est tout autre chose qu’un traité, un contrat. Car, ce qui est supprimé, ce n’est pas l’ancien régime des alliances latérales et des filiations étendues, mais seulement leur caractère déterminant. Elles subsistent, plus ou moins modifiées, plus ou moins aménagées par le grand paranoïaque, puisqu’elles fournissent la matière de la plus-value. C’est bien ce qui fait le caractère spécifique de la production asiatique : les communautés rurales autochtones subsistent, et continuent à produire, à inscrire, à consommer ; l’État n’a même affaire qu’avec elles. Les rouages de la machine lignagère territoriale subsistent, mais ne sont plus que les pièces travailleuses de la machine étatique. Les objets, les organes, les personnes et les groupes gardent au moins une partie de leur codage intrinsèque, mais ces flux codés de l’ancien régime se trouvent surcodés par l’unité transcendante qui s’approprie la plus-value. L’ancienne inscription demeure, mais briquetée par et dans l’inscription d’État. Les blocs subsistent, mais sont devenus des briques encastés et encastrés, n’ayant plus qu’une mobilité de commande. Les alliances territoriales ne sont pas remplacées, mais seulement alliées à la nouvelle alliance ; les filiations territoriales ne sont pas remplacées, mais seulement affiliées à la filiation directe. C’est comme un immense droit du premier-né sur toute filiation, un immense droit de première nuit sur toute alliance. Le stock filiatif devient l’objet d’une accumulation dans l’autre filiation, la dette d’alliance devient une relation infinie dans l’autre alliance. C’est tout le système primitif qui se trouve mobilisé, réquisitionné par une puissance supérieure, subjugué par des forces nouvelles extérieures, mis au service

d'autres buts ; tant il est vrai, disait Nietzsche, que ce qu'on appelle évolution d'une chose est « une succession constante de phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants, sans oublier les résistances qui s'élèvent sans cesse, les tentatives de métamorphose qui s'opèrent pour concourir à la défense et à la réaction, enfin les résultats heureux des actions en sens contraire ».

On a souvent remarqué que l'État commence (ou recommence) par deux actes fondamentaux, l'un dit de territorialité par fixation de résidence, l'autre dit de libération par abolition des petites dettes. Mais l'État procède par euphémisme. La pseudo-territorialité est le produit d'une effective déterritorialisation qui substitue des signes abstraits aux signes de la terre, et qui fait de la terre elle-même l'objet d'une propriété d'État, ou de ses plus riches serviteurs et fonctionnaires (et il n'y a pas grand changement, *de ce point de vue*, lorsque l'État ne fait plus que garantir la propriété privée d'une classe dominante qui s'en distingue). L'abolition des dettes, quand elle a lieu, est un moyen de maintenir la répartition des terres, et d'empêcher l'entrée en scène d'une nouvelle machine territoriale, éventuellement révolutionnaire et capable de poser ou de traiter dans toute son ampleur le problème agraire. Dans d'autres cas où se fait une redistribution, le cycle des créances se trouve maintenu, sous la forme nouvelle instaurée par l'État – l'argent. Car, à coup sûr, l'argent ne commence pas par servir au commerce, ou du moins n'a pas un modèle autonome marchand. La machine despotique a ceci de commun avec la machine primitive, elle la comme à cet égard : l'horreur des flux décodés, flux de production, mais aussi flux marchands d'échange et de commerce qui échapperaient au monopole de l'État, à son quadrillage, à son tampon. Quand Etienne Balazs demande : pourquoi le capitalisme n'est-il pas né en Chine au XIIIe siècle, où toutes les conditions scientifiques et techniques semblaient pourtant données ?, la réponse est dans l'État qui fermait les mines dès que les réserves de métal étaient jugées suffisantes, et qui gardait monopole ou contrôle étroit du commerce (le commerçant comme fonctionnaire).[152] Le rôle de l'argent dans le commerce tient moins au commerce lui-même qu'à son contrôle par l'État. Le rapport du commerce avec l'argent est synthétique, non pas analytique. Et fondamentalement l'argent est indissociable, non pas du commerce, mais de l'impôt comme entretien de l'appareil d'État. Là-même où des classes dominantes se distinguent de cet appareil et s'en servent au profit de la propriété privée, le lien despotique de l'argent avec l'impôt reste visible. S'appuyant sur les recherches de Will, Michel Foucault montre comment, dans certaines tyrannies grecques, l'impôt sur les aristocrates et la distribution d'argent aux pauvres sont un moyen de ramener l'argent aux riches, d'élargir singulièrement le régime des dettes, de le rendre encore plus fort, en prévenant et réprimant toute re-territorialisation qui pourrait se faire à travers les données économiques du problème agraire.[153] (Comme si les Grecs avaient découvert à leur manière ce que les Américains retrouveront après le *New-Deal :* que de lourds impôts d'État sont propices aux bonnes affaires.) Bref, l'argent, la circulation de l'argent, *c'est le moyen de rendre la dette infinie*. Et voilà ce que cachent les deux actes de l'État : la résidence ou territorialité d'État inaugure le grand mouvement de déterritorialisation qui subordonne toutes les filiations primitives à la machine despotique (problème agraire) ; l'abolition des dettes ou leur transformation comptable ouvrent la tâche d'un service d'État interminable qui se subordonne toutes les alliances primitives (problème de la dette). Le créancier infini, la créance infinie a remplacé les blocs de dette mobiles et finis. Il y a toujours un monothéisme à l'horizon du despotisme : la dette devient *dette d'existence*, dette de l'existence des sujets eux-mêmes. Vient le temps où le créancier n'a pas encore prêté tandis que le débiteur n'arrête pas de rendre, car rendre est un devoir, mais prêter, c'est une faculté – comme dans la chanson de Lewis Carroll, la longue chanson de la dette infinie :

« *Un homme peut certes exiger son dû,*
mais quand il s'agit du prêt,
il peut certes choisir

le temps qui lui convient le mieux ».[154]

L'État despotique, tel qu'il apparaît dans les conditions les plus pures de la production dite asiatique, a deux aspects corrélatifs : d'une part il remplace la machine territoriale, il forme un nouveau corps plein déterritorialisé ; d'autre part il maintient les anciennes territorialités, les intègre à titre de pièces ou d'organes de production dans la nouvelle machine. Il a sa perfection du coup parce qu'il fonctionne sur la base des communautés rurales dispersées, comme de machines préexistantes autonomes ou semi-autonomes du point de vue de la production ; mais, de ce même point de vue, il réagit sur elles en produisant les conditions de grands travaux qui excèdent le pouvoir des communautés distinctes. Ce qui se produit sur le corps du despote, c'est une synthèse connective des anciennes alliances avec la nouvelle, une synthèse disjonctive qui fait que les anciennes filiations effusent sur la filiation directe, réunissant tous les sujets dans la nouvelle machine. L'essentiel de l'État, c'est donc la création d'une seconde inscription par laquelle le nouveau corps plein, immobile, monumental, immuable, s'approprie toutes les forces et les agents de production ; mais cette inscription d'État laisse subsister les vieilles inscriptions territoriales, à titre de « briques » sur la nouvelle surface. En découle enfin la manière dont s'opèrent la conjonction des deux parties, les parts respectives qui reviennent à l'unité supérieure propriétaire et aux communautés possédantes, au surcodage et aux codes intrinsèques, à la plus-value appropriée et à l'usufruit utilisé, à la machine d'État et aux machines territoriales. Comme dans *la Muraille de Chine*, l'État est l'unité supérieure transcendante intégrant des sous-ensembles relativement isolés, fonctionnant séparément, auxquels il assigne un développement en briques et un travail de construction par fragments. Objets partiels épars accrochés sur le corps sans organes. Nul autant que Kafka n'a su montrer que la loi n'avait rien à voir avec une totalité naturelle harmonieuse, immanente, mais agissait comme unité formelle éminente, et *régnait à ce titre sur des fragments et des morceaux* (la muraille et la tour). Aussi l'État n'est-il pas primitif, il est origine ou abstraction, il est l'essence abstraite originaire qui ne se confond pas avec le commencement. « L'Empereur est le seul objet de toutes nos pensées. Non point l'Empereur régnant… Il en serait l'objet, veux-je dire, si nous le connaissions, si nous avions à son sujet la moindre précision !… Le peuple ne sait quel empereur règne, et le nom même de la dynastie lui demeure incertain… Dans nos villages des Empereurs depuis longtemps défunts montent au trône, et tel qui ne vit plus que dans la légende vient de promulguer un décret dont le prêtre donne lecture au pied de l'autel. » Quant aux sous-ensembles eux-mêmes, machines primitives territoriales, ils sont bien le concret, la base et le commencement concrets, mais leurs segments entrent ici dans des rapports correspondant à l'essence, ils prennent précisément cette forme de briques qui assure leur intégration à l'unité supérieure, et leur fonctionnement distributif, conforme aux desseins collectifs de cette même unité (grands travaux, extorsion de la plus-value, tribut, esclavage généralisé). Deux inscriptions coexistent dans la formation impériale, et se concilient dans la mesure où l'une est briquetée dans l'autre, l'autre au contraire cimentant l'ensemble et se rapportant producteurs et produits (elles n'ont pas besoin de parler la même langue). L'inscription impériale recoupe toutes les alliances et les filiations, les prolonge, les fait converger sur la filiation directe du despote avec le dieu, la nouvelle alliance du despote avec le peuple. Tous les flux codés de la machine primitive sont maintenant poussés jusqu'à une embouchure, où la machine despotique les surcode. Le *surcodage*, telle est l'opération qui constitue l'essence de l'État, et qui mesure à la fois sa continuité et sa rupture avec les anciennes formations : l'horreur de flux du désir qui ne seraient pas codés, mais aussi l'instauration d'une nouvelle inscription qui surcode, et qui fait du désir la chose du souverain, fût-il instinct de mort. Les castes sont inséparables du surcodage, et impliquent des « classes » dominantes qui ne se manifestent pas encore comme classes, mais se confondent avec un appareil d'État. Qui peut toucher le corps plein du souverain ?, voilà un problème de caste. C'est le surcodage qui destitue la terre au profit du corps plein déterritorialisé, et qui, sur ce corps plein, rend le mouvement de la dette infini. Puissance de Nietzsche,

d'avoir marqué l'importance d'un tel moment qui commence avec les fondateurs d'États, ces « artistes au regard d'airain, forgeant un rouage meurtrier et impitoyable », dressant devant toute perspective de libération une impossibilité de fer. Non pas exactement que cette infinitivation puisse se comprendre, ainsi que le dit Nietzsche, comme une conséquence du jeu des ancêtres, des généalogies profondes et des filiations étendues – mais plutôt quand celles-ci se trouvent court-circuitées, raptées par la nouvelle alliance et la filiation directe : c'est là que l'ancêtre, le maître des blocs mobiles et finis, se trouve destitué par le dieu, l'organisateur immobile des briques et de leur circuit infini.

L'inceste avec la sœur, l'inceste avec la mère sont des choses très différentes. La sœur n'est pas un substitut de la mère : l'une appartient à la catégorie connective d'alliance, l'autre, à la catégorie disjonctive de filiation. Si l'une est prohibée, c'est dans la mesure où les conditions du codage territorial exigent que l'alliance ne se confonde pas avec la filiation ; et l'autre, que la descendance dans la filiation ne se rabatte pas sur l'ascendance. C'est pourquoi l'inceste du despote est double, en vertu de la nouvelle alliance et de la filiation directe. Il commence par épouser *la* sœur. Mais ce mariage endogamique interdit, il le fait hors tribu, en tant qu'il est lui-même hors de sa tribu, en dehors ou aux limites du territoire. C'est ce que Pierre Gordon montrait dans un livre étrange : la même règle qui proscrit l'inceste doit le prescrire à certains. L'exogamie doit aboutir à la position d'hommes hors tribu qui sont habilités pour leur compte à faire un mariage endogamique et, par la vertu redoutable de ce mariage, à servir d'initiateurs aux sujets exogames des deux sexes (le « déflorateur sacré », « l'initiateur rituel » sur la montagne ou de l'autre côté de l'eau).[155] Désert, terre de fiançailles. Tous les flux convergent vers un tel homme, toutes les alliances se trouvent recoupées par cette nouvelle alliance qui les surcode. Le mariage endogamique hors de la tribu met le héros en situation de surcoder tous les mariages exogamiques dans la tribu. Il est clair que l'inceste avec *la* mère a un tout autre sens : il s'agit cette fois de la mère de la tribu, telle qu'elle existe dans la tribu, telle que le héros la trouve en pénétrant dans la tribu ou la retrouve en y revenant, après son premier mariage. Il recoupe les filiations étendues d'une filiation directe. Le héros, initié ou initiant, devient roi. Le second mariage développe les conséquences du premier, il en tire les effets. Le héros commence par épouser la sœur, puis il épouse la mère. Que les deux actes puissent à des degrés divers être agglutinés, assimilés, n'empêche pas qu'il y ait là deux séquences : l'union avec la princesse-sœur, l'union avec la mère-reine. L'inceste va par deux. Le héros est toujours à cheval entre deux groupes, l'un dans lequel il s'en va pour trouver sa sœur, l'autre où il revient pour retrouver sa mère. Ce double inceste n'a pas pour but de produire un flux, même magique, mais de surcoder tous les flux existants, et de faire qu'aucun code intrinsèque, aucun flux sous-jacent n'échappe au surcodage de la machine despotique ; aussi est-ce par sa stérilité qu'il garantit la fécondité générale.[156] Le mariage avec la sœur est en dehors, il est l'épreuve du désert, il exprime l'écart spatial avec la machine primitive ; il donne un aboutissement aux alliances anciennes ; il fonde la nouvelle alliance en opérant une appropriation généralisée de toutes les dettes d'alliance. Le mariage avec la mère est le retour à la tribu ; il exprime l'écart temporel avec la machine primitive (différence de générations) ; il constitue la filiation directe qui découle de la nouvelle alliance, en opérant une accumulation généralisée de stock filiatif. Tous deux sont nécessaires au surcodage, comme les deux bouts d'un lien pour le nœud despotique.

Arrêtons-nous ici : comment une telle chose est-elle possible ? Comment l'inceste est-il devenu « possible », et la propriété manifeste ou le sceau du despote ? Qu'est-ce que c'est, cette sœur, cette mère – celles du despote lui-même ? Ou bien la question se pose-t-elle autrement ? Car elle concerne l'ensemble du système de la représentation, quand il cesse d'être territorial pour devenir impérial. D'abord, nous pressentons que les éléments de la représentation en profondeur ont commencé à bouger :

la migration cellulaire a commencé, qui va porter la cellule œdipienne d'un lieu de la représentation à un autre. Dans la formation impériale, *l'inceste a cessé d'être le représenté déplacé du désir pour devenir la représentation refoulante elle-même*. Car il n'y a pas de doute, cette manière qu'a le despote de faire l'inceste, et de le rendre possible, ne consiste nullement à lever l'appareil répression-refoulement ; au contraire, elle en fait partie, elle en change seulement les pièces, et encore c'est toujours au titre de représenté déplacé que l'inceste vient occuper maintenant la position de la représentation refoulante. Un gain de plus en somme, une nouvelle économie dans l'appareil refoulant répressif, une nouvelle marque, une nouvelle dureté. Facile, trop facile s'il suffisait de rendre l'inceste possible, et de l'effectuer souverainement, pour que cessent l'exercice du refoulement et le service de la répression. L'inceste royal barbare, c'est seulement le moyen de surcoder les flux de désir, non certes de les libérer. O Caligula, ô Héliogabale, ô mémoire folle des empereurs disparus. L'inceste n'ayant jamais été le désir, mais seulement son représenté déplacé tel qu'il résulte du refoulement, la répression ne peut qu'y gagner lorsqu'il vient à la place de la représentation elle-même et se charge à ce titre de la fonction refoulante (c'est ce qu'on voyait déjà dans la psychose, où l'intrusion du complexe dans la conscience, suivant le critère traditionnel, n'allégeait certes pas le refoulement du désir). Avec la nouvelle place de l'inceste dans la formation impériale, nous parlons donc seulement d'une migration dans les éléments en profondeur de la *représentation*, qui va rendre celle-ci plus étrangère, plus impitoyable, plus définitive ou plus « infinie » par rapport à la *production* désirante. Mais jamais cette migration ne serait possible si ne se produisait corrélativement un changement considérable dans les autres éléments de la représentation, ceux qui jouent à la surface du socius inscripteur.

Ce qui change singulièrement dans l'organisation de surface de la représentation, c'est le rapport de la voix et du graphisme : les plus anciens auteurs l'ont bien vu, c'est le despote qui fait l'écriture, c'est la formation impériale qui fait du graphisme une écriture à proprement parler. Législation, bureaucratie, comptabilité, perception d'impôts, monopole d'État, justice impériale, activité des fonctionnaires, historiographie, tout s'écrit dans le cortège du despote. Revenons au paradoxe qui se dégage des analyses de Leroi-Gourhan : les sociétés primitives sont orales, non pas parce qu'elles manquent de graphisme, mais au contraire parce que le graphisme y est indépendant de la voix, et marque sur les corps des signes qui répondent à la voix, qui réagissent à la voix, mais qui sont autonomes et ne s'alignent pas sur elle ; en revanche, les civilisations barbares sont écrites, non pas parce qu'elles ont perdu la voix, *mais* parce que le système graphique a perdu son indépendance et ses dimensions propres, s'est aligné sur la voix, s'est subordonné à la voix, quitte à en extraire un flux abstrait déterritorialisé qu'il retient et fait résonner dans le code linéaire d'écriture. Bref, c'est dans un même mouvement que le graphisme se met à dépendre de la voix, et induit une voix muette des hauteurs ou de l'au-delà qui se met à dépendre du graphisme. C'est à force de se subordonner à la voix que l'écriture la supplante. Jacques Derrida a raison de dire que toute langue suppose une écriture originaire, s'il entend par là l'existence et la connexion d'un graphisme quelconque (écriture au sens large). Il a raison aussi de dire qu'on ne peut guère établir de coupures, dans l'écriture au sens étroit, entre les procédés pictographiques, idéogrammatiques et phonétiques : il y a toujours et déjà alignement sur la voix, en même temps que substitution à la voix (supplémentarité), et « le phonétisme n'est jamais tout-puissant, mais aussi a toujours déjà commencé à travailler le signifiant muet ». Il a raison encore de lier mystérieusement l'écriture à l'inceste. Mais nous n'y voyons aucun motif de conclure à la constance d'un appareil de refoulement sur le mode d'une machine graphique qui procéderait autant par hiéroglyphes que par phonèmes.[157] Car il y a bien une coupure qui change tout dans le monde de la représentation, entre cette écriture au sens étroit et l'écriture au sens large, c'est-à-dire entre deux régimes d'inscription tout à fait Afférents, graphisme qui laisse la voix dominante à force d'en être indépendant tout en se connectant à elle, graphisme qui domine ou supplante la voix à force d'en dépendre par des procédés divers et de se subordonner à elle. Le signe primitif territorial ne vaut que pour lui-même, il est position de désir en connexion multiple, il n'est pas signe d'un signe ou désir d'un

désir, il ignore la subordination linéaire et sa réciprocité : ni pictogramme ni idéogramme, il est rythme et non forme, zigzag et non ligne, artefact et non idée, production et non pas expression. Essayons de résumer les différences entre ces deux formes de représentation, la territoriale et l'impériale.

La représentation territoriale est d'abord faite de deux éléments hétérogènes, voix et graphisme : l'un est comme la représentation de mot constituée dans l'alliance latérale, l'autre comme la représentation de chose (de *corps*) instaurée dans la filiation étendue. L'un agit sur l'autre, l'autre réagit à l'un, chacun avec sa puissance propre qui se connote avec celle de l'autre pour opérer la grande tâche du refoulement germinal intense. Ce qui est refoulé, en effet, c'est le corps plein comme fond de la terre intense, qui doit faire place au socius en extension dans lequel passent ou ne passent pas les intensités en cause. Il faut que le corps plein de la terre prenne une extension dans le socius et comme socius. Le socius primitif se couvre ainsi d'un réseau où l'on ne cesse de sauter des mots aux choses, des corps aux appellations, suivant les exigences extensives du système en longueur et largeur. Ce que nous appelons régime de connotation, c'est un régime où le mot comme signe vocal désigne quelque chose, mais où la chose désignée n'est pas moins signe, parce qu'elle se creuse elle-même d'un graphisme connoté à la voix. L'hétérogénéité, la solution de continuité, le déséquilibre des deux éléments, vocal et graphique, est rattrapé par un troisième, l'élément visuel – œil dont on dirait qu'il *voit le mot* (il le voit, il ne le lit pas) pour autant qu'il évalue la douleur du graphisme. J. F. Lyotard a tenté de décrire dans un autre contexte un tel système, où le mot n'a de fonction que désignatrice, mais ne constitue pas à lui tout seul le signe ; ce qui devient signe est plutôt la chose ou le corps désigné comme tel, en tant qu'il révèle une face inconnue définie sur lui, tracée par le graphisme qui répond au mot ; l'écart entre les deux se trouve rempli par l'œil, qui « voit » le mot sans le lire, pour autant qu'il apprécie la douleur émanée du graphisme en plein corps : l'œil saute.[158] Régime de connotation, système de la cruauté, tel nous a semblé être le triangle magique avec ses trois côtés, voix-audition, graphisme-corps, œil-douleur : où le mot est essentiellement désignateur, mais où le graphisme fait lui-même un signe avec la chose désignée, et où l'œil va de l'un à l'autre, extrayant et mesurant la visibilité de l'un à la douleur de l'autre. Tout est actif, agi, réagissant dans le système, tout est en usage et en fonction. Si bien que lorsque l'on considère l'ensemble de la représentation territoriale, on est frappé de constater la complexité des réseaux dont elle couvre le socius : la chaîne des signes territoriaux ne cesse de sauter d'un élément à un autre, rayonnant dans toutes les directions, émettant des détachements partout où il y a des flux à prélever, incluant des disjonctions, consumant des restes, extrayant des plus-values, connectant des mots, des corps et des douleurs, des formules, des choses et des affects – connotant des voix, des graphies, des yeux, toujours dans un usage polyvoque : *une manière de sauter* qui ne se recueille pas dans un vouloir-dire, encore moins dans un signifiant. Et si l'inceste de ce point de vue nous a paru impossible, c'est qu'il n'est rien d'autre qu'un saut nécessairement raté, ce saut qui va des appellations aux personnes, des noms aux corps : d'un côté, l'en-deçà refoulé des appellations qui ne désignent pas encore des personnes, mais seulement des états intensifs germinaux ; de l'autre côté, l'au-delà refoulant qui n'applique les appellations aux personnes qu'en interdisant les personnes qui répondent aux noms de sœur, mère, père… Entre les deux, le peu profond ruisseau *où rien ne passe*, où les appellations ne prennent pas sur les personnes, où les personnes se soustraient à la graphie, et où l'œil n'a plus rien à voir, plus rien à évaluer : l'inceste, simple limite déplacée, ni refoulé ni refoulant, mais seulement représenté déplacé du désir. Il apparaît en effet dès ce moment que les deux dimensions de la représentation – son organisation de surface avec les éléments voix-graphie-œil, et son organisation en profondeur avec les instances représentant de désir-représentation refoulante-représenté déplacé – ont un sort commun, tel un système complexe de correspondances au sein d'un machine sociale donnée.

Or c'est tout cela qui se trouve bouleversé dans un nouveau destin, avec la machine despotique et la représentation impériale. En premier lieu, le graphisme s'aligne, se rabat sur la voix et devient écriture. Et en même temps il induit la voix non plus comme celle de l'alliance, mais comme celle de la *nouvelle*

alliance, voix fictive d'au-delà qui s'exprime dans le flux d'écriture comme *filiation directe*. Ces deux catégories fondamentales despotiques sont aussi bien le mouvement du graphisme qui, tout à la fois, se subordonne à la voix pour se subordonner la voix, supplanter la voix. Se produit dès lors un écrasement du triangle magique : la voix ne chante plus, mais dicte, édicte ; la graphie ne danse plus et cesse d'animer les corps, mais s'écrit figé sur des tables, des pierres et des livres ; l'œil se met à lire (l'écriture n'entraîne pas, mais implique une sorte d'aveuglement, une perte de vision *et* d'appréciation, et c'est maintenant l'œil qui a mal, bien qu'il acquière aussi d'autres fonctions). Ou plutôt nous ne pouvons pas dire que le triangle magique soit complètement écrasé : il subsiste comme base, et comme brique, au sens où le système territorial continue de fonctionner dans le cadre de la nouvelle machine. Le triangle est devenu base pour une pyramide dont toutes les faces font converger le vocal, le graphique, le visuel vers l'éminente unité du despote. Si l'on appelle plan de consistance le régime de la représentation dans une machine sociale, il est évident que ce plan de consistance a changé, qu'il est devenu celui de la subordination, non plus de la connotation. Et voilà bien l'essentiel en second lieu : le rabattement de la graphie sur la voix a fait sauter hors de la chaîne un objet transcendant, voix muette dont toute la chaîne semble maintenant dépendre, et par rapport à laquelle elle se linéarise. La subordination du graphisme à la voix induit une voix fictive des hauteurs qui ne s'exprime plus, inversement, que par les signes d'écriture qu'elle émet (révélation). Peut-être est-ce là le premier montage d'opérations formelles qui aboutiront à Œdipe (paralogisme de l'extrapolation) : un rabattement ou un ensemble de relations bi-univoques, qui aboutit à l'exhaustion d'un objet détaché, et la linéarisation de la chaîne qui découle de cet objet. Peut-être est-ce là que commence la question « qu'est-ce que ça veut dire ? », et que les problèmes d'exégèse l'emportent sur ceux de l'usage et de l'efficacité. Qu'est-ce qu'il a voulu dire, l'empereur, le dieu ? Au lieu de segments de chaîne toujours détachables, un objet détaché dont dépend toute la chaîne ; au lieu d'un graphisme polyvoque à même le réel, une bi-univocisation qui forme le transcendant d'où sort une linéarité ; au lieu de signes non signifiants qui composent les réseaux d'une chaîne territoriale, un signifiant despotique dont coule uniformément tous les signes, en un flux déterritorialisé d'écriture. On a même vu les hommes boire ce flux. Zempléni montre comment, dans certaines régions du Sénégal, l'islam superpose un plan de subordination à l'ancien plan de connotation des valeurs animistes : « La parole divine ou prophétique, écrite ou récitée, est le fondement de cet univers ; la transparence de la prière animiste cède la place à l'opacité du rigide verset arabe, le verbe se fige dans des formules dont la puissance est assurée par la vérité de la Révélation et non par une efficacité symbolique et incantatoire… La science du marabout renvoie en effet à une hiérarchie de noms, de versets, de chiffres et d'êtres correspondants » – et s'il le faut, on mettra le verset dans une bouteille remplie d'eau pure, *on boira l'eau de verset*, on s'en frottera le corps, on s'en lavera les mains.[159] L'écriture, premier flux déterritorialisé, buvable à ce titre : il coule du signifiant despotique. Car qu'est-ce que le signifiant en première instance ? qu'est-ce qu'il est par rapport aux signes territoriaux non signifiants, quand il saute hors de leurs chaînes et impose, surperpose un plan de subordination à leur plan de connotation immanente ? Le signifiant, c'est le signe devenu signe du signe, le signe despotique ayant remplacé le signe territorial, ayant franchi le seuil de déterritorialisation ; *le signifiant, c'est seulement le signe déterritorialisé lui-même*. Le signe devenu *lettre*. Le désir n'ose plus désirer, devenu désir du désir, désir du désir du despote. La bouche ne parle plus, elle boit la lettre. L'œil ne voit plus, il lit. Le corps ne se laisse plus graver comme la terre, mais se prosterne devant les gravures du despote, l'outre-terre, le nouveau corps plein.

Jamais aucune eau ne lavera le signifiant de son origine impériale : le maître-signifiant ou « le signifiant maître ». On aura beau noyer le signifiant dans le système immanent de la langue, s'en servir pour évacuer les problèmes de sens et de signification, le résoudre dans la coexistence d'éléments phonématiques où le signifié n'est plus que le résumé de la valeur différentielle respective de ces éléments entre eux ; on aura beau pousser le plus loin possible la comparaison du langage avec l'échange

et la monnaie, et le soumettre aux paradigmes d'un capitalisme agissant, – jamais on n'empêchera le signifiant de réintroduire sa transcendance, et de témoigner pour un despote disparu qui fonctionne encore dans l'impérialisme moderne. Même quand elle parle suisse ou américain, la linguistique agite l'ombre du despotisme oriental. Non seulement Saussure insiste sur ceci : que l'arbitraire de la langue fonde sa souveraineté, comme une servitude ou un esclavage généralisé que subirait la « masse ». Mais on a pu montrer comment deux dimensions subsistent chez Saussure, l'une horizontale où le signifié se réduit à la valeur des termes minimaux coexistants dans lesquels le signifiant se décompose, mais l'autre, verticale, où le signifié s'élève au concept correspondant à l'image acoustique, c'est-à-dire à la voix prise dans le maximum de son extension qui recompose le signifiant (la « valeur » comme contrepartie des termes coexistants, mais aussi le « concept » comme contrepartie de l'image acoustique). Bref, le signifiant apparaît deux fois, une fois dans la chaîne des éléments par rapport auxquels le signifié est toujours un signifiant pour un autre signifiant, et une seconde fois dans l'objet détaché dont dépend l'ensemble de la chaîne et qui répand sur elle les effets de signification. Il n'y a pas de code phonologique ni même phonétique opérant sur le signifiant au premier sens, sans un surcodage opéré par le signifiant lui-même au second sens. Il n'y a pas de champ linguistique sans des relations bi-univoques entre des valeurs idéographiques et phonétiques, ou bien entre des articulations de niveaux différents, monèmes et phonèmes, qui assurent finalement l'indépendance et la linéarité des signes déterritorialisés ; mais ce champ reste défini par une transcendance, même quand on la considère comme absence ou place vide, opérant les pliages, les rabattements et subordinations nécessaires, et d'où coule dans tout le système le flux matériel inarticulé dans lequel elle taille, oppose, sélectionne et combine : *le* signifiant. Il est donc curieux qu'on montre si bien la servitude de la masse par rapport aux éléments minimaux du signe dans l'immanence de la langue, sans montrer comment la domination s'exerce à travers et dans la transcendance du signifiant.[160] Là comme ailleurs s'affirme pourtant une irréductible extériorité de la conquête. Car si le langage lui-même ne suppose pas la conquête, les opérations de rabattement qui constituent le langage écrit supposent bien deux inscriptions qui ne parlent pas la même langue, deux langages dont l'un est celui des maîtres, l'autre des esclaves. Nougayrol décrit une telle situation : « Pour les Sumériens, (tel signe), c'est de l'eau ; les Sumériens lisent ce signe *a*, qui signifie eau en sumérien. Un Akkadien survient et il demande à son maître sumérien : qu'est-ce que c'est, ce signe ? Le Sumérien lui répond : c'est *a*. L'Akkadien prend ce signe pour *a*, il n'y a plus sur ce point aucun rapport entre le signe et l'eau qui, en akkadien, se dit *mû*… Je crois que la présence des Akkadiens a déterminé la phonétisation de l'écriture… et que le contact de deux peuples est presque nécessaire pour que jaillisse l'étincelle d'une nouvelle écriture ».[161] On ne peut mieux montrer comment une opération de bi-univocisation s'organise autour d'un signifiant despotique, de telle manière qu'en coule une chaîne phonétique alphabétique. L'écriture alphabétique n'est pas pour les analphabètes, mais par les analphabètes. Elle passe par les analphabètes, ces ouvriers inconscients. Le signifiant implique un langage qui en surcode un autre, tandis que l'autre est codé tout en éléments phonétiques. Et si l'inconscient comporte bien le régime topique d'une double inscription, il n'est pas structuré comme un langage, mais comme deux. Le signifiant ne semble pas tenir sa promesse, qui est de nous faire accéder à une compréhension moderne et fonctionnelle de la langue. L'impérialisme du signifiant ne nous fait pas sortir de la question « qu'est-ce que ça veut dire ? », il se contente de barrer d'avance la question, et de rendre toutes les réponses insuffisantes en les renvoyant au rang d'un simple signifié. Il récuse l'exégèse au nom de la récitation, pure textualité, scientificité supérieure. Tels les jeunes chiens du palais trop prompts à boire l'eau de verset, et qui ne cessent de crier : le signifiant, vous n'avez pas atteint le signifiant, vous en restez aux signifiés ! Le signifiant, il n'y a que ça qui les fait jouir. Mais ce signifiant-maître reste ce qu'il est dans le lointain des âges, stock transcendant qui distribue le manque à tous les éléments de la chaîne, quelque chose de commun pour une commune absence, instaurateur de toutes les coupures-flux en un seul et même lieu d'une seule et même coupure : objet détaché, phallus-et-castration, barre qui soumet les sujets

dépressifs au grand roi paranoïaque. O signifiant, terrible archaïsme du despote où l'on cherche encore le tombeau vide, le père mort et le mystère du nom. Et peut-être est-ce cela qui anime aujourd'hui la colère de certains linguistes contre Lacan, non moins que l'enthousiasme des adeptes : la force et la sérénité avec lesquelles Lacan reconduit le signifiant à sa source, à sa véritable origine, l'âge despotique, et monte une machine infernale qui soude le désir à la loi, parce que, toute réflexion faite, pense-t-il, c'est bien sous cette forme que le signifiant convient avec l'inconscient et y produit des effets de signifié.[162] Le signifiant comme représentation refoulante, et le nouveau représenté déplacé qu'il induit, les fameuses métaphores et métonymie, tout cela constitue la machine despotique surcodante et déterritorialisée.

Le signifiant despote a pour effet de surcoder la chaîne territoriale. Le signifié, c'est précisément l'effet du signifiant (non pas ce qu'il représente, ni ce qu'il désigne). Le signifié, c'est la sœur des confins et la mère de l'intérieur. Sœur et mère sont les concepts qui correspondent à la grande image acoustique, à la voix de la nouvelle alliance et de la filiation directe. L'inceste est l'opération même de surcodage aux deux bouts de la chaine dans tout le territoire où règne le despote, des confins jusqu'au centre : toutes les dettes d'alliance converties dans la dette infinie de la nouvelle alliance, toutes les filiations étendues subsumées par la filiation directe. L'inceste ou la trinité royale, c'est donc l'ensemble de la représentation refoulante en tant qu'elle procède au surcodage. Le système de la subordination ou de la signification a remplacé le système de la connotation. Dans la mesure où le graphisme est rabattu sur la voix (ce graphisme qui s'inscrivait naguère à même les corps), la représentation de corps se subordonne à la représentation de mot : sœur et mère sont les signifiés de la voix. Mais, dans la mesure où ce rabattement induit une voix fictive des hauteurs qui ne s'exprime plus que dans le flux linéaire, le despote lui-même est le signifiant de la voix qui opère, avec ses deux signifiés, le surcodage de toute la chaîne. Ce qui rendait l'inceste impossible – à savoir que tantôt nous avions les appellations (mère, sœur), mais pas les personnes ou les corps, tantôt nous avions les corps, mais les appellations se dérobaient dès que nous enfreignions les interdits qu'elles portaient – a cessé d'exister. L'inceste est devenu possible dans les épousailles des corps de parenté et des appellations parentales, dans l'union du signifiant avec ses signifiés. La question n'est donc nullement de savoir si le despote s'unit à sa « vraie » sœur et à sa vraie mère. Car sa vraie sœur est de toute manière la sœur du désert, comme sa vraie mère est de toute manière la mère de la tribu. Dès que l'inceste est *possible*, il importe peu qu'il soit simulé ou non, puisque de toute manière quelque chose d'autre encore est simulé à travers l'inceste. Et suivant la complémentarité que nous avons rencontrée précédemment, de la simulation avec l'identification, si l'identification est celle de l'objet des hauteurs, la simulation est bien l'écriture qui lui correspond, le flux qui coule de cet objet, le flux graphique qui coule de la voix. La simulation ne remplace pas la réalité, elle ne vaut pas pour elle, mais s'approprie la réalité dans l'opération du surcodage despotique, elle la produit sur le nouveau corps plein qui remplace la terre. Elle exprime l'appropriation et la production du réel par une quasi-cause. Dans l'inceste, c'est le signifiant qui fait l'amour avec ses signifiés. Système de la simulation, tel est l'autre nom de la signification et de la subordination. Et ce qui est simulé, donc produit, à travers l'inceste lui-même simulé, donc produit – d'autant plus réel qu'il est simulé *et inversement* –, ce sont comme les états extrêmes d'une intensité reconstituée, recréée. Avec sa sœur, le despote simule « un état zéro duquel surgirait la puissance phallique », comme une promesse « dont il faut situer à l'extrême la présence cachée à l'intérieur même du corps » ; avec sa mère, une surpuissance où les deux sexes seraient au maximum de leurs caractères propres » extériorisés : le B-A Ba du phallus comme voix.[163] Il s'agit donc toujours d'autre chose dans l'inceste royal : bisexualité, homosexualité, castration, transvestisme, comme autant de gradients et de passages dans le cycle des intensités. C'est que le signifiant despotique se propose de reconstituer ce que la machine primitive avait refoulé, le corps plein de la terre intense, mais sur de nouvelles bases ou de nouvelles conditions données dans le corps plein déterritorialisé du despote lui-même. Ce pourquoi l'inceste change de sens ou de place, et devient la représentation refoulante. Car il s'agit de ceci dans le surcodage à travers l'inceste : que tous les organes

de tous les sujets, tous les yeux, toutes les bouches, tous les pénis, tous les vagins, toutes les oreilles, tous les anus, s'accrochent sur le corps plein du despote comme sur la queue de paon d'une traîne royale, et y aient leurs représentants intensifs. L'inceste royal n'est pas séparable de l'intense multiplication des organes et de leur inscription sur le nouveau corps plein (Sade a bien vu ce rôle toujours royal de l'inceste). L'appareil de répression-refoulement, la représentation refoulante se trouve maintenant déterminée en fonction d'un danger suprême qui exprime le représentant sur lequel elle porte : qu'un seul organe coule hors du corps despotique, s'en décroche ou s'y dérobe, et le despote voit se dresser devant lui, contre lui, l'ennemi par qui la mort lui viendra – un œil au regard trop fixe, une bouche au sourire trop rare, chaque organe est une protestation possible. C'est en même temps que César à moitié sourd se plaint d'une oreille qui n'entend plus, et voit peser sur lui le regard de Cassius, « maigre et affamé », et le sourire de Cassius « qui paraît sourire de son propre sourire ». Longue histoire qui conduira le corps du despote assassiné, désorganisé, démembré, limé, dans les latrines de la ville. N'était-ce pas déjà l'anus qui détachait l'objet des hauteurs et produisait la voix éminente ? La transcendance du phallus ne dépendait-elle pas de l'anus ? Mais celui-ci se révèle seulement à la fin, comme la dernière survivance du despote disparu, le dessous de sa voix : le despote n'est plus que ce « cul de rat mort suspendu au plafond du ciel ». Les organes ont commencé par se détacher du corps despotique, organes du citoyen dressés contre le tyran. Puis ils deviendront ceux de l'homme privé, ils se privatiseront sur le modèle et la mémoire de l'anus destitué, mis hors champ social, hantise de sentir mauvais. Toute l'histoire du codage primitif, du surcodage despotique, du décodage de l'homme privé tient dans ces mouvements de flux : l'influx germinal intense, le surflux de l'inceste royal, le reflux d'excrément qui conduit le despote mort aux latrines, et nous conduit tous à « l'homme privé » d'aujourd'hui – l'histoire esquissée par Artaud dans le chef-d'œuvre *Héliogabale*. Toute l'histoire du flux graphique va du flot de sperme au berceau du tyran, jusqu'au flot de merde dans sa tombe-égout, – « toute l'écriture est de la cochonenrie », toute écriture est cette simulation, sperme et excrément.

On pourrait croire que le système de la représentation impériale est malgré tout plus doux que celui de la représentation territoriale. Les signes ne s'inscrivent plus en pleine chair, mais sur des pierres, des parchemins, des monnaies, des listes. Suivant la loi de Wittfogel de « la rentabilité administrative décroissante », de larges secteurs sont laissés semi-autonomes, en tant qu'ils ne compromettent pas le pouvoir d'État. L'œil ne tire plus une plus-value du spectacle de la douleur, il a cessé d'apprécier ; il s'est plutôt mis à « prévenir » et surveiller, à empêcher qu'une plus-value n'échappe au surcodage de la machine despotique. Car tous les organes et leurs fonctions connaissent une exhaustion qui les rapporte et les font converger sur le corps plein du despote. En vérité, le régime n'est pas plus doux, le système de la terreur a remplacé celui de la cruauté. L'ancienne cruauté subsiste, notamment dans les secteurs autonomes ou quasi-autonomes ; mais elle est maintenant briquetée dans l'appareil d'État, qui tantôt l'organise, tantôt la tolère ou la limite, pour la faire servir à ses fins et la subsumer sous l'unité supérieure et surimposée d'une loi plus terrible. C'est tardivement en effet que la loi s'oppose ou paraît s'opposer au despotisme (quand l'État se présente lui-même comme un conciliateur apparent entre des classes qui s'en distinguent, et doit en conséquence remanier la forme de sa souveraineté).[164] La loi ne commence pas par être ce qu'elle deviendra ou prétendra devenir plus tard : une garantie contre le despotisme, un principe immanent qui réunit les parties en un tout, qui fait de ce tout l'objet d'une connaissance et d'une volonté générales, dont les sanctions ne font que découler par jugement et application sur les parties rebelles. La loi impériale barbare a plutôt deux caractères qui s'opposent à ceux-là – les deux caractères que Kafka a si fortement développés : le trait paranoïaque-schizoïde de la loi (métonymie), d'après lequel elle régit des parties non totalisables et non totalisées, les cloisonnant, les organisant comme des briques, mesurant leur distance et interdisant leur communication, agissant dès lors au titre d'une Unité formidable, mais formelle et vide, éminente, distributive et non collective ; le trait maniaque dépressif (métaphore) d'après lequel la loi ne fait rien connaître et n'a pas d'objet

connaissable, le verdict ne préexistant pas à la sanction, et l'énoncé de la loi ne préexistant pas au verdict. L'ordalie présente ces deux traits à l'état vif. Comme dans la machine de *la Colonie pénitentiaire*, c'est la sanction qui écrit et le verdict et la règle. Le corps a beau s'être libéré du graphisme qui lui était propre dans le système de la connotation, il devient maintenant la pierre et le papier, la table et la monnaie sur lesquels la nouvelle écriture peut marquer ses figures, son phonétisme et son alphabet. Surcoder, telle est l'essence de la loi, et l'origine des nouvelles douleurs du corps. Le châtiment a cessé d'être une fête, d'où l'œil tire une plus-value dans le triangle magique d'alliance et de filiations. *Le châtiment devient une vengeance*, vengeance de la voix, de la main et de l'œil maintenant réunis sur le despote, vengeance de la nouvelle alliance, dont le caractère public n'altère pas le *secret :* « Je ferai venir contre vous l'épée vengeresse de la vengeance d'alliance… » Car, encore une fois, la loi, avant d'être une feinte garantie contre le despotisme, est l'invention du despote lui-même : *elle est la forme juridique que prend la dette infinie*. Jusque chez les tardifs empereurs romains, on verra le juriste dans le cortège du despote, et la forme juridique accompagner la formation impériale, le législateur avec le monstre, Gaïus et Commode, Papinien et Caracalla, Ulpien et Héliogabale, « le délire, des douze Césars et l'âge d'or du droit romain » (prendre au besoin le parti du débiteur contre le créancier pour asseoir la dette infinie).

Vengeance, et comme une vengeance qui s'exerce d'avance, la loi barbare impériale écrase tout le jeu primitif de l'action, de l'agi et de la réaction. Il faut maintenant que la passivité devienne la vertu des sujets accrochés sur le corps despotique. Comme dit Nietzsche, quand il montre précisément comment le châtiment devient une vengeance dans les formations impériales, il faut « qu'une prodigieuse quantité de liberté ait disparu du monde, ou du moins disparu *à tous les yeux*, contrainte de passer à l'état *latent*, sous le choc de leurs coups de marteau, de leur tyrannie d'artistes… ». Se produit une exhaustion de l'instinct de mort, qui cesse d'être codé dans le jeu des actions et réactions sauvages où le fatalisme était encore quelque chose d'agi, pour devenir le sombre agent du surcodage, l'objet détaché qui plane sur chacun, comme si la machine sociale avait décollé des machines désirantes : mort, désir du désir, désir du désir du despote, latence inscrite au plus profond de l'appareil d'État. Pas un seul survivant plutôt qu'un seul organe ne coule de cet appareil, ou ne glisse hors du corps despotique. C'est qu'il n'y a plus d'autre nécessité (pas d'autre fatum) que celle du signifiant dans ses rapports avec ses signifiés : tel est le régime de la terreur. Ce que la loi est censée signifier, on ne le connaîtra que plus tard, quand elle aura évolué et pris la nouvelle figure qui semble l'opposer au despotisme. Mais, dès le départ, elle exprime l'impérialisme du signifiant qui produit ses signifiés comme des effets d'autant plus efficaces et nécessaires qu'ils se soustraient à la connaissance et doivent tout à leur cause éminente. Il arrive encore que les jeunes chiens réclament le retour au signifiant despotique, sans exégèse ni interprétation, quand la loi veut pourtant expliquer ce qu'elle signifie, faire valoir une indépendance de son signifié (contre le despote, dit-elle). Car les chiens, suivant les observations de Kafka, aiment que le désir épouse étroitement la loi dans la pure exhaustion de l'instinct de mort, plutôt que d'entendre, il est vrai, d'hypocrites docteurs expliquer ce que tout ça veut dire. Mais tout ça, le développement du signifié démocratique ou l'enroulement du signifiant despotique, fait cependant partie de la même question, tantôt ouverte et tantôt barrée, même abstraction continuée, machinerie de refoulement qui nous éloigne toujours des machines désirantes. Car il n'y eut jamais qu'un seul État. A quoi ça sert ? s'estompe de plus en plus, et disparaît dans la brume du pessimisme, du nihilisme, Nada, Nada ! Et, en effet, il y a quelque chose de commun dans le régime de la loi tel qu'il apparaît sous la formation impériale, et tel qu'il évoluera plus tard : l'indifférence à la désignation. C'est le propre de la loi de signifier sans rien désigner. La loi ne désigne rien ni personne (la conception démocratique de la loi en fera un critère). Le rapport complexe de désignation, tel que nous l'avons vu s'élaborer dans le système de connotation primitive mettant en jeu la voix, le graphisme et l'œil, disparaît ici dans le nouveau rapport de subordination barbare. Comment la désignation subsisterait-elle quand le signe a cessé d'être position de désir, pour devenir ce signe

impérial, universelle castration qui soude le désir à la loi ? C'est l'écrasement de l'ancien code, c'est le nouveau rapport de signification, c'est la *nécessité* de ce nouveau rapport fondée dans le surcodage, qui renvoient les désignations à *l'arbitraire* (ou bien qui les laissent subsister dans les briques maintenues de l'ancien système). Pourquoi les linguistes ne cessent-ils de retrouver les vérités de l'âge despotique ? Et se peut-il enfin que cet arbitraire des désignations, comme envers d'une nécessité de la signification, ne porte pas seulement sur les sujets du despote ni même sur ses serviteurs, mais sur le despote lui-même, sa dynastie et son nom (« Le peuple ne sait quel empereur règne, et le nom de la dynastie lui demeure incertain ») ? Ce qui signifierait que l'instinct de mort est encore plus profond dans l'État qu'on ne le croyait, et que la latence n'y travaille pas seulement les sujets, mais dans les plus hauts rouages. La vengeance devient celle des sujets contre le despote. Dans le système de latence de la terreur, ce qui n'est plus actif, agi ou réagi, « ce qui est rendu latent par la force, resserré, refoulé, rentré à l'intérieur », cela même est maintenant *ressenti :* l'éternel ressentiment des sujets répond à l'éternelle vengeance des despotes. L'inscription est « ressentie » quand elle n'est plus agie ni réagie. Quand le signe déterritorialisé se fait signifiant, une formidable quantité de réaction passe à l'état latent, c'est toute la résonance, toute la rétention qui changent de volume et de temps (« l'après-coup »). Vengeance et ressentiment, voilà non pas certes le commencement de la justice, mais son devenir et sa destinée dans la formation impériale telle que Nietzsche l'analyse. Et, suivant sa prophétie, l'État lui-même serait-il ce chien qui voudrait mourir ? Mais aussi qui renaît de ses cendres. Car c'est tout cet ensemble de la nouvelle alliance ou de la dette infinie – l'impérialisme du signifiant, la nécessité métaphorique ou métonymique des signifiés, *avec* l'arbitraire des désignations – qui assure le maintien du système, et qui fait qu'un nom succède au nom, une dynastie à une autre, sans que changent les signifiés, ni que soit crevé le mur du signifiant. Ce pourquoi le régime de la latence, dans les empires africains, chinois, égyptien, etc., fut celui des rébellions et sécessions constantes, et non pas de révolution. Là encore il faudra que la mort soit sentie du dedans, mais qu'elle vienne du dehors.

Ils ont tout fait passer à l'état latent, les fondateurs d'empire ; ils ont inventé la vengeance et suscité le ressentiment, cette contre-vengeance. Et pourtant Nietzsche dit encore d'eux ce qu'il disait déjà du système primitif : ce n'est pas chez eux que la « mauvaise conscience » – entendons Œdipe – a pris racine et s'est mise à pousser, la plante horrible. Simplement, un pas de plus a été fait dans ce sens : Œdipe, la mauvaise conscience, l'intériorité, ils l'ont rendu possible…[165] Qu'est-ce que Nietzsche veut dire, lui qui traînait avec soi César comme signifiant despotique, et ses deux signifiés, sa sœur et sa mère, et les sentait de plus en plus lourds en approchant de la folie ? C'est vrai qu'Œdipe a commencé sa migration cellulaire, ovulaire, dans la représentation impériale : de représenté déplacé du désir, il est devenu la représentation refoulante elle-même. L'impossible est devenu possible ; la limite inoccupée se trouve occupée maintenant par le despote. Œdipe a reçu son nom, le despote au pied-bot, opérant le double inceste par surcodage, avec sa sœur et sa mère comme les représentations de corps soumises à la représentation verbale. Bien plus, l'Œdipe est en train de monter chacune des opérations formelles qui le rendront possible : l'extrapolation d'un objet détaché ; le *double bind* du surcodage ou de l'inceste royal ; la bi-univocisation, l'application et la linéarisation de la chaîne entre maîtres et esclaves ; l'introduction de la loi dans le désir, et du désir sous la loi ; la terrible latence avec son par-après ou son après-coup. Toutes les pièces des cinq paralogismes semblent ainsi préparées. Mais nous restons très loin de l'Œdipe psychanalytique, et les hellénistes ont raison de ne pas bien saisir l'histoire que la psychanalyse à tout prix leur raconte à l'oreille. C'est bien l'histoire du désir, et son histoire sexuelle (il n'y en a pas d'autre). Mais toutes les pièces ici jouent comme rouages de l'État. Le désir ne joue certes pas entre un fils, une mère et un père. Le désir procède à un investissement libidinal d'une machine d'État, qui surcode les machines territoriales, et, d'un tour de vis supplémentaire, refoule les machines désirantes. L'inceste découle de cet investissement et non l'inverse, et ne met d'abord en jeu que le despote, la sœur et la mère : c'est lui, la représentation surcodante et refoulante. Le père n'intervient que

comme le représentant de la vieille machine territoriale, mais la sœur est le représentant de la nouvelle alliance, la mère, le représentant de la filiation directe. Père et fils ne sont pas encore nés. Toute la sexualité se passe entre machines, lutte entre elles, superposition, briquetage. Etonnons-nous une fois de plus du récit rapporté par Freud. Dans *Moïse et le monothéisme*, il sent bien que la latence est une affaire d'État. Mais alors elle ne doit pas succéder au « complexe d'Œdipe », marquer le refoulement du complexe ou même sa suppression. Elle doit résulter de l'action refoulante de la représentation incestueuse qui n'est nullement encore un complexe comme désir refoulé, puisque au contraire elle exerce son action de refoulement sur le désir lui-même. Le complexe d'Œdipe, tel que le nomme la psychanalyse, naîtra de la latence, après la latence, et signifie le retour du refoulé dans des conditions qui défigurent, déplacent et même décodent le désir. Le complexe d'Œdipe n'apparaît qu'après la latence ; et lorsque Freud reconnaît deux temps séparés par celle-ci, c'est seulement le second temps qui mérite le nom du complexe, tandis que le premier n'en exprime que les pièces et les rouages fonctionnant d'un tout autre point de vue, dans une tout autre organisation. C'est là la manie de la psychanalyse avec tous ses paralogismes : présenter comme résolution ou tentative de résolution du complexe ce qui en est l'instauration définitive ou l'installation intérieure, et présenter comme complexe ce qui en est encore le contraire. Car que faudra-t-il pour qu'Œdipe devienne *l'*Œdipe, le complexe d'Œdipe ? Beaucoup de choses en vérité – celles-là même que Nietzsche a partiellement pressenties dans l'évolution de la dette infinie.

Il faudra que la cellule œdipienne achève sa migration, qu'elle ne se contente pas de passer de l'état de représenté déplacé à l'état de représentation refoulante, mais que, de représentation refoulante, elle devienne enfin le représentant du désir lui-même. Et qu'elle le devienne au titre de représenté déplacé. Il faudra que la dette ne devienne pas seulement dette infinie, mais qu'elle soit intériorisée et spiritualisée comme dette infinie (le christianisme et ce qui s'ensuit). Il faudra que père et fils se forment, c'est-à-dire que la triade royale « se masculinise », et cela comme une conséquence directe de la dette infinie maintenant intériorisée.[166] Il faudra qu'Œdipe-despote soit remplacé par des Œdipes-sujets, des Œdipes-soumis, des Œdipes-pères et des Œdipes-fils. Il faudra que toutes les opérations formelles soient reprises dans un champ social décodé, et résonnent dans l'élément pur et privé de l'intériorité, de la reproduction intérieure. Il faudra que l'appareil répression-refoulement subisse une complète réorganisation. Il faudra donc que le désir, ayant achevé sa migration, connaisse cette misère extrême : être retourné contre soi, le retournement contre soi, la mauvaise conscience, la culpabilité, qui l'attache au champ social le plus décodé comme à l'intériorité la plus maladive, le piège du désir, sa plante vénéneuse. Tant que l'histoire du désir ne connaît pas cette fin, Œdipe hante toutes les sociétés, mais comme le cauchemar de ce qui ne leur est pas encore arrivé – son heure n'est pas venue. (Et n'est-ce pas là toujours la force de Lacan, avoir sauvé la psychanalyse de l'œdipianisation forcenée à laquelle elle liait son destin, avoir opéré cette salvation, fût-ce au prix d'une régression, fût-ce au prix de maintenir l'inconscient sous le poids de l'appareil despotique, de le réinterpréter à partir de cet appareil, la loi et le signifiant, phallus et castration oui, Œdipe non !, l'âge despotique de l'inconscient.)

★

Ville d'Ur, point de départ d'Abraham ou de la nouvelle alliance. L'État ne s'est pas formé progressivement, mais surgit tout armé, coup de maître en une fois, *Urstaat* originel, éternel modèle de ce que tout État veut être et désire. La production dite asiatique, avec l'État qui l'exprime ou en constitue le mouvement objectif, n'est pas une formation distincte ; c'est la formation de base, elle horizone toute l'histoire. De toutes parts nous revient la découverte de machines impériales qui précédèrent les formes historiques traditionnelles, et qui se caractérisent par la propriété d'État, la possession communale briquetée et la dépendance collective. Chaque forme plus « évoluée » est comme un palimpseste : elle recouvre une inscription despotique, un manuscrit mycénien. Sous chaque Noir et chaque Juif, un Egyptien, un Mycénien sous les Grecs, un Etrusque sous les Romains. Et pourtant quel oubli tombe sur l'origine, latence qui s'en prend à l'État lui-même, et où parfois l'écriture disparaît. C'est sous les coups de la propriété privée, puis de la production marchande, que l'État connaît son dépérissement. La terre entre dans la sphère de la propriété privée et dans celle des marchandises. Des *classes* apparaissent, pour autant que les dominantes ne se confondent plus avec l'appareil d'État, mais sont des déterminations distinctes qui se servent de cet appareil transformé. D'abord adjacente à la propriété commune, puis composante ou conditionnante, puis de plus en plus déterminante, la propriété privée entraîne une intériorisation de la relation créancier-débiteur dans les rapports de classes antagonistes.[167] Mais comment expliquer à la fois cette latence où entre l'État despotique, et cette puissance avec laquelle il se reforme sur des bases modifiées, pour rebondir plus « menteur », plus « froid », plus « hypocrite » que jamais ? Cet oubli et ce retour. D'une part la cité antique, la commune germanique, la féodalité supposent les grands empires, et ne peuvent être comprises qu'en fonction de l'Urstaat qui leur sert d'horizon. D'autre part le problème de ces formes est de reconstituer l'Urstaat autant qu'il est possible, compte tenu des exigences de leurs nouvelles déterminations distinctes. Car que signifient la propriété privée, la richesse, la marchandise, les classes ? *La faillite des codes*. L'apparition, le surgissement de flux maintenant décodés qui coulent sur le socius et le traversent de part en part. L'État ne peut plus se contenter de surcoder des éléments territoriaux déjà codés, il doit inventer des codes spécifiques pour des flux de plus en plus déterritorialisés : mettre le despotisme au service du nouveau rapport des classes ; intégrer les rapports de richesse et de pauvreté, de marchandise et de travail ; concilier l'argent marchand avec l'argent fiscal ; partout réinsuffler de l'Urstaat dans le nouvel état de choses. Et partout le modèle latent qu'on ne pourra plus égaler, mais qu'on ne pourra s'empêcher d'imiter. Retentit l'avertissement mélancolique de l'Egyptien aux Grecs : « Vous autres, Grecs, vous ne serez jamais que des enfants ! »

Cette situation spéciale de l'État comme catégorie, oubli et retour, doit s'expliquer. C'est que l'État despotique originaire n'est pas une coupure comme les autres. De toutes les institutions, elle est peut-être la seule à surgir toute armée dans le cerveau de ceux qui l'instituent, « les artistes au regard d'airain ». C'est pourquoi, dans le marxisme, on ne savait trop qu'en faire : elle n'entre pas dans les fameux cinq stades, communisme primitif, cité antique, féodalité, capitalisme, socialisme.[168] *Elle n'est pas une formation parmi les autres, ni le passage d'une formation à une autre.* On dirait qu'elle est en retrait par rapport à ce qu'elle coupe et par rapport à ce qu'elle recoupe, comme si elle témoignait d'une autre dimension, idéalité cérébrale qui se surajoute à l'évolution matérielle des sociétés, idée régulatrice ou principe de réflexion (terreur) qui organise en un tout les parties et les flux. Ce que l'État despotique coupe, surcoupe ou surcode, c'est ce qui vient avant, la machine territoriale, qu'il réduit à l'état de briques, de pièces travailleuses dès lors soumises à l'idée cérébrale. En ce sens, l'État despotique est bien l'origine, mais l'origine comme abstraction qui doit comprendre sa différence avec le commencement concret. Nous savons que le mythe exprime toujours un passage et un écart. Mais le mythe primitif territorial du commencement exprimait l'écart d'une énergie proprement intense (ce que Griaule

appelait « la partie métaphysique de la mythologie », la spirale vibratoire) par rapport au système social en extension qu'elle conditionnait, et ce qui passait de l'une à l'autre – alliance et filiation. Mais le mythe impérial de l'origine exprime autre chose : l'écart de ce commencement avec l'origine elle-même, de l'extension avec l'idée, de la genèse avec l'ordre et la puissance (nouvelle alliance), et ce qui repasse de la seconde à la première, ce qui est repris par la seconde. J. P. Vernant montre ainsi que les mythes impériaux ne peuvent pas concevoir une loi d'organisation immanente à l'univers : ils ont besoin de poser, et d'intérioriser, cette différence entre l'origine et les commencements, le pouvoir souverain et la genèse du monde ; « le mythe se constitue dans cette distance, il en fait l'objet même de son récit, retraçant à travers la suite des générations divines les avatars de la souveraineté jusqu'au moment où une suprématie, définitive celle-là, met un terme à l'élaboration dramatique de la *dunesteia* ».[169] Si bien que, à la limite, on ne sait vraiment plus ce qui est premier, et si la machine territoriale lignagère ne présuppose pas une machine despotique dont elle extrait les briques ou qu'elle segmentarise à son tour. Et, d'une certaine manière, il faut en dire autant de ce qui vient après l'État originaire, de ce que cet État recoupe. Il surcoupe ce qui vient avant, mais recoupe les formations ultérieures. Là aussi il est comme l'abstraction qui appartient à une autre dimension, toujours en retrait et frappée de latence, mais qui rebondit et revient d'autant mieux dans les formes ultérieures qui lui donnent une existence concrète. État protéiforme, mais il n'y eut jamais qu'un seul État. D'où les variations, toutes les variantes de la nouvelle alliance, pourtant sous la même catégorie. Par exemple, non seulement la féodalité présuppose un État despotique abstrait qu'elle segmentarise suivant le régime de sa propriété privée et l'essor de sa production marchande, mais celles-ci induisent en revanche l'existence concrète d'un *État proprement féodal*, où le despote revient comme monarque absolu. Car c'est une double erreur de croire que le développement de la production marchande suffit à faire éclater la féodalité (sur bien des points au contraire elle la renforce, elle lui donne de nouvelles conditions d'existence et de survie) et de croire que la féodalité par elle-même s'oppose à l'État qui, au contraire, comme État féodal, est capable d'empêcher la marchandise d'introduire le décodage de flux qui serait *seul* ruineux pour le système envisagé.[170] Et dans des exemples plus récents, nous devons suivre Wittfogel lorsqu'il montre à quel point des États modernes capitalistes et socialistes participent de l'État despotique originaire. Démocraties, comment ne pas y reconnaître le despote devenu plus hypocrite et plus froid, plus calculateur, puisqu'il doit lui-même compter et coder au lieu de surcoder les comptes ? Il ne sert à rien de faire la liste des différences, à la manière d'historiens consciencieux : communautés villageoises ici, et là sociétés industrielles, etc. Les différences ne seraient déterminantes que si l'État despotique était une formation concrète parmi les autres, à traiter comparativement. Mais il est l'abstraction, qui se réalise certes dans les formations impériales, mais qui ne s'y réalise que comme abstraction (unité surcodante éminente). Il ne prend son existence immanente concrète que dans les formes ultérieures qui le font revenir sous d'autres figures et dans d'autres conditions. Commun horizon de ce qui vient avant et de ce qui vient après, il ne conditionne l'histoire universelle qu'à condition d'être, non pas en dehors, mais toujours à côté, le monstre froid qui représente la manière dont l'histoire est dans la « tête », dans le « cerveau », l'Urstaat.

Marx reconnaissait qu'il y avait bien une manière dont l'histoire allait de l'abstrait au concret : « les catégories simples expriment des rapports dans lesquels le concret insuffisamment développé s'est peut-être réalisé, sans avoir encore posé la relation ou le rapport plus complexe qui s'exprime théoriquement dans la catégorie la plus concrète ; tandis que le concret plus développé laisse subsister cette même catégorie comme un rapport subordonné ».[171] L'État était d'abord cette unité abstraite intégrant des sous-ensembles fonctionnant séparément ; il est maintenant subordonné à un champ de forces dont il coordonne les flux, et dont il exprime les rapports autonomes de domination et de subordination. Il ne se contente plus de surcoder des territorialités maintenues et briquetées, il doit constituer, inventer des codes pour les flux déterritorialisés de l'argent, de la marchandise et de la propriété privée. Il ne forme plus par lui-

même une ou des classes dominantes, il est lui-même formé par ces classes devenues indépendantes qui le délèguent au service de leur puissance et de leurs contradictions, de leurs luttes et de leurs compromis avec les classes dominées. Il n'est plus loi transcendante qui régit des fragments ; il doit dessiner tant bien que mal un tout auquel il rend sa loi immanente. Il n'est plus le pur signifiant qui ordonne ses signifiés, il apparaît maintenant derrière eux et dépend de ce qu'il signifie. Il ne produit plus une unité surcodante, il est lui-même produit dans le champ de flux décodés. En tant que machine, il ne détermine plus un système social, il est déterminé par le système social auquel il s'incorpore dans le jeu de ses fonctions. Bref, il ne cesse pas d'être artificiel, mais il devient concret, il « tend à la concrétisation », en même temps qu'il se subordonne aux forces dominantes. On a pu montrer l'existence d'une évolution analogue pour la machine technique lorsqu'elle cesse d'être unité abstraite ou système intellectuel régnant sur des sous-ensembles séparés, pour devenir rapport subordonné à un champ de forces s'exerçant comme système physique concret.[172] Mais, précisément, cette tendance à la concrétisation dans la machine technique ou sociale, n'est-ce pas ici le mouvement même du désir ? Nous retombons toujours sur le paradoxe monstrueux : l'État est désir qui passe de la tête du despote au cœur des sujets, et de la loi intellectuelle à tout le système physique qui s'en dégage ou s'en libère. Désir de l'État, la plus fantastique machine de répression est encore désir, sujet qui désire et objet de désir. Désir, telle est l'opération qui consiste toujours à ré-insuffler de l'Urstaat originel dans le nouvel état de choses, à le rendre autant que possible immanent au nouveau système, intérieur à lui. Et, pour le reste, repartir à zéro : fonder un empire spirituel, là et sous les formes où l'État ne peut plus fonctionner comme tel dans le système physique. Quand les chrétiens s'emparèrent de l'empire, cette dualité complémentaire se retrouva entre ceux qui voulaient reconstruire l'Urstaat autant que possible avec les éléments qu'ils trouvaient dans l'immanence du monde objectif romain, et puis les purs, qui voulaient repartir dans le désert, recommencer une nouvelle alliance, retrouver l'inspiration égyptienne et syriaque d'un Urstaat transcendant. Quelles étranges marines surgirent, sur les colonnes et dans les troncs d'arbres ! Le christianisme sut développer en ce sens tout un jeu de machines paranoïaques et célibataires, tout un train de paranoïaques et de pervers qui, aussi, font partie de l'horizon de notre histoire et peuplent notre calendrier.[173] Ce sont les deux aspects d'un devenir de l'État : son intériorisation dans un champ de forces sociales de plus en plus décodées formant un système physique ; sa spiritualisation dans un champ supra-terrestre de plus en plus surcodant, formant un système métaphysique. Ce doit être en même temps que la dette infinie s'intériorise et se spiritualise, l'heure de la mauvaise conscience approche, ce sera l'heure aussi du plus grand cynisme. « cette cruauté rentrée de l'animal-homme refoulé dans sa vie intérieure, se retirant avec effroi dans son individualité ; enfermé dans *l'État* pour être domestiqué… ».

Le premier grand mouvement de déterritorialisation apparaissait avec le surcodage de l'État despotique. Mais il n'est rien encore à côté de l'autre grand mouvement, celui qui va se faire par décodage des flux. Pourtant il ne suffit pas de flux décodés pour que la nouvelle coupure traverse et transforme le socius, c'est-à-dire pour que le capitalisme naisse. Des flux décodés frappent l'État despotique de latence, immergent le tyran, mais aussi bien le font revenir sous des formes inattendues – le démocratisent, l'oligarchisent, le segmentarisent, le monarchisent, et toujours l'intériorisent et le spiritualisent, avec à l'horizon l'Urstaat latent dont on ne se console pas de la perte. C'est maintenant à l'État de recoder tant bien que mal, par des opérations régulières ou exceptionnelles, le produit des flux décodés. Prenons l'exemple de Rome : le décodage des flux fonciers par privatisation de la propriété, le décodage des flux monétaires par formation des grandes fortunes, le décodage des flux commerciaux par développement d'une production marchande, le décodage des producteurs par expropriation et

prolétarisation, tout est là, tout est donné, sans produire un capitalisme à proprement parler, mais un régime esclavagiste.[174] Ou bien l'exemple de la féodalité : là encore la propriété privée, la production marchande, l'afflux monétaire, l'extension du marché, le développement des viles, l'apparition de rente seigneuriale en argent ou de location contractuelle de main-d'œuvre ne produisent nullement une économie capitaliste, mais un renforcement des charges et relations féodales, parfois un retour à des stades plus primitifs de la féodalité, parfois même le rétablissement d'une sorte d'esclavagisme. Et il est bien connu que l'action monopoliste en faveur des guildes et des compagnies favorise, non pas l'essor d'une production capitaliste, mais l'insertion de la bourgeoisie dans un féodalisme de vile et d'État, qui consiste à refaire des codes pour des flux décodés comme tels, et à maintenir le commerçant, suivant la formule de Marx, « dans les pores mêmes » de l'ancien corps plein de la machine sociale. Ce n'est donc pas le capitalisme qui entraine la dissolution du système féodal, mais plutôt l'inverse : ce pourquoi il fallut du temps entre les deux. Il y a une grande différence à cet égard entre l'âge despotique et l'âge capitaliste. Car ils arrivent comme l'éclair, les fondateurs d'État ; la machine despotique est synchronique tandis que le temps de la machine capitaliste est diachronique, les capitalistes surgissent tour à tour dans une série qui fonde une sorte de créativité de l'histoire, étrange ménagerie : temps schizoïde de la nouvelle coupure créative.

Les dissolutions se définissent par un simple décodage des flux, toujours compensées par des survivances ou des transformations de l'État. On sent la mort monter du dedans, et le désir lui-même être instinct de mort, latence, mais aussi passer du côté de ces flux qui portent virtuellement une vie nouvelle. Flux décodés, qui dira le nom de ce nouveau désir ? 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 : il faudra la rencontre de tous ces flux décodés, leur conjonction, leur réaction les uns sur les autres, la contingence de cette rencontre, de cette conjonction, de cette réaction qui se produisent une fois, pour que le capitalisme naisse, et que l'ancien système meure cette fois du dehors, en même temps que naît la vie nouvelle et que le désir reçoit son nouveau nom. Il n'y a d'histoire universelle que de la contingence. Revenons à cette question éminemment contingente que les historiens modernes savent poser : pourquoi l'Europe, pourquoi pas la Chine ? A propos de la navigation hauturière, Braudel demande : pourquoi pas les navires chinois ou japonais, ou même musulmans ? Pourquoi pas Sindbad le Marin ? Ce n'est pas la technique qui manque, la machine technique. N'est-ce pas plutôt le désir qui reste pris dans les rêts de l'État despotique, tout investi dans la machine du despote ? « Alors le mérite de l'Occident, bloqué sur son étroit cap d'Asie, serait-il d'avoir eu besoin du monde, besoin de sortir de chez soi ? ».[175] Il n'y a de voyage que schizophrénique (plus tard, le sens américain des frontières : quelque chose à dépasser, des limites à franchir, des flux à faire passer, des espaces non codés à pénétrer). Désirs décodés, désirs de décodage, il y en eut toujours, l'histoire en est pleine. Mais voilà que les flux décodés ne forment un désir, désir qui produit au lieu de rêver ou de manquer, machine désirante, sociale et technique à la fois, que par leur rencontre en un lieu, leur conjonction dans un espace qui prend du temps. C'est pourquoi le capitalisme et sa coupure ne se définissent pas simplement par des flux décodés, mais par le décodage généralisé des flux, la nouvelle déterritorialisation massive, la conjonction des flux déterritorialisés. C'est la singularité de cette conjonction qui fit l'universalité du capitalisme. En simplifiant beaucoup, nous pouvons dire que la machine territoriale sauvage partait des connexions de production, et que la machine despotique barbare se fondait sur les disjonctions d'inscription à partir de l'éminente unité. Mais la machine capitaliste, la civilisée, va d'abord s'établir sur la conjonction. Alors la conjonction ne désigne plus seulement des restes qui échapperaient au codage, ni des consommations-consumations comme dans les fêtes primitives, ou même le « maximum de consommation » dans le luxe du despote et de ses agents. Quand la conjonction passe au premier rang dans la machine sociale, il apparaît au contraire qu'elle cesse d'être liée à la jouissance comme à l'excès de consommation d'une classe, qu'elle fait du luxe même un moyen d'investissement, et rabat tous les flux

décodés sur la production, dans un « produire pour produire » qui retrouve les connexions primitives du travail à la condition, à la seule condition de les rattacher au capital comme au nouveau corps plein déterritorialisé, le vrai consommateur d'où elles semblent émaner (comme dans le pacte du diable décrit par Marx, « l'eunuque industriel » : c'est *donc* à toi *si*…).[176]

Au cœur du *Capital*, montre la rencontre de deux éléments « principaux » : d'un côté le travailleur déterritorialisé, devenu travailleur libre et nu ayant à vendre sa force de travail, de l'autre côté l'argent décodé, devenu capital et capable de l'acheter. Que ces deux éléments proviennent de la segmentarisation de l'État despotique en féodalité, et de la décomposition du système féodal lui-même et de son État, ne nous donne pas encore la conjonction extrinsèque de ces deux flux, flux de producteurs et flux d'argent. La rencontre aurait pu ne pas se faire, les travailleurs libres et le capital-argent existant « virtuellement » de part et d'autre. L'un des éléments dépend d'une transformation des structures agraires constitutives de l'ancien corps social, l'autre, d'une tout autre série passant par le marchand et l'usurier tels qu'ils existent marginalement dans les pores de cet ancien corps.[177] Bien plus, chacun de ces éléments met en jeu plusieurs procès de décodage et de déterritorialisation d'origine très différente : pour le travailleur libre, déterritorialisation du sol par privatisation ; décodage des instruments de production par appropriation ; privation des moyens de consommation par dissolution de la famille et de la corporation ; décodage enfin du travailleur au profit du travail lui-même ou de la machine – et, pour le capital, déterritorialisation de la richesse par abstraction monétaire ; décodage des flux de production par capital marchand ; décodage des États par le capital financier et les dettes publiques ; décodage des moyens de production par la formation du capital industriel, etc. Voyons encore plus en détail comment les éléments se rencontrent, avec conjonction de tous leurs procès. Ce n'est plus l'âge de la cruauté ni de la terreur, mais l'âge du cynisme, qui s'accompagne d'une étrange piété (les deux constituent l'humanisme : le cynisme est l'immanence physique du champ social, et la piété, le maintien d'un Urstaat spiritualisé ; le cynisme est le capital comme moyen d'extorquer du surtravail, mais la piété est ce même capital comme capital-Dieu d'où semblent émaner toutes les forces de travail). Cet âge du cynisme est celui de l'accumulation du capital, c'est lui qui implique du temps, précisément pour la conjonction de tous les flux décodés et déterritorialisés. Comme l'a montré Maurice Dobb, il faut dans un premier temps une accumulation de titres de propriété, de la terre par exemple, dans une conjoncture favorable, à un moment où ces biens coûtent peu (désintégration du système féodal) ; et un deuxième temps où ces biens sont vendus à un moment de hausse, et dans des conditions qui rendent particulièrement intéressant l'investissement industriel (« révolution des prix », réserve abondante de main-d'œuvre, formation d'un prolétariat, accès facile à des sources de matières premières, conditions favorables à la production d'outils et de machines).[178] Toutes sortes de facteurs contingents favorisent ces conjonctions. Que de rencontres, pour la formation de la chose, l'innommable ! Mais l'effet de la conjonction, c'est bien le contrôle de plus en plus profond de la production par le capital : la définition du capitalisme ou de sa coupure, la conjonction de tous les flux décodés et déterritorialisés, ne se définissent pas par le capital commercial ni par le capital financier, qui ne sont que des flux parmi les autres, des éléments parmi les autres mais par le capital industriel. Sans doute le commerçant eut-il très vite une action sur la production, soit en se faisant lui-même industriel dans des métiers fondés sur le commerce, soit en faisant des artisans ses propres intermédiaires ou employés (luttes contre les guildes et les monopoles). Mais le capitalisme ne commence, la machine capitaliste n'est montée, que lorsque le capital s'approprie directement la production, et que le capital financier et le capital marchand ne sont plus que des fonctions spécifiques correspondant à une division du travail dans le mode capitaliste de la production en général. On retrouve alors la production de productions, la production d'enregistrements, la production de consommations – mais précisément dans cette conjonction des flux décodés qui fait du capital le nouveau corps plein social, alors que le capitalisme commercial et financier sous leurs formes primitives s'installait seulement dans les pores de l'ancien socius dont il ne changeait pas le mode de production

antérieur.

Avant même que soit montée la machine de production capitaliste, la marchandise et la monnaie opèrent un décodage des flux par abstraction. Mais ce n'est pas de la même manière. D'abord, l'échange simple inscrit les produits marchands comme les *quanta* particuliers d'une unité de travail abstrait. C'est le travail abstrait posé dans le rapport d'échange qui forme la synthèse disjonctive du mouvement apparent de la marchandise, puisqu'il se divise dans les travaux qualifiés auxquels correspond tel ou tel quantum déterminé. Mais c'est seulement lorsqu'un « équivalent général » apparaît comme monnaie qu'on accède au règne de la *quantitas*, laquelle peut avoir toutes sortes de valeurs particulières ou valoir pour toutes sortes de quanta. Cette quantité abstraite n'en doit pas moins avoir une valeur particulière quelconque, si bien qu'elle n'apparait encore que comme un rapport de grandeur entre quanta. C'est en ce sens que la relation d'échange unit formellement des objets partiels produits et même inscrits indépendamment d'elle. L'inscription commerciale et monétaire reste surcodée, et même réprimée par les caractères et les modes d'inscription préalables d'un socius considéré sous son mode de production spécifique, qui ne connait et ne reconnaît pas le travail abstrait. Comme dit Marx, celui-ci est bien le rapport le plus simple et le plus ancien de l'activité productrice, mais n'apparaît comme tel et ne devient pratiquement vrai que dans la machine capitaliste moderne.[179] C'est pourquoi, auparavant, l'inscription commerciale monétaire ne dispose pas d'un corps propre, et s'insère seulement dans les intervalles du corps social préexistant. Le commerçant ne cesse de jouer des territorialités maintenues pour acheter là où c'est bon marché, et vendre où c'est cher. Avant la machine capitaliste, le capital marchand ou financier n'est que dans un rapport d'alliance avec la production non capitaliste, il entre dans cette nouvelle-alliance qui caractérise les États précapitalistes (d'où l'alliance de la bourgeoisie marchande et bancaire avec la féodalité). Bref, la machine capitaliste commence quand le capital cesse d'être un capital d'alliance pour devenir filiatif. Le capital devient un capital filiatif lorsque l'argent engendre de l'argent, ou la valeur une plus-value, « valeur progressive, argent toujours bourgeonnant poussant, et comme tel capital… La valeur se présente tout d'un coup comme une substance motrice d'elle-même, et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de pures formes. Elle distingue en soi sa valeur primitive et sa plus-value, de la même façon que Dieu distingue en sa personne le père et le fils, et que tous les deux ne font qu'un et sont du même âge, car ce n'est que par la plus-value de dix livres que les cent premières livres avancées deviennent capital ».[180] C'est dans ces conditions seulement que le capital devient le corps plein, le nouveau socius ou la quasi-cause qui s'approprie toutes les forces productives. Nous ne sommes plus dans le domaine du quantum ou de la quantitas, mais dans celui du rapport différentiel en tant que conjonction, qui définit le champ social immanent propre au capitalisme et donne à l'abstraction comme telle sa valeur effectivement concrète, sa tendance à la concrétisation. L'abstraction n'a pas cessé d'être ce qu'elle est, mais elle n'apparaît plus dans la simple quantité comme un rapport variable entre termes indépendants, c'est elle qui a pris sur soi l'indépendance, la qualité des termes et la quantité des rapports. L'abstrait pose lui-même la relation plus complexe dans laquelle il va se développer « comme » quelque chose de concret. C'est le rapport différentiel $^{Dy}/_{Dx}$, où Dy dérive de la force de travail et constitue la fluctuation du capital variable, et où Dx dérive du capital lui-même et constitue la fluctuation du capital constant (« la notion de capital constant n'exclut en aucune manière un changement de valeur de ses parties constitutives »). C'est de la fluxion des flux décodés, de leur conjonction, que découle la forme filiative du capital x + dx. Ce qu'exprime le rapport différentiel, c'est le phénomène fondamental capitaliste de *la transformation de la plus-value de code en plus-value de flux*. Qu'une apparence mathématique remplace ici les anciens codes, signifie simplement qu'on assiste à une faillite des codes et des territorialités subsistantes au profit d'une machine d'une autre espèce, fonctionnant tout autrement. Ce n'est plus la cruauté de la vie, ni la terreur d'une vie contre une autre, mais un despotisme *post-mortem*, le despote devenu anus et vampire : « Le capital est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant, et sa vie est d'autant plus allègre qu'il

en pompe davantage ». Le capital industriel présente ainsi une nouvelle-nouvelle filiation, constitutive de la machine capitaliste, par rapport à laquelle le capital commercial et le capital financier vont maintenant prendre la forme d'une nouvelle-nouvelle alliance en assumant des fonctions spécifiques.

Le problème célèbre de la baisse tendancielle du taux de profit, c'est-à-dire de la plus-value par rapport au capital total, ne peut se comprendre que dans l'ensemble du champ d'immanence du capitalisme, et dans les conditions sous lesquelles une plus-value de code est transformée en plus-value de flux. D'abord il apparaît (conformément aux remarques de Balibar) que cette tendance à la baisse du taux de profit n'a pas de fin, mais se reproduit elle-même en reproduisant les facteurs qui la contrarient. Mais pourquoi n'a-t-elle pas de fin ? Sans doute pour les mêmes raisons qui font rire les capitalistes et leurs économistes, lorsqu'ils constatent que la plus-value n'est pas mathématiquement déterminable. Pourtant ils n'ont pas tellement de quoi se réjouir. Ils devraient plutôt en conclure ce qu'ils tiennent à cacher : à savoir que ce n'est pas le même argent qui entre dans la poche du salarié et qui s'inscrit dans le bilan d'une entreprise. Dans un cas, des signes monétaires impuissants de valeur d'échange, un flux de moyens de paiement relatif à des biens de consommation et à des valeurs d'usage, une relation bi-univoque entre la monnaie et un éventail imposé de produits (« à quoi j'ai droit, ce qui me revient, c'est donc à moi… ») ; dans l'autre cas, des signes de puissance du capital, des flux de financement, un système de coefficients différentiels de production qui témoigne d'une force prospective ou d'une évaluation à long terme, non réalisable *hic et nunc*, et fonctionnant comme une axiomatique des quantités abstraites. Dans un cas, l'argent représente une coupure-prélèvement possible sur un flux de consommation ; dans l'autre cas, une possibilité de coupure-détachement et de réarticulation de chaînes économiques au sens où des flux de production s'approprient aux disjonctions du capital. On a pu montrer l'importance dans le système capitaliste de la dualité bancaire entre la formation de moyens de paiement et la structure de financement, la gestion de la monnaie et le financement de l'accumulation capitaliste, la monnaie d'échange et la monnaie de crédit.[181] Que la banque participe des deux, soit à la charnière des deux, financement et paiement, montre seulement leurs interactions multiples. Ainsi, dans la monnaie de crédit, qui comporte toutes les créances commerciales ou bancaires, le crédit purement commercial a ses racines dans la circulation simple où se développe l'argent comme moyen de paiement (la lettre de change à échéance déterminée, qui constitue une forme monétaire de la dette finie). Inversement, le crédit bancaire opère une démonétisation ou dématérialisation de la monnaie, et repose sur la circulation des traites au lieu de la circulation de l'argent, traverse un circuit particulier où il prend puis perd sa valeur d'instrument d'échange, et où les conditions du flux impliquent celles du reflux, donnant à la dette infinie sa forme capitaliste ; mais l'État comme régulateur assure une convertibilité de principe de cette monnaie de crédit, soit directement par rattachement à l'or, soit indirectement par un mode de centralisation qui comporte un répondant du crédit, un taux d'intérêt unique, une unité des marchés de capitaux, etc. On a donc raison de parler d'une *dissimulation* profonde de la dualité des deux formes de l'argent, paiement et financement, les deux aspects de la pratique bancaire. Mais cette dissimulation dépend moins d'une méconnaissance qu'elle n'exprime le champ d'immanence capitaliste, le mouvement objectif apparent où la forme inférieure et subordonnée n'est pas moins nécessaire que l'autre (il est nécessaire que l'argent joue sur les deux tableaux), et où aucune intégration des classes dominées ne pourrait s'effectuer sans l'ombre de ce principe de convertibilité non appliqué, qui suffit pourtant à faire que le Désir de la créature la plus défavorisée investisse de toutes ses forces, indépendamment de toute connaissance ou méconnaissance économiques, le champ social capitaliste dans son ensemble. Des flux, qui ne désire des flux, et des rapports entre les flux, et des coupures de flux ? – que le capitalisme a su faire couler et couper dans ces conditions d'argent inconnues jusqu'à lui. S'il est vrai que le capitalisme dans son essence ou mode de production est industriel, il ne fonctionne que comme capitalisme marchand. S'il est vrai qu'il est dans son essence capital filiatif industriel, il ne fonctionne que par son alliance avec le capital commercial et financier. D'une certaine manière, c'est la banque qui tient tout le système, et

l'investissement de désir.[182] Un des apports de Keynes fut de réintroduire le désir dans le problème de la monnaie ; c'est cela qu'il faut soumettre aux exigences de l'analyse marxiste. C'est pourquoi il est malheureux que les économistes marxistes en restent trop souvent à des considérations sur le mode de production, et sur la théorie de la monnaie comme équivalent général teüe qu'elle apparaît dans la première section du *Capital*, sans attacher suffisamment d'importance à la pratique bancaire, aux opérations financières et à la circulation spécifique de la monnaie de crédit (tel serait le sens d'un retour à Marx, à la théorie marxiste de la monnaie).

Revenons à la dualité de l'argent, aux deux tableaux, aux deux inscriptions, l'une dans le compte du salarié, l'autre dans le bilan de l'entreprise. Mesurer les deux ordres de grandeur à la même unité analytique est une pure fiction, une escroquerie cosmique, comme si l'on mesurait les distances intergalaxiques ou intra-atomiques avec des mètres et des centimètres. Il n'y a aucune commune mesure entre la valeur des entreprises et celle de la force de travail des salariés. C'est pourquoi la baisse tendancielle n'a pas de terme. Un quotient de différentielles est bien calculable s'il s'agit de la limite de variation des flux de production du point de vue d'un plein rendement, mais ne l'est pas s'il s'agit du flux de production et du flux de travail d'où dépend la plus-value. Alors la différence ne s'annule pas dans le rapport qui la constitue comme différence de nature, la « tendance » n'a pas de terme, elle n'a pas de limite extérieure qu'elle pourrait atteindre ou même dont elle pourrait s'approcher. La tendance n'a de limite qu'interne, et ne cesse de la dépasser, mais en la déplaçant, c'est-à-dire en la reconstituant, en la retrouvant comme limite interne à dépasser à nouveau par déplacement : alors la continuité du procès capitaliste s'engendre dans cette coupure de coupure toujours déplacée, c'est-à-dire dans cette unité de la schize et du flux. C'est sous cet aspect déjà que le champ d'immanence social, tel qu'il se découvre sous le retrait et la transformation de l'Urstaat, ne cesse de s'élargir, et prend une consistance tout à fait particulière, qui montre la façon dont le capitalisme pour son compte a su interpréter le principe général d'après lequel les choses ne marchent bien qu'à condition de se détraquer, la crise comme « moyen immanent au mode de production capitaliste ». Si le capitalisme est la limite extérieure de toute société, c'est parce qu'il n'a pas pour son compte de limite extérieure, mais seulement une limite intérieure qui est le capital lui-même, et qu'il ne rencontre pas, mais qu'il reproduit en la déplaçant toujours.[183] Jean-Joseph Goux analyse exactement le phénomène mathématique de la courbe sans tangente, et le sens qu'elle est susceptible de prendre en économie non moins qu'en linguistique : « Si le mouvement ne tend vers aucune limite, si le quotient des différentielles n'est pas calculable, le présent n'a plus de sens… Le quotient des différentielles ne se résout pas, les différences ne s'annulent plus dans leur rapport. Aucune limite ne s'oppose à la brisure, à la brisure de cette brisure. La tendance ne trouve pas de terme, le mobile ne vient jamais à bout de ce que l'avenir immédiat lui réserve ; il est sans cesse retardé par des accidents, des déviations… Notion complexe d'une continuité dans la brisure absolue ».[184] Dans l'immanence élargie du système, la limite tend à reconstituer dans son déplacement ce qu'elle tendait à faire baisser dans son emplacement primitif.

Or ce mouvement de déplacement appartient essentiellement à la déterritorialisation du capitalisme. Comme l'a montré Samir Amin, le procès de déterritorialisation va ici du centre à la périphérie, c'est-à-dire des pays développés aux pays sous-développés, qui ne constituent pas un monde à part, mais une pièce essentielle de la machine capitaliste mondiale. Encore faut-il ajouter que le centre a lui-même ses enclaves organisées de sous-développement, ses réserves et bidonvilles comme des périphéries intérieures (Pierre Moussa définissait les États-Unis comme un fragment du tiers-monde ayant réussi et gardé ses zones immenses de sous-développement). Et s'il est vrai qu'au centre s'exerce au moins partiellement une tendance à la baisse ou à l'égalisation du taux de profit, qui porte l'économie vers les secteurs les plus progressifs et les plus automatisés, un véritable « développement du sous-développement » à la périphérie assure une hausse du taux de la plus-value comme une exploitation grandissante du prolétariat périphérique par rapport à celui du centre. Car ce serait une grande erreur de

croire que les exportations de la périphérie proviennent avant tout de secteurs traditionnels ou de territorialités archaïques : elles proviennent au contraire d'industries et de plantations modernes, génératrices de forte plus-value, au point que ce ne sont pas les pays développés qui fournissent des capitaux aux pays sous-développés, mais bien le contraire. Tant il est vrai que l'accumulation primitive ne se produit pas une fois à l'aurore du capitalisme, mais est permanente et ne cesse de se reproduire. Le capitalisme exporte du capital filiatif. En même temps que la déterritorialisation capitaliste se fait du centre à la périphérie, le décodage des flux à la périphérie se fait par une « désarticulation » qui assure la ruine des secteurs traditionnels, le développement des circuits économiques extravertis, une hypertrophie spécifique du tertiaire, une extrême inégalité dans la distribution des productivités et des revenus.[185] C'est chaque passage de flux qui est une déterritorialisation, chaque limite déplacée, un décodage. Le capitalisme schizophrénise de plus en plus à la périphérie. Il n'en reste pas moins, dira-t-on, que, au centre, la baisse tendancielle garde son sens restreint, c'est-à-dire la diminution relative de la plus-value par rapport au capital total, assurée par le développement de la productivité, de l'automation, du capital constant.

Ce problème a été re-posé récemment par Maurice Clavel dans une série de questions décisives et volontairement incompétentes. C'est-à-dire des questions adressées aux économistes marxistes par quelqu'un qui ne comprend pas bien comment l'on peut maintenir la plus-value humaine à la base de la production capitaliste, tout en reconnaissant que les machines aussi « travaillent » ou produisent de la valeur, qu'elles ont toujours travaillé, et travaillent de plus en plus par rapport à l'homme, lequel cesse ainsi d'être partie constitutive du procès de production pour devenir adjacent à ce procès.[186] Il y a donc une plus-value machinique produite par le capital constant, qui se développe avec l'automation et la productivité, et qui ne peut pas s'expliquer par les facteurs qui contrarient la baisse tendancielle (intensité croissante de l'exploitation du travail humain, diminution de prix des éléments du capital constant, etc.), puisque ces facteurs en dépendent au contraire. Il nous semble, avec la même incompétence indispensable, que ces problèmes ne peuvent être envisagés que dans les conditions de la transformation de la plus-value de code en plus-value de flux. Car, tant que nous définissions les régimes précapitalistes par la plus-value de code, et le capitalisme par un décodage généralisé qui la convertissait en plus-value de flux, nous présentions les choses de manière sommaire, nous faisions là encore comme si l'affaire se réglait une fois pour toutes, à l'aurore d'un capitalisme qui aurait perdu toute valeur de code. Or il n'en est pas ainsi. D'une part, des codes subsistent, même à titre d'archaïsme, mais qui prennent une fonction parfaitement actuelle et adaptée à la situation dans le capital personnifié (le capitaliste, le travailleur, le négociant, le banquier…). Mais, d'autre part et plus profondément, toute machine technique suppose des flux d'un type particulier : *des flux de code* à la fois intérieurs et extérieurs à la machine, formant les éléments d'une technologie et même d'une science. Ce sont ces flux de code qui se trouvent eux aussi encastés, codés ou surcodés dans les sociétés précapitalistes de telle manière qu'ils ne prennent jamais d'indépendance (le forgeron, l'astronome…). Mais le décodage généralisé des flux dans le capitalisme a libéré, déterritorialisé, décodé les flux de code au même titre que les autres – au point que la machine automatique les a toujours plus intériorisés dans son corps ou sa structure comme champ de forces, en même temps qu'elle dépendait d'une science et d'une technologie, d'un travail dit cérébral distinct du travail manuel de l'ouvrier (évolution de l'objet technique). Ce ne sont pas les machines qui ont fait le capitalisme, en ce sens, mais le capitalisme au contraire qui fait les machines, et qui ne cesse d'introduire de nouvelles coupures par lesquelles il révolutionne ses modes techniques de production.

Encore faut-il à cet égard introduire plusieurs correctifs. Car ces coupures prennent du temps et s'étendent sur une grande largeur. Jamais la machine capitaliste diachronique ne se laisse elle-même révolutionner par une ou des machines techniques synchrones, jamais elle ne confère à ses savants et techniciens une indépendance inconnue dans les régimes précédents. Sans doute elle peut laisser des

savants, des mathématiciens par exemple, « schizophréniser » dans leur coin, et faire passer des flux de code socialement décodés que ces savants organisent dans des axiomatiques de recherche dite fondamentale. Mais *la véritable axiomatique* n'est pas là (les savants, on les laisse tranquilles jusqu'à un certain point, on les laisse faire leur axiomatique à eux ; mais vient le moment des choses sérieuses : par exemple la physique indéterministe, avec ses flux corpusculaires, doit se réconcilier avec « le déterminisme »). La véritable axiomatique est celle de la machine sociale elle-même, qui se substitue aux anciens codages, et qui organise tous les flux décodés, y compris les flux de code scientifique et technique, au profit du système capitaliste et au service de ses fins. C'est pourquoi on a souvent remarqué que la révolution industrielle combinait un taux élevé de progrès technique avec le maintien d'une grande quantité de matériel « obsolescent », avec une grande méfiance à l'égard des machines et des sciences. Une innovation n'est adoptée qu'à partir du taux de profit que son investissement donne par abaissement des coûts de production ; sinon, le capitaliste maintient l'outillage existant, quitte à investir parallèlement à celui-ci dans un autre domaine.[187] La plus-value humaine garde donc une importance décisive, même au centre et dans des secteurs hautement industrialisés. Ce qui détermine l'abaissement des coûts et l'élévation du taux de profit par plus-value machinique n'est pas l'innovation elle-même, dont la valeur n'est pas plus mesurable que celle de la plus-value humaine. Ce n'est même pas la rentabilité de la nouvelle technique envisagée isolément, mais son effet sur la rentabilité globale de l'entreprise dans ses rapports avec le marché, et avec le capital commercial et financier. Ce qui implique des rencontres et recoupements diachroniques, comme on le voit dès le siècle par exemple, entre la machine à vapeur et les machines textiles ou les techniques de production du fer. En général, l'introduction des innovations tend toujours à être retardée au-delà du temps scientifiquement nécessaire, jusqu'au moment où les prévisions de marché en justifient l'exploitation sur une grande échelle. Là encore, le capital d'alliance exerce une forte pression sélective sur les innovations machiniques dans le capital industriel. Bref, là où les flux sont décodés, les flux particuliers de code qui ont pris une forme technologique et scientifique sont soumis à une axiomatique proprement sociale bien plus sévère que toutes les axiomatiques scientifiques, mais bien plus sévère aussi que tous les anciens codes ou surcodages disparus : l'axiomatique du marché capitaliste mondial. Bref, les flux de code « libérés » dans la science et la technique par le régime capitaliste engendrent une plus-value machinique qui ne dépend pas directement de la science et de la technique elles-mêmes, mais du capital, et qui vient s'ajouter à la plus-value humaine, en corriger la baisse relative, *toutes deux constituant l'ensemble de la plus-value de flux qui caractérise le système*. La connaissance, l'information et la formation qualifiée ne sont pas moins des parties du capital (« capital de connaissance ») que le travail le plus élémentaire de l'ouvrier. Et de même que, du côté de la plus-value humaine en tant qu'elle résultait des flux décodés, nous trouvions une incommensurabilité ou une asymétrie fondamentale (aucune limite extérieure assignable) entre le travail manuel et le capital, ou bien entre deux formes d'argent, de même ici, du côté de la plus-value machinique résultant des flux de code scientifiques et techniques, nous ne trouvons aucune commensurabilité ni limite extérieure entre le travail scientifique ou technique, même hautement rémunéré, et le profit du capital qui s'inscrit dans une autre écriture. Le flux de connaissance et le flux de travail se trouvent à cet égard dans la même situation déterminée par le décodage ou la déterritorialisation capitalistes.

Mais, s'il est vrai que l'innovation n'est reçue que pour autant qu'elle entraine une hausse du profit par baisse des coûts de production, et qu'il existe un volume de production suffisamment élevé pour la justifier, le corollaire qui en découle est que l'investissement dans l'innovation ne suffit jamais à réaliser ou à absorber la plus-value de flux produite d'un côté comme de l'autre.[188] Marx a bien montré l'importance du problème : le cercle toujours élargi du capitalisme ne boucle, en reproduisant à une échelle toujours plus grande ses limites immanentes, que si la plus-value n'est pas seulement produite ou extorquée, mais absorbée, réalisée.[189] Si le capitaliste ne se définit pas par la jouissance, ce n'est pas seulement parce que son but est le « produire pour produire » générateur de plus-value, mais la

réalisation de cette plus-value : une plus-value de flux non réalisée est comme non produite, et s'incarne dans le chômage et la stagnation. On fait aisément le compte des principaux modes d'absorption en dehors de la consommation et de l'investissement : la publicité, le gouvernement civil, le militarisme et l'impérialisme. Le rôle de l'État à cet égard, dans l'axiomatique capitaliste, apparaît d'autant mieux que ce qu'il absorbe ne se retranche pas de la plus-value des entreprises, mais s'y ajoute en rapprochant l'économie capitaliste de son plein rendement dans des limites données, et en élargissant à son tour ces limites, surtout dans un ordre de dépenses militaires qui ne font nulle concurrence à l'entreprise privée, au contraire (seule la guerre a réussi ce que le *New-Deal* avait manqué). Le rôle d'un complexe politico-militaire-économique est d'autant plus important qu'il garantit l'extraction de la plus-value humaine à la périphérie et dans les zones appropriées du centre, mais qu'il engendre lui-même une énorme plus-value machinique en mobilisant les ressources du capital de connaissance et d'information, et qu'il absorbe enfin la plus grande partie de la plus-value produite. L'État, sa police et son armée forment une gigantesque entreprise d'anti-production, mais au sein de la production même, et la conditionnant. Nous trouvons ici une nouvelle détermination du champ d'immanence proprement capitaliste : non seulement le jeu des rapports et coefficients différentiels des flux décodés, non seulement la nature des suites que le capitalisme reproduit à une échelle toujours plus large en tant que limites intérieures, mais la présence de l'anti-production dans la production même. L'appareil d'anti-production n'est plus une instance transcendante qui s'oppose à la production, la limite ou la freine ; au contraire, il s'insinue partout dans la machine productrice, et l'épouse étroitement pour en régler la productivité et en réaliser la plus-value (d'où, par exemple, la différence entre la bureaucratie despotique et la bureaucratie capitaliste). L'effusion de l'appareil d'anti-production caractérise tout le système capitaliste ; l'effusion capitaliste est celle de l'anti-production dans la production à tous les niveaux du procès. D'une part, elle seule est capable de réaliser le but suprême du capitalisme, qui est de produire le manque dans de grands ensembles, d'introduire le manque là où il y a toujours trop, par l'absorption qu'elle opère de ressources surabondantes. D'autre part, elle seule double le capital et le flux de connaissance, d'un capital et d'un flux équivalent de *connerie*, qui en opèrent aussi l'absorption ou la réalisation, et qui assurent l'intégration des groupes et des individus au système. Non seulement le manque au sein du trop, mais la connerie dans la connaissance et la science : on verra notamment comment c'est au niveau de l'État et de l'armée que se conjuguent les secteurs les plus progressifs de la connaissance scientifique ou technologique, et les archaïsmes débiles les mieux chargés de fonctions actuelles.

Prend tout son sens le double portrait qu'André Gorz trace du « travailleur scientifique et technique », maitre d'un flux de connaissance, d'information et de formation, mais si bien absorbé dans le capital que coïncide avec lui le reflux d'une connerie organisée, axiomatisée, qui fait que, le soir, en rentrant chez lui, il retrouve ses petites machines désirantes en bricolant sur un téléviseur, ô désespoir.[190] Certes, le savant n'a en tant que tel aucune puissance révolutionnaire, il est le premier agent intégré de l'intégration, refuge de mauvaise conscience, destructeur *forcé* de sa propre créativité. Prenons l'exemple encore plus frappant d'une « carrière » à l'américaine, à brusques mutations, telle que nous l'imaginons : Gregory Bateson commence par fuir le monde civilisé en se faisant ethnologue, en suivant les codes primitifs et les flux sauvages ; puis il se tourne vers des flux de plus en plus décodés, ceux de la schizophrénie, dont il tire une théorie psychiatrique intéressante ; puis encore à la recherche d'un au-delà, d'un autre mur à percer, il se tourne vers les dauphins, le langage des dauphins, des flux plus étranges encore et plus déterritorialisés. Mais qu'y a-t-il au bout du flux de dauphin, sinon les recherches fondamentales de l'armée américaine qui nous ramène à la préparation de la guerre et à l'absorption de la plus-value ? Par rapport à l'État capitaliste, les États socialistes sont des enfants (et encore des enfants qui apprirent quelque chose à leur père, sur le rôle axiomatisant de l'État). Mais les États socialistes ont plus de peine à colmater les fuites inattendues de flux, sauf par violence directe. Ce qu'on appelle au contraire la puissance de récupération du système capitaliste, c'est que son axiomatique est par nature, non pas plus

souple, mais plus large et plus englobante. Personne dans un tel système ne manque d'être associé à l'activité d'anti-production qui anime tout le système productif. « Ceux qui actionnent et approvisionnent l'appareil militaire ne sont pas les seuls à être engagés dans une entreprise anti-humaine. Les millions d'ouvriers qui produisent (ce qui crée une demande pour) des biens et services inutiles sont également, et à des degrés divers, concernés. Les divers secteurs et branches de l'économie sont tellement interdépendants que presque tout le monde se trouve impliqué d'une façon ou d'une autre dans une activité anti-humaine ; le fermier fournissant des produits alimentaires aux troupes luttant contre le peuple vietnamien, les fabricants des instruments complexes nécessaires à la création d'un nouveau modèle automobile, les fabricants de papier, d'encre ou de postes de télévision dont les produits sont utilisés pour contrôler et empoisonner les esprits des gens, et ainsi de suite ».[191] Ainsi se trouvent bouclés les trois segments de la reproduction capitaliste toujours élargie, qui définissent aussi bien les trois aspects de son immanence : 1º) celui qui extrait la plus-value humaine à partir du rapport différentiel entre flux décodés de travail et de production, et qui se déplace du centre à la périphérie, en gardant pourtant au centre de vastes zones résiduelles ; 2º) celui qui extrait la plus-value machinique, à partir d'une axiomatique des flux de code scientifique et technique, aux endroits de « pointe » du centre ; 3º) celui qui absorbe ou réalise ces deux formes de la plus-value de flux, en garantissant l'émission des deux, et en injectant perpétuellement de l'anti-production dans l'appareil à produire. On schizophrénise à la périphérie, mais non moins au centre et au milieu.

La définition de la plus-value doit être remaniée en fonction de la plus-value machinique du capital constant, qui se distingue de la plus-value humaine du capital variable, et du caractère non mesurable de cet ensemble de plus-value de flux. Elle ne peut pas être définie par la différence entre la valeur de la force de travail et la valeur créée par la force de travail, mais par l'incommensurabilité entre deux flux pourtant immanents l'un à l'autre, par la disparité entre deux aspects de la monnaie qui les expriment, et par l'absence de limite extérieure à leur rapport, l'un mesurant la véritable puissance économique, l'autre mesurant un pouvoir d'achat déterminé comme « revenu ». Le premier est l'immense flux déterritorialisé qui constitue le corps plein du capital. Un économiste comme Bernard Schmitt trouve d'étranges mots lyriques pour caractériser ce flux de la dette infinie : flux créateur instantané, que les banques créent spontanément comme une dette sur elles-mêmes, création *ex nihilo* qui, au lieu de transmettre une monnaie préalable comme moyen de paiement, creuse à une extrémité du corps plein une monnaie négative (dette inscrite au passif des banques) et projette à l'autre extrémité une monnaie positive (créance de l'économie productive sur les banques), « flux à pouvoir mutant » *qui n'entre pas dans le revenu et n'est pas destiné aux achats*, disponibilité pure, non-possession et non-richesse.[192] L'autre aspect de la monnaie représente le reflux, c'est-à-dire le rapport qu'elle prend avec les biens dès qu'elle acquiert un pouvoir d'achat par sa distribution aux travailleurs ou facteurs de production, par sa répartition en revenus, et qu'elle perd dès que ceux-ci sont convertis en biens réels (alors tout recommence par une production nouvelle qui naîtra d'abord sous le premier aspect…). Or l'incommensurabilité des deux aspects, du flux et du reflux, montre que les salaires nominaux ont beau englober la totalité du revenu national, les salariés laissent échapper une grande quantité de revenus captés par les entreprises, et qui forment à leur tour par conjonction un afflux, un flux cette fois continué de *profit* brut, constituant « en un seul jet » une quantité indivise coulant sur le corps plein, quelle que soit la diversité de ses affectations (intérêts, dividendes, salaires de direction, achat de biens de production, etc.).[193] L'observateur incompétent a l'impression que tout ce schéma économique, toute cette histoire est profondément schizo. On voit bien le but de la théorie, qui se défend pourtant de toute référence morale. Qui est volé ? est la question sérieuse sous-entendue, qui fait écho à la question ironique de Clavel « Qui est aliéné ? ». Or volé, personne ne l'est ni ne peut l'être (de même que Clavel disait qu'on ne sait plus du tout qui est aliéné ni qui aliène). Qui vole ? Sûrement pas le capitaliste financier comme représentant du grand flux créateur instantané, qui n'est même pas possession et n'a pas de pouvoir d'achat. Qui est

volé ? Sûrement pas le travailleur qui n'est même pas acheté, puisque c'est le reflux ou la distribution en salaires qui crée le pouvoir d'achat, au lieu de le supposer. Qui pourrait voler ? Sûrement pas le capitaliste industriel comme représentant de l'afflux de profit, puisque « les profits coulent non dans le reflux, mais côte à côte, en déviation et non en sanction du flux créateur des revenus ». Que de souplesse dans l'axiomatique du capitalisme, toujours prêt à élargir ses propres limites pour ajouter un nouvel axiome à un système précédemment saturé. Vous voulez un axiome pour les salariés, la classe ouvrière et les syndicats, mais voyons donc, et désormais le profit coulera à côté du salaire, tous deux côte à côte, reflux et afflux. On trouvera même un axiome pour le langage des dauphins. Marx faisait souvent allusion à l'âge d'or du capitaliste où celui-ci ne calait pas son propre cynisme : au début au moins il ne pouvait pas ignorer ce qu'il faisait, extorquer la plus-value. Mais combien ce cynisme a grandi, lorsqu'il en vient à déclarer : non, personne n'est volé. Car tout repose alors sur la disparité entre deux sortes de flux, comme dans un gouffre insondable où s'engendrent profit et plus-value : le flux de puissance économique du capital marchand et le flux nommé par dérision « pouvoir d'achat », flux vraiment *impuissanté* qui représente l'impuissance absolue du salarié comme la dépendance relative du capitaliste industriel. C'est la monnaie et le marché, la vraie police du capitalisme.

D'une certaine manière, les économistes capitalistes n'ont pas tort de présenter l'économie comme étant perpétuellement « à monétariser », comme s'il fallait toujours du dehors y insuffler de la monnaie suivant une offre et une demande. Car c'est bien ainsi que tout le système tient et marche, et remplit perpétuellement sa propre immanence. C'est bien ainsi qu'il est l'objet global d'un investissement de désir. Désir du salarié, désir du capitaliste, tout bat d'un même désir fondé *sur le rapport différentiel des flux sans limite extérieure assignable, et où le capitalisme reproduit ses limites immanentes à une échelle toujours élargie, toujours plus englobante*. C'est donc au niveau d'une théorie généralisée des flux qu'on peut répondre à la question : comment en arrive-t-on à désirer la puissance, mais aussi sa propre impuissance ? Comment un tel champ social a-t-il pu être investi par le désir ? Et combien le désir dépasse l'intérêt dit objectif, lorsqu'il s'agit de flux à faire couler et à couper. Sans doute les marxistes rappellent que la formation de la monnaie comme rapport spécifique dans le capitalisme dépend du mode de production qui fait de l'économie une économie monétaire. Reste que le mouvement objectif apparent du capital, qui n'est nullement une méconnaissance ou une illusion de la conscience, montre que l'essence productive du capitalisme ne peut elle-même fonctionner que sous cette forme nécessairement marchande ou monétaire qui la commande, et dont les flux et les rapports entre flux contiennent le secret de l'investissement de désir. C'est au niveau des flux, et des flux monétaires, non pas au niveau de l'idéologie, que se fait l'intégration du désir. Alors, quelle solution, quelle voie révolutionnaire ? La psychanalyse est de peu de recours, dans ses rapports les plus intimes avec l'argent, elle qui enregistre en se gardant de le reconnaître tout un système de dépendances économiques-monétaires au cœur du *désir* de chaque sujet qu'elle traite, et qui constitue pour son compte une gigantesque entreprise d'absorption de plus-value. Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? – Se retirer du marché mondial, comme Samir Amin le conseille aux pays du tiers-monde, dans un curieux renouvellement de la « solution économique » fasciste ? Ou bien aller dans le sens contraire ? C'est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? Car peut-être les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d'une théorie et d'une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, « accélérer le procès », comme disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu.

★

L'écriture n'a jamais été la chose du capitalisme. Le capitalisme est profondément analphabète. La

mort de l'écriture, c'est comme la mort de Dieu ou du père, il y a longtemps que c'est fait, bien que l'événement mette longtemps à nous parvenir, et que survive en nous le souvenir de signes disparus avec lesquels nous écrivons toujours. La raison en est simple : l'écriture implique un usage du langage en général d'après lequel le graphisme s'aligne sur la voix, mais aussi la surcode et induit une voix fictive des hauteurs fonctionnant comme signifiant. L'arbitraire du désigné, la subordination du signifié, la transcendance du signifiant despotique, et enfin sa décomposition consécutive en éléments minimaux dans un champ d'immanence mis à découvert par le retrait du despote, tout cela marque l'appartenance de l'écriture à la représentation despotique impériale. Dès lors, quand on annonce l'éclatement de la « galaxie Gutenberg », que veut-on dire au juste ? Certes, le capitalisme s'est beaucoup servi et se sert de l'écriture ; non seulement l'écriture convient avec la monnaie comme équivalent général, mais les fonctions spécifiques de la monnaie dans le capitalisme passèrent par l'écriture et l'imprimerie, et pour une part continuent de passer par là. Il n'en reste pas moins que l'écriture joue typiquement le rôle d'un archaïsme dans le capitalisme, l'imprimerie-Gutenberg étant alors l'élément qui donne à l'archaïsme une *fonction actuelle*. Mais l'usage capitaliste du langage est en droit d'une autre nature, et se réalise ou devient concret dans le champ d'immanence propre au capitalisme lui-même, lorsqu'apparaissent les moyens techniques d'expression qui correspondent au décodage généralisé des flux, au lieu de renvoyer encore sous une forme directe ou indirecte au surcodage despotique. Tel nous semble le sens des analyses de Mac Luhan : avoir montré ce qu'était un langage des flux décodés, par opposition à un signifiant qui garrotte et surcode les flux. D'abord tout est bon pour le langage non signifiant : aucun flux phonique, graphique, gestuel, etc., n'est privilégié dans ce langage qui reste indifférent à sa substance ou à son support comme continuum amorphe ; le flux électrique peut être considéré comme la réalisation d'un tel flux quelconque en tant que tel. Mais une substance est dite formée lorsqu'un flux entre en rapport avec un autre flux, le premier définissant alors un contenu, et le second, une expression.[194] Les flux déterritorialisés de contenu et d'expression sont dans un état de conjonction ou de présupposition réciproque, qui constitue des figures comme unités ultimes de l'un et de l'autre. Ces figures ne sont nullement du signifiant, ni même des signes comme éléments minimaux du signifiant ; ce sont des non-signes, ou plutôt des signes non signifiants, des points-signes à plusieurs dimensions, des coupures de flux, des schizes qui forment des images par leur réunion dans un ensemble, mais qui ne gardent aucune identité d'un ensemble à un autre. Les figures, c'est-à-dire les schizes ou coupures-flux, ne sont donc pas du tout « figuratives » ; elles le deviennent seulement dans une constellation particulière qui se défait au profit d'une autre. Trois millions de points par seconde transmis par la télévision, dont quelques-uns seulement sont retenus. Le langage électrique ne passe pas par la voix ni l'écriture ; l'informatique s'en passe, ou cette discipline bien nommée la fluidique opérant par jets de gaz ; l'ordinateur est une machine de décodage instantané et généralisé. Michel Serres définit en ce sens la corrélation de la coupure et du flux dans les signes des nouvelles machines techniques de langage, là où la production est étroitement déterminée par l'information : « Soit un échangeur routier… Il est un quasi-point qui analyse, par recouvrements multiples, le long d'une dimension normale à l'espace du réseau, les lignes de flux dont il est le récepteur. Sur lui on peut aller de n'importe quelle direction afférente à n'importe quelle direction efférente, et dans n'importe quel sens, sans jamais rencontrer aucune des autres directions… *Je ne reviendrai jamais*, si je veux, *au même point*, bien que ce soit le même… Nœud topologique où tout est connexe sans confusion, où tout conflue et se distribue… C'est qu'un nœud est un point si l'on veut, mais à plusieurs dimensions », qui contient et fait passer les flux loin de les annuler.[195] Ce quadrillage de la production par l'information manifeste une fois de plus que l'essence productive du capitalisme ne fonctionne ou ne « parle » que dans le langage des signes que lui imposent le capital marchand ou l'axiomatique du marché.

Il y a de grandes différences entre une telle linguistique des flux et la linguistique du signifiant. La linguistique saussurienne par exemple découvre bien un champ d'immanence constitué par la « valeur »,

c'est-à-dire par le système des rapports entre éléments ultimes du signifiant ; mais, outre que ce champ d'immanence suppose encore la transcendance du signifiant, qui le découvre ne serait-ce que par son retrait, les éléments qui peuplent ce champ ont pour critère une identité minimale qu'ils doivent à leurs rapports d'opposition, et qu'ils gardent à travers les variations de tout type qui les affectent. Les éléments du signifiant comme unités distinctives sont réglés par des « écarts codés » que le signifiant surcode à son tour. Il en résulte diverses conséquences, mais toujours convergentes : la comparaison du langage avec un jeu ; le rapport signifié-signifiant, où le signifié se trouve par nature subordonné au signifiant ; les figures définies comme des effets du signifiant lui-même ; les éléments formels du signifiant déterminés par rapport à une substance phonique à laquelle l'écriture même confère un privilège secret. Nous croyons que, de tous ces points de vue et malgré certaines apparences, la linguistique de Hjelmslev s'oppose profondément à l'entreprise saussurienne et post-saussurienne. Parce qu'elle abandonne toute référence privilégiée. Parce qu'elle décrit un champ pur d'immanence algébrique qui ne se laisse plus survoler par aucune instance transcendante, même en retrait. Parce qu'elle fait collier dans ce champ ses flux de forme et de substance, de contenu et d'expression. Parce qu'elle substitue au rapport de subordination signifiant-signifié le rapport de présupposition réciproque expression-contenu. Parce que la double articulation ne se fait plus entre deux niveaux hiérarchisés de la langue, mais entre deux plans déterritorialisés convertibles, constitués par la relation entre la forme du contenu et la forme de l'expression. Parce qu'on atteint dans cette relation à des figures qui ne sont plus des effets de signifiant, mais des schizes, des points-signes ou des coupures de flux qui crèvent le mur du signifiant, passent à travers et vont au-delà. Parce que ces signes ont franchi un nouveau seuil de déterritorialisation. Parce que ces figures ont définitivement perdu les conditions d'identité minima qui définissaient les éléments du signifiant lui-même. Parce que l'ordre des éléments y est second par rapport à l'axiomatique des flux et des figures. Parce que le modèle de la monnaie, dans le point-signe ou la figure-coupure dénuée d'identité, n'ayant plus qu'une identité flottante, tend à remplacer le modèle du jeu. Bref, la situation très particulière de Hjelmslev dans la linguistique, et les réactions qu'il suscite, nous paraissent s'expliquer par ceci : qu'il tend à faire une théorie purement immanente du langage, qui brise le double jeu de la domination voix-graphisme, qui fait couler forme et substance, contenu et expression suivant des flux de désir, et coupe ces flux suivant des points-signes ou des figures-schizes.[196] Loin d'être une surdétermination du structuralisme, et de son attachement au signifiant, la linguistique de Hjelmslev en indique la destruction concertée, et constitue une théorie décodée des langues dont on peut dire aussi bien, hommage ambigu qu'elle est la seule adaptée à la fois à la nature des flux capitalistes *et* schizophréniques : jusqu'à maintenant la seule théorie moderne (et non pas archaïque) du langage.

L'extrême importance du livre récent de J. F. Lyotard, c'est d'être la première critique généralisée du signifiant. Dans sa proposition la plus générale, en effet, il montre que le signifiant se trouve aussi bien dépassé vers l'extérieur par les images figuratives que, vers l'intérieur, par les pures figures qui les composent, ou mieux « le figurai » qui vient bouleverser les écarts codés du signifiant, s'introduire entre eux, travailler sous les conditions d'identité de leurs éléments. Dans le langage et l'écriture elle-même, tantôt les lettres comme coupures, objets partiels éclatés, tantôt les mots comme flux indivis, blocs indécomposables ou corps pleins de valeur tonique constituent des signes asignifiants qui se rendent à l'ordre du désir, souffles et cris. (Notamment les recherches formelles de l'écriture manuelle ou imprimée changent de sens suivant que les caractères des lettres et les qualités des mots sont au service d'un signifiant dont ils expriment les effets suivant des règles exégétiques, ou au contraire franchissent ce mur pour faire couler des flux, instaurer des coupures qui débordent ou cassent les conditions d'identité du signe, qui font couler et éclater autant de livres dans « le livre », entrant dans des configurations multiples dont témoignent déjà les exercices typographiques de Mallarmé – toujours passer sous le signifiant, limer le mur : ce qui montre encore que la mort de l'écriture est infinie, tant qu'elle monte et vient du dedans). De même, dans les arts plastiques, le figurai pur formé par la ligne active et le point

multidimensionnel, et, de l'autre côté, les configurations multiples formées par la ligne passive et la surface qu'elle engendre, de manière à ouvrir, comme chez Paul Klee, ces « entre-mondes qui ne sont peut-être visibles que pour les enfants, les fous, les primitifs ». Ou bien dans le rêve, Lyotard montre dans de très belles pages que ce qui *travaille* n'est pas le signifiât, mais un figurai en dessous, faisant surgir des configurations d'images qui se servent des mots, les font couler et les coupent suivant des flux et des points qui ne sont pas linguistiques, et ne dépendent pas du signifiant ni de ses éléments réglés. Partout donc Lyotard renverse l'ordre du signifiant et de la figure. Ce ne sont pas les figures qui dépendent du signifiant et de ses effets, c'est la chaîne signifiante qui dépend des effets figuraux, faite elle-même de signes asignifiants, écrasant les signifiants comme les signifiés, traitant les mots comme des choses, fabriquant de nouvelles unités, faisant avec des figures non figuratives des configurations d'images qui se font et se défont. Et ces constellations sont comme des flux qui renvoient à la coupure des points, comme ceux-ci renvoient à la fluxion de ce qu'ils font couler ou suinter : la seule unité sans identité, c'est celle du flux-schize ou de la coupure-flux. L'élément du figurai pur, la « figure-matrice », Lyotard la nomme bien désir, qui nous conduit aux portes de la schizophrénie comme processus.[197] Mais d'où vient pourtant l'impression du lecteur que Lyotard n'a de cesse d'arrêter le processus, et de rabattre les schizes sur les rivages qu'il vient de quitter, territoires codés ou surcodés, espaces et structures, où ils ne font plus qu'apporter des « transgressions », des troubles et des déformations malgré tout secondaires, au lieu de former et d'emporter plus loin les machines désirantes qui s'opposent aux structures, les intensités qui s'opposent aux espaces ? C'est que, malgré sa tentative de lier le désir à un oui fondamental, Lyotard réintroduit le manque et l'absence dans le désir, le maintient sous la loi de castration au risque de ramener avec elle tout le signifiant, et découvre la matrice de la figure dans le fantasme, le simple fantasme qui vient occulter la production désirante, tout le désir comme production effective. Mais au moins pour un instant l'hypothèque du signifiant a été levée : cet énorme archaïsme despotique qui fait gémir et ployer tant d'entre nous, et dont d'autres se servent pour instaurer un nouveau terrorisme, détonnant le discours impérial de Lacan en un discours universitaire de pure scientificité, cette « scientificité » tout juste bonne à réalimenter nos névroses, à garrotter une fois de plus le processus, à surcoder Œdipe par la castration, en nous enchaînant aux fonctions structurales actuelles d'un despote archaïque disparu. Car, assurément, ni le capitalisme, ni la révolution, ni la schizophrénie ne passent par les voies du signifiant, même et surtout dans leurs violences extrêmes.

La civilisation se définit par le décodage et la déterritorialisation des flux dans la production capitaliste. Tous les procédés sont bons pour assurer ce décodage universel : la privatisation qui porte sur les biens, les moyens de production, mais aussi sur les organes de « l'homme privé » lui-même ; l'abstraction des quantités monétaires, mais aussi de la quantité de travail ; l'illimitation du rapport entre le capital et la force de travail, et aussi entre les flux de financement et les flux de revenus ou moyens de paiement ; la forme scientifique et technique prise par les flux de code eux-mêmes ; la formation de configurations flottantes à partir de lignes et de points sans identité discernable. L'histoire monétaire récente, le rôle du dollar, les capitaux migrants à court terme, la flottaison des monnaies, les nouveaux moyens de financement et de crédit, les droits de tirage spéciaux, la nouvelle forme des crises et des spéculations, jalonnent le chemin des flux décodés. Nos sociétés présentent un vif goût pour tous les codes, les codes étrangers ou exotiques, mais c'est un goût destructif et mortuaire. Si décoder veut sans doute dire comprendre un code et le traduire, c'est plus encore le détruire en tant que code, lui assigner une fonction archaïque, folklorique ou résiduelle, qui fait de la psychanalyse et de l'ethnologie deux disciplines appréciées dans nos sociétés modernes. Et pourtant ce serait une grande erreur d'identifier *les flux capitalistes et les flux schizophréniques*, sous le thème général d'un décodage des flux de désir. Certes, leur affinité est grande : partout le capitalisme fait passer des flux-schizos qui animent « nos » arts et « nos » sciences, autant qu'ils se figent dans la production de « nos » malades à nous, les schizophrènes. Nous avons vu que le rapport de la schizophrénie au capitalisme dépassait de loin les

problèmes de mode de vie, d'environnement, d'idéologie, etc., et devait être posé au niveau le plus profond d'une seule et même économie, d'un seul et même processus de production. Notre société produit des schizos comme du shampoing Dop ou des autos Renault, à la seule différence qu'ils ne sont pas vendables. Mais justement, comment expliquer que la production capitaliste ne cesse d'arrêter le processus schizophrénique, d'en transformer le sujet en entité clinique enfermée, comme si elle voyait dans ce processus l'image de sa propre mort venue du dedans ? Pourquoi fait-elle du schizophrène un malade, non seulement en mot, mais en réalité ? Pourquoi enferme-t-elle ses fous au lieu d'y voir ses propres héros, son propre accomplissement ? Et là où elle ne peut plus reconnaître la figure d'une simple maladie, pourquoi surveille-t-elle avec tant de soin ses artistes et même ses savants, comme s'ils risquaient de faire couler des flux dangereux pour elle, chargés de potentialité révolutionnaire, tant qu'ils ne sont pas récupérés ou absorbés par les lois du marché ? Pourquoi forme-t-elle à son tour une gigantesque machine de répression-refoulement à l'égard de ce qui constitue pourtant sa propre réalité, les flux décodés ? C'est que, nous l'avons vu, le capitalisme est bien la limite de toute société, en tant qu'il opère le décodage des flux que les autres formations sociales codaient et surcodaient. Toutefois il en est la limite ou coupures *relatives*, parce qu'il substitue aux codes une axiomatique extrêmement rigoureuse qui maintient l'énergie des flux dans un état lié sur le corps du capital comme socius déterritorialisé, mais aussi et même plus impitoyable que tout autre socius. La schizophrénie au contraire est bien la limite *absolue*, qui fait passer les flux à l'état libre sur un corps sans organes désocialisé. On peut donc dire que la schizophrénie est la limite *extérieure* du capitalisme lui-même ou le terme de sa plus profonde tendance, mais que le capitalisme ne fonctionne qu'à condition d'inhiber cette tendance, ou de repousser et de déplacer cette limite, en y substituant ses propres limites relatives *immanentes* qu'il ne cesse de reproduire à une échelle élargie. Ce qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre. Telle est la manière dont il faut réinterpréter la loi marxiste de la tendance contrariée. Si bien que la schizophrénie imprègne tout le champ capitaliste d'un bout à l'autre. Mais il s'agit pour lui d'en lier les charges et les énergies dans une axiomatique mondiale qui oppose toujours de nouvelles limites intérieures à la puissance révolutionnaire des flux décodés. Et il est impossible dans un tel régime de distinguer, ne serait-ce qu'en deux temps, le décodage et l'axiomatisation qui vient remplacer les codes disparus. C'est en même temps que les flux sont décodés et axiomatisés par le capitalisme. La schizophrénie n'est donc pas l'identité du capitalisme, mais au contraire sa différence, son écart et sa mort. Les flux monétaires sont des réalités parfaitement schizophréniques, mais qui n'existent et ne fonctionnent que dans l'axiomatique immanente qui conjure et repousse cette réalité. Le langage d'un banquier, d'un général, d'un industriel, d'un moyen ou grand cadre, d'un ministre, est un langage parfaitement schizophrénique, mais qui ne fonctionne que statistiquement dans l'axiomatique aplatissante de liaison qui le met au service de l'ordre capitaliste.[198] (Au niveau supérieur de la linguistique comme science, Hjelmslev ne peut opérer un vaste décodage des langues qu'en mettant en marche dès le début une machine axiomatique fondée sur le nombre supposé fini des figures considérées.) Qu'advient-il alors du langage « vraiment » schizophrénique, et des flux « vraiment » décodés, déliés, qui arrivent à passer le mur ou la limite absolue ? L'axiomatique capitaliste est si riche, on ajoute un axiome de plus, pour les livres d'un grand écrivain dont on peut toujours étudier les caractéristiques comptables de vocabulaire et de style par machine électronique, ou pour le discours des fous qu'on peut toujours écouter dans le cadre d'une axiomatique hospitalière, administrative et psychiatrique. Bref, la notion de flux-schize ou de coupure-flux nous a paru définir aussi bien le capitalisme que la schizophrénie. Mais ce n'est pas du tout de la même façon, et ce ne sont pas du tout les mêmes choses, suivant que les décodages sont repris ou non dans une axiomatique, suivant qu'on en reste aux grands ensembles fonctionnant statistiquement ou qu'on franchit la barrière qui les sépare des positions moléculaires déliées, suivant que les flux du désir atteignent à cette limite absolue ou se contentent de déplacer une limite relative immanente qui se reconstitue plus loin, suivant que les processus de déterritorialisation se doublent ou non de re-

territorialisations qui les contrôlent, suivant que l'argent brûle ou flamboie.

Pourquoi ne pas dire seulement que le capitalisme remplace un code par un autre, qu'il effectue un nouveau type de codage ? Pour deux raisons, dont l'une représente une sorte d'impossibilité morale, l'autre une impossibilité logique. Dans les formations précapitalistes se rencontrent toutes les cruautés et les terreurs, des fragments de chaîne signifiante sont frappés de secret, sociétés secrètes ou groupes d'initiation – mais il n'y a jamais rien d'inavouable à proprement parler. C'est avec la chose, le capitalisme, que l'inavouable commence : il n'y a pas une opération économique ou financière qui, supposée traduite en termes de code, ne ferait éclater son caractère inavouable, c'est-à-dire sa perversion intrinsèque ou son cynisme essentiel (l'âge de la mauvaise conscience est aussi celui du pur cynisme). Mais précisément il est impossible de coder de telles opérations : un code en premier lieu détermine la qualité respective des flux qui passent par le socius (par exemple, les trois circuits de biens de consommation, de biens de prestige, de femmes et d'enfants) ; l'objet propre du code est donc d'établir des rapports nécessairement indirects entre ces flux qualifiés et, comme tels, incommensurables. De tels rapports impliquent bien des prélèvements quantitatifs sur les flux de différentes sortes, mais ces quantités n'entrent pas dans des équivalences qui supposeraient « quelque chose » d'illimité, elles forment seulement des composés eux-mêmes qualitatifs, essentiellement mobiles et limités, dont la différence des éléments compense le déséquilibre (ainsi le rapport du prestige et de la consommation dans le bloc de dette fini). Tous ces caractères du rapport de code, indirect, qualitatif et limité, montrent suffisaient qu'un code n'est jamais économique, et ne peut pas l'être : il exprime au contraire le mouvement objectif apparent d'après lequel les forces économiques ou les connexions productives sont attribuées, comme si elles en émanaient, à une instance extra-économique qui sert de support et d'agent d'inscription. C'est ce qu'Althusser et Balibar montrent si bien : comment des rapports juridiques et politiques sont *déterminés à être dominants*, dans le cas de la féodalité par exemple, parce que le surtravail comme forme de la plus-value constitue un flux qualitativement et temporellement distinct de celui du travail, et doit entrer dès lors dans un composé lui-même qualitatif impliquant des facteurs non économiques.[199] Ou bien comment les rapports autochtones d'alliance et de filiation sont déterminés à être dominants dans les sociétés dites primitives, où les forces et les flux économiques s'inscrivent sur le corps plein de la terre et s'attribuent à lui. Bref, il n'y a de code que là où un corps plein comme instance d'an ti-production se rabat sur l'économie qu'elle s'approprie. C'est pourquoi le signe de désir, en tant que signe économique qui consiste à faire couler et couper les flux, se double d'un signe de puissance nécessairement extra-économique, bien qu'il ait dans l'économie ses causes et ses effets (par exemple, le signe d'alliance en rapport avec la puissance du créancier). Ou, ce qui revient au même, la plus-value est ici déterminée comme plus-value de code. Le rapport de code n'est donc pas seulement indirect, qualitatif, limité, il est par là-même aussi extra-économique, et opère à ce titre les couplages entre flux qualifiés. Il implique dès lors un système d'appréciation ou d'évaluation collectives, un ensemble d'organes de perception, ou mieux de croyance comme condition d'existence et de survie de la société considérée : ainsi l'investissement collectif des organes, qui fait que les hommes sont directement codés, et l'œil appréciateur, tel que nous l'avons analysé dans le système primitif. On remarquera que ces traits généraux qui caractérisent un code se retrouvent précisément dans ce qu'on appelle aujourd'hui code génétique ; non pas parce qu'il dépendrait d'un effet de signifiant, mais au contraire parce que la chaîne qu'il constitue n'est elle-même signifiante que secondairement, dans la mesure où elle met en jeu des couplages entre flux qualifiés, des interactions exclusivement indirectes, des composés qualitatifs essentiellement limités, des organes de perception et des facteurs *extra-chimiques* qui sélectionnent et s'approprient les connexions cellulaires.

Autant de raisons pour définir le capitalisme par une axiomatique sociale, qui s'oppose à tous égards aux codes. D'abord, la monnaie comme équivalent général représente une quantité abstraite indifférente à la nature qualifiée des flux. Mais l'équivalence renvoie elle-même à la position d'un illimité : dans la

formule A-M-A, « la circulation de l'argent comme capital possède son but en elle-même, car ce n'est que par ce mouvement toujours renouvelé que la valeur continue à se faire valoir ; le mouvement du capital n'a donc pas de limites ».[200] Les études de Bohannan sur les Tiv du Niger, ou de Salisbury sur les Siane de la Nouvelle-Guinée, ont montré combien l'introduction de la monnaie comme équivalent, qui permet de commencer avec de l'argent et de avec de l'argent, donc de ne jamais finir, suffit à perturber les circuits de flux qualifiés, à décomposer les blocs finis de dette et à détruire la base même des codes. Reste en second lieu que l'argent comme quantité abstraite illimitée n'est pas séparable d'un devenir-concret sans lequel il ne deviendrait pas capital et ne s'approprierait pas la production. Nous avons vu que ce devenir-concret apparaissait dans le rapport différentiel ; mais précisément le rapport différentiel n'est pas un rapport indirect entre flux qualifiés ou codés, c'est un rapport direct entre flux décodés dont la qualité respective ne lui préexiste pas. La qualité des flux résulte seulement de leur conjonction comme flux décodés ; ils resteraient purement virtuels hors de cette conjonction ; cette conjonction est aussi bien la disjonction de la quantité abstraite par laquelle elle devient quelque chose de concret. Dx et dy ne sont rien indépendamment de leur rapport, qui détermine l'un comme pure qualité du flux de travail, l'autre comme pure qualité du flux de capital. C'est donc la démarche inverse de celle d'un code, et qui exprime la transformation capitaliste de la plus-value de code en plus-value de flux. D'où le changement fondamental dans le régime de la puissance. Car, si l'un des flux se trouve subordonné et asservi à l'autre, c'est précisément qu'ils ne sont pas à la même puissance (x et y^2 par exemple), et que le rapport s'établit entre une puissance et une grandeur donnée. C'est ce qui nous est apparu en poursuivant l'analyse du capital et du travail au niveau du rapport différentiel entre flux de financement et flux de moyens de paiement ou de revenus ; une telle extension sifflait seulement qu'il n'y a pas d'essence industrielle du capital qui ne fonctionne comme capital marchand, financier et commercial, et où l'argent ne prenne d'autres fonctions que sa forme d'équivalent. Mais ainsi les signes de puissance cessent tout à fait d'être ce qu'ils étaient du point de vue d'un code : ils deviennent des coefficients directement économiques, au lieu de doubler les signes économiques du désir et d'exprimer pour leur compte des facteurs non économiques déterminés à être dominants. Que le flux de financement soit à une tout autre puissance que le flux des moyens de paiement signifie que la puissance est devenue directement économique. Et, de l'autre côté, du côté du travail payé, il est évident qu'il n'y a plus besoin d'un code pour assurer le surtravail lorsque celui-ci se trouve confondu qualitativement et temporellement avec le travail lui-même dans une seule et même grandeur simple (condition de la plus-value de flux).

Le capital comme socius ou corps plein se distingue donc de tout autre, en tant qu'il vaut par lui-même comme une instance directement économique, et se rabat sur la production sans faire intervenir de facteurs extra-économiques qui s'inscriraient dans un code. Avec le capitalisme le corps plein devient vraiment nu, comme le travailleur lui-même, accroché sur ce corps plein. C'est en ce sens que l'appareil d'anti-production cesse d'être transcendant, pénètre toute la production et lui devient coextensif. En troisième lieu, ces conditions développées de la destruction de tout code dans le devenir-concret font que l'absence de limite prend un nouveau sens. Elle ne désigne plus simplement la quantité abstraite illimitée, mais l'absence effective de limite ou de terme pour le rapport différentiel où l'abstrait devient quelque chose de concret. Du capitalisme nous disons à la fois qu'il n'a pas de limite extérieure, et qu'il en a une : il en a une qui est la schizophrénie, c'est-à-dire le décodage absolu des flux, mais il ne fonctionne qu'en repoussant et conjurant cette limite. Et aussi il a des limites intérieures et il n'en a pas : il en a dans les conditions spécifiques de la production et de la circulation capitalistes, c'est-à-dire dans le capital lui-même, mais il ne fonctionne qu'en reproduisant et élargissant ces limites à une échelle toujours plus vaste. Et c'est bien la puissance du capitalisme, que son axiomatique n'est jamais saturée, qu'il est toujours capable d'ajouter un nouvel axiome aux axiomes précédents. Le capitalisme définit un champ d'immanence, et ne cesse de remplir ce champ. Mais ce champ déterritorialisé se trouve déterminé par une axiomatique, contrairement au champ territorial déterminé par les codes primitifs. Les rapports

différentiels tels qu'ils sont remplis par la plus-value, l'absence de limites extérieures telle qu'elle est « remplie » par l'élargissement des limites internes, l'effusion de l'anti-production dans la production telle qu'elle est remplie par l'absorption de la plus-value, constituent les trois aspects de l'axiomatique immanente du capitalisme. Et partout la monétarisation vient remplir le gouffre de l'immanence capitaliste, y introduisant, comme dit Schmitt, « une déformation, une convulsion, une explosion, bref un mouvement de violence extrême ». En découle enfin un quatrième caractère, qui oppose l'axiomatique aux codes. C'est que l'axiomatique n'a nul besoin d'écrire en pleine chair, de marquer les corps et les organes ni de fabriquer aux hommes une mémoire. Contrairement aux codes, l'axiomatique trouve dans ses différents aspects ses propres organes d'exécution, de perception, de mémorisation. La mémoire est devenue une mauvaise chose. 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 mi-mot. Bien plus, malgré l'abondance des cartes d'identité, des fiches et des moyens de contrôle, le capitalisme n'a même pas besoin d'écrire dans des livres pour suppléer aux marques disparues des corps. Ce ne sont là que des survivances, des archaïsmes à fonction actuelle. La personne est réellement devenue « privée », pour autant qu'elle dérive des quantités abstraites et devient concrète dans le devenir-concret de ces mêmes quantités. C'est celles-ci qui sont marquées, non plus les personnes elles-mêmes : *ton capital ou ta force de travail*, le reste n'a pas d'importance, on te retrouvera toujours dans les limites élargies du système, même s'il faut faire un axiome rien que pour toi. Il n'y a plus besoin d'investir collectivement les organes, ils sont suffisamment remplis par les images flottantes qui ne cessent d'être produites par le capitalisme. Suivant une remarque d'Henri Lefebvre, ces images procèdent moins à une publication du privé qu'à une privatisation du public : le monde entier se déroule en famille, sans qu'on ait à quitter sa télé. Ce qui donne aux personnes privées, nous le verrons, un rôle très particulier dans le système : un rôle d'*application*, et non plus d'implication dans un code. L'heure d'Œdipe approche.

Si le capitalisme procède ainsi par une axiomatique, et non par code, il ne faut pas croire qu'il remplace le socius, la machine sociale, par un ensemble de machines techniques. La différence de nature entre les deux types de machines subsiste, bien qu'elles soient toutes deux machines à proprement parler, sans métaphore. L'originalité du capitalisme est plutôt que la machine sociale y a pour pièces les machines techniques comme capital constant qui s'accroche sur le corps plein du socius, et non plus les hommes, devenus adjacents aux machines techniques (d'où l'inscription ne porte plus, ou du moins n'aurait plus besoin de porter directement sur les hommes en principe). Mais une axiomatique n'est nullement par elle-même une simple machine technique, même automatique ou cybernétique. Bourbaki le dit bien des axiomatiques scientifiques : elles ne forment pas un système Taylor, ni un jeu mécanique de formules isolées, mais impliquent des « intuitions » liées aux résonances et conjonctions des structures, et qui sont seulement aidées par « les puissants leviers » de la technique. Combien c'est encore plus vrai de l'axiomatique sociale : la manière dont elle remplit sa propre immanence, dont elle repousse ou agrandit ses limites, dont elle ajoute encore des axiomes en empêchant le système d'être saturé, dont elle ne fonctionne bien qu'en grinçant, se détraquant, se rattrapant, tout cela implique des organes sociaux de décision, de gestion, de réaction, d'inscription, une technocratie et une bureaucratie qui ne se réduisent pas au fonctionnement de machines techniques. Bref, la conjonction des flux décodés, leurs rapports différentiels et leurs multiples schizes ou brisures, exigent toute une régulation dont le principal organe est l'État. L'État capitaliste est le régulateur des flux décodés comme tels, en tant qu'ils sont pris dans l'axiomatique du capital. En ce sens il achève bien le devenir-concret qui nous a semblé présider à l'évolution de l'Urstaat despotique abstrait : d'unité transcendante, il devient immanent au champ de forces sociales, passe à leur service et sert de régulateur aux flux décodés et axiomatisés. Il l'achève

même si bien que, en un autre sens, il représente seul une véritable rupture, une coupure avec lui, contrairement aux autres formes qui s'étaient établies sur les ruines de l'Urstaat. Car l'Urstaat se définissait par le surcodage ; et ses dérivés, de la cité antique à l'État monarchique, se trouvaient déjà en présence de flux décodés ou en train de se décoder, qui rendaient sans doute l'État de plus en plus immanent et subordonné au champ de forces effectif ; mais, justement parce que les circonstances n'étaient pas données pour que ces flux entrent en conjonction, l'État pouvait se contenter de sauver des fragments de surcodage et de codes, d'en inventer d'autres, empêchant même avec toutes ses forces la conjonction de se produire (et pour le reste ressusciter l'Urstaat autant que possible). L'État capitaliste est dans une situation différente : il est produit par la conjonction des flux décodés ou déterritorialisés, et, s'il porte au plus haut point le devenir-immanent, c'est dans la mesure où il entérine la faillite généralisée des codes et surcodages, dans la mesure où il évolue tout entier dans cette nouvelle axiomatique de la conjonction d'une nature inconnue jusqu'alors. Encore une fois, cette axiomatique, il ne l'invente pas, puisqu'elle se confond avec le capital lui-même. Il en nait au contraire, il en résulte, il en assure seulement la régulation, il en règle ou même en organise les ratés comme conditions de fonctionnement, il en surveille ou en dirige les progrès de saturation et les élargissements correspondants de limite. Jamais un État n'a autant perdu la puissance, pour se mettre avec autant de force au service du signe de puissance économique. Et ce rôle, l'État capitaliste l'a eu très tôt, quoi qu'on dise, dès le début, dès sa gestation sous des formes encore à moitié féodales ou monarchiques : du point de vue du flux de travailleurs « libres », contrôle de la main-d'œuvre et des salaires ; du point de vue du flux de production industrielle et marchande, octroi de monopoles, conditions favorables à l'accumulation, lutte contre la surproduction. Il n'y a jamais eu de capitalisme libéral : l'action contre les monopoles renvoie d'abord à un moment où le capital commercial et financier fait encore alliance avec l'ancien système de production, et où le capitalisme industriel naissant ne peut s'assurer la production et le marché qu'en obtenant l'abolition de ces privilèges. Qu'il n'y ait là aucune lutte contre le principe même d'un contrôle étatique, à condition que soit l'État qui convient, on le voit clairement dans le mercantilisme, en tant qu'il exprime les nouvelles fonctions commerciales d'un capital qui s'est assuré des intérêts directs dans la production. En règle générale, les contrôles et régulations étatiques ne tendent à disparaître ou ne s'estompent qu'en cas d'abondance de main-d'œuvre et d'expansion inhabituelle des marchés.[201] C'est-à-dire *quand le capitalisme fonctionne avec un très petit nombre d'axiomes dans des limites relatives suffisamment larges*. Cette situation a cessé depuis longtemps, et il faut considérer comme un facteur décisif de cette évolution l'organisation d'une classe ouvrière puissante exigeant un niveau de l'emploi stable et élevé, et forçant le capitalisme à multiplier ses axiomes en même temps qu'il devait reproduire ses limites à une échelle toujours élargie (axiome de déplacement du centre à la périphérie). Le capitalisme n'a pu digérer la révolution russe qu'en ajoutant sans cesse de nouveaux axiomes aux anciens, axiome pour la classe ouvrière, pour les syndicats, etc. Mais des axiomes, il est toujours prêt à en ajouter, il en ajoute pour d'autres choses encore, et bien plus minuscules, tout à fait dérisoires, c'est sa passion propre qui ne change rien à l'essentiel. L'État est alors déterminé à jouer un rôle de plus en plus important dans la régulation des flux axiomatisés, tant il l'égard de la production et de sa planification que de l'économie et de sa « monétarisation », de la plus-value et de son absorption (par l'appareil d'État lui-même).

Les fonctions régulatrices de l'État n'impliquent aucune sorte d'arbitrage entre des classes. Que l'État soit tout au service de la classe dite dominante, c'est une évidence pratique, mais qui ne livre pas encore ses raisons théoriques. Ces raisons sont simples : c'est que, du point de vue de l'axiomatique capitaliste, il n'y a qu'une seule classe, à vocation universaliste, la bourgeoise. Plekhanov remarque que la découverte de la lutte des classes et de son rôle dans l'histoire revient à l'école française du XIXe, sous l'influence de Saint-Simon ; or justement ceux-là mêmes qui chantent la lutte de la classe bourgeoise contre la noblesse et la féodalité, s'arrêtent devant le prolétariat et nient qu'il puisse y avoir différence de classe entre l'industriel ou le banquier et l'ouvrier, mais seulement fusion dans un même flux comme

entre le profit et le salaire.[202] Il y a là autre chose qu'un aveuglement ou une dénégation idéologiques. Les classes sont *le* négatif des castes et des rangs, les classes sont des ordres, des castes et des rangs décodés. Relire toute l'histoire à travers la lutte des classes, c'est la lire en fonction de la bourgeoisie comme classe décodante et décodée. Elle est la *seule* classe en tant que telle, dans la mesure où elle mène la lutte contre les codes et se confond avec le décodage généralisé des flux. A ce titre elle suffit à remplir le champ d'immanence capitaliste. Et, en effet, quelque chose de nouveau se produit avec la bourgeoisie : la disparition de la jouissance comme fin, la nouvelle conception de la conjonction d'après laquelle la seule fin est la richesse abstraite, et sa réalisation sous d'autres formes que celle de la consommation. L'esclavage généralisé de l'État despotique impliquait au moins des maîtres, et un appareil d'anti-production distinct de la sphère de la production. Mais le champ d'immanence bourgeois, tel qu'il est défini par la conjonction des flux décodés, la négation de toute transcendance ou limite extérieure, l'effusion de l'anti-production dans la production même, instaure un esclavage incomparable, un assujettissement sans précédent : il n'y a même plus de maitre, seuls maintenant des esclaves commandent aux esclaves, il n'y a plus besoin de charger l'animal du dehors, il se charge lui-même. Non pas que l'homme soit jamais l'esclave de la machine technique ; mais esclave de la machine sociale, le bourgeois donne l'exemple, il absorbe la plus-value à des fins qui, dans leur ensemble, n'ont rien à voir avec sa jouissance : plus esclave que le dernier des esclaves, premier servant de la machine affamée, bête de reproduction du capital, intériorisation de la dette infinie. Moi aussi, je suis esclave, tels sont les mots nouveaux du maître. « Le capitaliste n'est respectable qu'autant qu'il est le capital fait homme. Dans ce rôle il est, comme le thésauriseur, dominé par sa passion aveugle pour la richesse abstraite, la valeur. Mais ce qui chez l'un paraît être une manie individuelle est chez l'autre l'effet du mécanisme social dont il n'est qu'un rouage ».[203] On dira qu'il n'y en a pas moins une classe dominante et une classe dominée, définies par la plus-value, la distinction du flux de capital et du flux de travail, du flux de financement et du flux de revenu salarial. Mais ce n'est vrai qu'en partie, puisque le capitalisme naît de la conjonction des deux dans des rapports différentiels, et les intègre tous deux dans la reproduction sans cesse élargie de ses propres limites. Si bien que le bourgeois est en droit de dire, non pas en termes d'idéologie, mais dans l'organisation même de son axiomatique : il n'y a qu'une machine, celle du grand flux mutant décodé, coupé des biens, et une seule classe de servants, la bourgeoisie décodante, celle qui décode les castes et les rangs, et qui tire de la machine un flux indivis de revenu, convertible en biens de consommation ou de production, et où se fondent les salaires et les profits. Bref, l'opposition théorique n'est pas entre deux classes, car c'est la notion même de classe, en tant qu'elle désigne le « négatif » des codes, qui implique qu'il n'y en ait qu'une. L'opposition théorique est ailleurs : elle est entre les flux décodés tels qu'ils entrent dans une axiomatique de classe sur le corps plein du capital, et les flux décodés qui ne se libèrent pas moins de cette axiomatique que du signifiant despotique, qui franchissent ce mur *et* ce mur du mur, et se mettent à couler sur le corps plein sans organes. Elle est entre la classe et les hors-classe. Entre les servants de la machine et ceux qui la font sauter ou font sauter les rouages. Entre le régime de la machine sociale et celui des machines désirantes. Entre les limites intérieures relatives et la limite extérieure absolue. Si l'on veut : entre les capitalistes et les schizos, dans leur intimité fondamentale au niveau du décodage, dans leur hostilité fondamentale au niveau de l'axiomatique (d'où la ressemblance, dans le portrait que les socialistes du XIXe font du prolétariat, entre celui-ci et un parfait schizo).

C'est pourquoi le problème d'une classe prolétarienne appartient d'abord à la praxis. Organiser une bipolarisation du champ social, une bipolarité des classes, fut la tâche du mouvement socialiste révolutionnaire. Bien sûr, on peut concevoir une détermination théorique de la classe prolétarienne au niveau de la production (ceux à qui la plus-value est extorquée) ou au niveau de l'argent (revenu salarial). Mais non seulement ces déterminations sont tantôt trop étroites et tantôt trop larges ; l'être objectif qu'elles définissent comme *intérêt de classe* reste purement virtuel tant qu'il ne s'incarne pas

dans une conscience, qui certes ne le crée pas, mais l'actualise en un parti organisé, apte à se proposer la conquête de l'appareil d'État. Si le mouvement du capitalisme, dans le jeu de ses rapports différentiels, est d'esquiver toute limite fixe assignable, de dépasser et de déplacer ses limites intérieures et d'opérer toujours des coupures de coupures, le mouvement socialiste semble nécessairement amené à fixer ou assigner une limite qui distingue le prolétariat de la bourgeoisie, grande coupure qui va animer une lutte non seulement économique et financière, mais politique. Or, justement, ce que signifie une telle conquête de l'appareil d'État a toujours fait et fait encore problème. Un État supposé socialiste implique une transformation de la production, des unités de production et du calcul économique. Mais cette transformation ne peut se faire qu'à partir d'un État déjà conquis qui se trouve devant les mêmes problèmes axiomatiques d'extraction d'un surplus ou d'une plus-value, d'accumulation, d'absorption, de marché et de calcul monétaire. Dès lors, ou bien le prolétariat l'emporte conformément à son intérêt objectif, mais ces opérations se font sous la domination de son avant-garde de conscience ou de parti, c'est-à-dire au profit d'une bureaucratie et d'une technocratie qui valent pour la bourgeoisie comme « grande-absente » ; ou bien la bourgeoisie garde le contrôle de l'État, quitte à sécréter sa propre techno-bureaucratie, et surtout à ajouter quelques axiomes en plus pour la reconnaissance et l'intégration du prolétariat comme seconde classe. Il est exact de dire que l'alternative n'est pas entre le marché et la planification, tant la planification s'introduit nécessairement dans l'État capitaliste, et tant le marché subsiste dans l'État socialiste, ne serait-ce que comme marché monopoliste d'État. Mais précisément, comment définir la véritable alternative sans supposer tous les problèmes résolus ? L'œuvre immense de Lénine et de la révolution russe fut de forger une conscience de classe conforme à l'être ou à l'intérêt objectifs, et par voie de conséquence d'imposer aux pays capitalistes une reconnaissance de la bipolarité de classe. Mais cette grande coupure léniniste n'empêcha pas la résurrection d'un capitalisme d'État dans le socialisme lui-même, pas plus qu'elle n'empêcha le capitalisme classique de la tourner en continuant son véritable travail de taupe, toujours des coupures de coupures qui lui permettaient d'intégrer dans son axiomatique des sections de la classe reconnue, tout en rejetant plus loin, à la périphérie ou en enclaves, les éléments révolutionnaires non contrôlés (pas plus contrôlés par le socialisme officiel que par le capitalisme). Alors le choix n'apparaissait plus qu'entre la nouvelle axiomatique terroriste et rigide, vite saturée, de l'État socialiste, et la vieille axiomatique cynique, d'autant plus dangereuse que souple et jamais saturée, de l'État capitaliste. Mais, en vérité, la question la plus directe n'est pas de savoir si une société industrielle peut se passer de surplus, d'absorption de surplus, d'État planificateur et marchand, et même d'un équivalent Je bourgeoisie : à la fois il est évident que non, mais aussi que la question posée dans ces termes n'est pas bien posée, Elle n'est pas non plus de savoir si la conscience de classe, incarnée dans un parti, dans un État, trahit ou non l'intérêt de classe objectif auquel on prêterait une sorte de spontanéité possible, étouffée par les instances qui prétendent le représenter. L'analyse de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* nous parait profondément juste, d'après laquelle il n'y a pas de spontanéité de classe, mais seulement de « groupe » : d'où la nécessité de distinguer les « groupes en fusion » et la classe qui reste « sérielle », représentée par le paru ou l'État. Et les deux ne sont pas à la même échelle. 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, déforme 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. C'est seulement à partit de là, nous le verrons, qu'on peut poser les questions qui en découlent indirectement, sur le préconscient de classe et les formes représentatives de la conscience de classe, sur la nature des intérêts et le processus de leur réalisation. Toujours Reich revient, avec ses exigences innocentes qui réclament les droits d'une distinction préalable du désir et de l'intérêt : « La direction (ne doit pas avoir) de tâche plus pressante, outre la connaissance précise du processus

historique objectif, que celle de comprendre : *a*) quelles idées et quels désirs progressistes existent selon les couches, professions, classes d'âge et sexes ; *b*) quels désirs, angoisses et idées entravent le développement de l'aspect progressiste – *fixations traditionnelles* ».[204] (La direction a plutôt tendance à répondre : quand j'entends le mot désir, je sors mon revolver.)

C'est que le désir n'est jamais trompé. L'intérêt peut être trompé, méconnu ou trahi, mais pas le désir. D'où le cri de Reich : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme, et c'est ça qu'il faut expliquer… Il arrive qu'on désire contre son intérêt : le capitalisme en profite, mais aussi le socialisme, le parti et la direction de parti. Comment expliquer que le désir se livre à des opérations qui ne sont pas des méconnaissances, mais des investissements inconscients parfaitement réactionnaires ? Et que veut dire Reich lorsqu'il parle de « fixations traditionnelles » ? Elles font aussi partie du processus historique, et nous ramènent aux fonctions modernes de l'État. Les sociétés modernes civilisées se démissent par des procès de décodage et de déterritorialisation. *Mais, ce qu'elles déterritorialisent d'un côté, elles le re-territorialisent de l'autre.* Ces néo-territorialités sont souvent artificielles, résiduelles, archaïques ; seulement, ce sont des archaïsmes à fonction parfaitement actuelle, notre manière moderne de « briqueter », de quadriller, de réintroduire des fragments de code, d'en ressusciter d'anciens, d'inventer des pseudo-codes ou des jargons. Néo-archaïsmes, d'après la formule d'Edgar Morin. Elles sont extrêmement complexes et variées, ces territorialités modernes. Les unes sont plutôt folkloriques, mais n'en représentent pas moins des forces sociales et éventuellement politiques (des joueurs de boule aux bouilleurs de cru en passant par les anciens combattants). D'autres sont des enclaves, dont l'archaïsme peut aussi bien nourrir un fascisme moderne que dégager une charge révolutionnaire (les minorités ethniques, le problème basque, les catholiques irlandais, les réserves d'Indiens). Certaines se forment comme spontanément, dans le courant même du mouvement de déterritorialisation (territorialités de quartiers, territorialités des grands ensembles, les « bandes »). D'autres sont organisées ou favorisées par l'État, même si elles se retournent contre lui et lui posent de sérieux problèmes (le régionalisme, le nationalisme). L'État fasciste a sans doute été dans le capitalisme la plus fantastique tentative de re-territorialisation économique et politique. Mais l'État socialiste a aussi ses propres minorités, ses propres territorialités, qui se reforment contre lui, ou bien qu'il suscite et organise (nationalisme russe, territorialité de parti : le prolétariat n'a pu se constituer comme classe que sur la base de néo-territorialités artificielles ; parallèlement, la bourgeoisie se re-territorialise sous les formes parfois les plus archaïques). La (limeuse personnalisation du pouvoir est comme une territorialité qui vient doubler la déterritorialisation de la machine. S'il est vrai que la fonction de l'État moderne est la régulation des flux décodés, déterritorialisés, un des principaux aspects de cette fonction consiste à re-territorialiser, pour empêcher les flux décodés de par tous les bouts de l'axiomatique sociale. On a parfois l'impression que les flux de capitaux s'enverraient volontiers dans la lune, si l'État capitaliste n'était là pour les ramener sur terre. Par exemple : déterritorialisation des flux de financement, mais re-territorialisation par le pouvoir d'achat et les moyens de paiement (rôle des banques centrales). Ou bien le mouvement de déterritorialisation qui va du centre à la périphérie s'accompagne d'une re-territorialisation périphérique, d'une sorte d'autocentrement économique et politique de la périphérie, soit sous les formes modernistes d'un socialisme ou capitalisme d'État, soit sous la forme archaïque des despotes locaux. A la limite, il est impossible de distinguer la déterritorialisation et la re-territorialisation, qui sont prises l'une dans l'autre ou sont comme l'envers et l'endroit d'un même processus.

Cet aspect essentiel de la régulation par l'État s'explique encore mieux si l'on voit qu'il est directement fondé dans l'axiomatique économique et sociale du capitalisme comme tel. C'est la conjonction même des flux déterritorialisés qui dessine des néo-territorialités archaïques ou artificielles. Marx a montré quel était le fondement de l'économie politique à proprement parler : la découverte d'une essence subjective abstraite de la richesse, dans le travail ou la production – on dirait aussi bien dans le

désir (« Ce fut un immense progrès lorsque Adam Smith rejeta toute détermination de l'activité créatrice de richesse et ne considéra que le travail tout court : ni le travail manufacturier, ni le travail commercial, ni l'agriculture, mais toutes les activités sans distinction… l'universalité abstraite de l'activité créatrice de richesse »).[205] Voilà pour le grand mouvement de décodage ou de déterritorialisation : la nature de la richesse n'est plus cherchée du côté de l'objet, dans des conditions extérieures, machine territoriale ou machine despotique. Mais Marx ajoute aussitôt que cette découverte essentiellement « cynique » se trouve corrigée par une nouvelle territorialisation, comme un nouveau fétichisme ou une nouvelle « hypocrisie ». La production comme essence subjective abstraite n'est découverte que dans les formes de la propriété qui l'objective à nouveau, qui l'aliène en la re-territorialisant. Non seulement les mercantilistes, tout en pressentant la nature subjective de la richesse, l'avaient déterminée comme une activité particulière encore liée à une machine despotique « faiseuse d'argent » ; non seulement les physiocrates, poussant encore plus loin ce pressentiment, avaient lié l'activité subjective à une machine territoriale ou re-territorialisée, sous forme d'agriculture et de propriété foncière. Mais même Adam Smith ne découvre la grande essence de la richesse, abstraite et subjective, industrielle et déterritorialisée, qu'en la re-territorialisant aussitôt dans la propriété privée des moyens de production. (Et l'on ne peut pas dire à cet égard que la propriété dite commune change le sens de ce mouvement). Bien plus, s'il ne s'agit plus de faire l'histoire de l'économie politique, mais l'histoire réelle de la société correspondante, on comprend encore mieux pourquoi le capitalisme ne cesse de re-territorialiser ce qu'il déterritorialisait de première main. C'est dans *le Capital* que Marx analyse la véritable raison du double mouvement : d'une part, le capitalisme ne peut procéder qu'en développant sans cesse l'essence subjective de la richesse abstraite, produire pour produire, c'est-à-dire « la production comme une fin en soi, le développement absolu de la productivité sociale du travail » ; mais d'autre part et en même temps, il ne peut le faire que dans le cadre de son propre but limité, en tant que mode de production déterminé, « production pour le capital », « mise en valeur du capital existant ».[206] Sous le premier aspect, le capitalisme ne cesse de dépasser ses propres limites, déterritorialisant toujours plus loin, « se datant dans une énergie cosmopolite universelle qui renverse toute barrière et tout lien » ; mais, sous le deuxième aspect, strictement complémentaire, le capitalisme ne cesse d'avoir des limites et barrières qui lui sont intérieures, immanentes, et qui, précisément parce qu'elles sont immanentes ne se laissent dépasser qu'en se reproduisant à une échelle élargie (toujours plus de re-territorialisation, locale, mondiale et planétaire). C'est pourquoi la loi de la baisse tendancielle, c'est-à-dire des limites jamais atteintes parce que toujours dépassées et toujours reproduites, nous a semblé avoir pour corollaire, et même pour manifestation directe, la simultanéité des deux mouvements de déterritorialisation et de re-territorialisation.

S'en dégage une conséquence importante. C'est que l'axiomatique sociale des sociétés modernes est prise entre deux pôles, et ne cesse d'osciller d'un pôle à l'autre. Nées du décodage et de la déterritorialisation, sur les ruines de la machine despotique, ces sociétés sont prises entre l'Urstaat qu'elles voudraient bien ressusciter comme unité surcodante et re-territorialisante, et les flux déchainés qui les entrainent vers un seuil absolu. Elles recodent à tour de bras, à coups de dictature mondiale, de dictateurs locaux et de police toute-puissante, tandis qu'elles décodent ou laissent décoder les quantités fluentes de leurs capitaux et de leurs populations. Elles sont prises entre deux directions : archaïsme et futurisme, néo-archaïsme et ex-futurisme, paranoïa et schizophrénie. Elles vacillent entre deux pôles : le signe despotique paranoïaque, le signe-signifiant du despote qu'elles tentent de réanimer comme unité de code ; le signe-figure du schizo comme unité de flux décodé, schize, point-signe ou coupure-flux. Sur l'un elles font garrot, mais elles s'écoulent ou s'épanchent par l'autre. Elles ne cessent à la fois d'être en retard et en avance sur soi.[207] Comment concilier la nostalgie et la nécessité de l'Urstaat avec l'exigence et l'inévitabilité de la fluxion des flux ? Comment faire pour que le décodage et la déterritorialisation, constitutives du système, ne le fassent fuir par un bout ou un autre qui échapperait à l'axiomatique et

Volerait la machine (un Chinois à l'horizon, un Cubain lance-missiles, un Arabe détourneur d'avions, un kidnapper de consul, un Black-Panther, un Mai 68, ou même des hippies drogués, des pédés en colère, etc.). On oscille entre les surcharges paranoïaques réactionnaires et les charges souterraines, schizophréniques et révolutionnaires. Bien plus, on ne sait pas trop comment ça tourne d'un côté ou de l'autre : les deux pôles ambigus du délire, leurs transformations, la manière dont un archaïsme ou un folklore, dans telle ou telle circonstance, peuvent être chargés soudain d'une dangereuse valeur progressiste. Comment ça tourne fasciste ou révolutionnaire, c'est là le problème du délire universel sur lequel tout le monde se tait, d'abord et surtout les psychiatres (ils n'ont pas d'idée là-dessus ; pourquoi en auraient-ils ?). Le capitalisme, et aussi le socialisme, sont comme déchirés entre le signifiant despotique, qu'ils adorent, et la figure schizophrénique, qui les entraînent. Alors nous sommes en droit de maintenir deux conclusions précédentes qui semblaient s'opposer. D'une part, l'État moderne forme une véritable coupure en avant, par rapport à l'État despotique, en fonction de son accomplissement d'un devenir-immanent, de son décodage de flux généralisé, de son axiomatique qui vient remplacer les codes et surcodages. Mais, d'autre part, il n'y a jamais eu et il n'y a qu'un seul État, l'Urstaat, la formation despotique asiatique, qui constitue en retrait la seule coupure pour toute l'histoire, puisque même l'axiomatique sociale moderne ne peut fonctionner qu'en la ressuscitant comme un des pôles entre lesquels s'exerce sa propre coupure. Démocratie, fascisme ou socialisme, lequel n'est hanté par l'Urstaat comme modèle inégalable ? Le chef de la police du dictateur Iocal Duvallier s'appelait Desyr.

Simplement, ce n'est pas par les mêmes procédés qu'une chose ressuscite et a été suscitée. Nous avons distingué trois grandes machines sociales qui correspondaient aux sauvages, aux barbares et aux civilisés. La première est la machine territoriale sous-jacente, qui consiste à coder les flux sur le corps plein de la terre. La seconde est la machine impériale transcendante qui consiste à surcoder les flux sur le corps plein du despote et de son appareil, l'Urstaat : elle opère le premier grand mouvement de déterritorialisation, mais parce qu'elle ajoute son éminente unité aux communautés territoriales qu'elle conserve en les rassemblant, les surcodant, s'appropriant le surtravail. La troisième est la machine moderne immanente, qui consiste à décoder les flux sur le corps plein du capital-argent : elle a réalisé l'immanence, elle a rendu concret l'abstrait comme tel, naturalisé l'artificiel, remplaçant les codes territoriaux et le surcodage despotique par une axiomatique des flux décodés, et une régulation de ces flux ; elle opère le second grand mouvement de déterritorialisation, mais cette fois parce qu'elle ne laisse rien subsister des codes et surcodes. Pourtant, ce qu'elle ne laisse pas subsister, elle le retrouve par ses moyens propres originaux ; elle re-territorialise là où elle a perdu les territorialités, elle crée de nouveaux archaïsmes là où elle détruit les anciens – et les deux s'épousent. L'historien dit : non, l'État moderne, sa bureaucratie, sa technocratie, ne ressemblent pas à l'état despotique ancien. Evidemment, puisqu'il s'agit de reterritorialiser des flux décodés dans un cas, tandis qu'il s'agit dans l'autre cas de surcoder des flux territoriaux. Le paradoxe est que le capitalisme se sert de l'Urstaat pour opérer ses re-territorialisations. Mais, imperturbable, l'axiomatique moderne au fond de son immanence reproduit l'Urstaat transcendant, comme sa limite devenue intérieure, ou l'un de ses pôles entre lesquels elle est déterminée à osciller. Et, sous son caractère imperturbable et cynique, de grandes forces la travaillent, qui forment l'autre pôle de l'axiomatique, ses accidents, ses ratés et ses chances de sauter, de faire passer ce qu'elle décode par-delà le mur de ses régulations immanentes comme de ses résurrections transcendantales. Chaque type de machine sociale produit un certain genre de *représentation*, dont les éléments s'organisent à la surface du socius : le système de la connotation-connexion dans la machine territoriale sauvage, qui correspond au codage des flux ; le système de la subordination-disjonction dans la machine despotique barbare, correspondant au surcodage ; le système de la coordination-conjonction dans la machine capitaliste civilisée, correspondant au décodage des flux. Déterritorialisation, axiomatique et re-territorialisation, tels sont les trois éléments de surface de la représentation de désir dans le socius moderne. Nous retombons alors sur la question : quel est dans chaque cas le rapport de la

production sociale et de la production désirante, une fois dit qu'il y a toujours entre les deux identité de nature, mais aussi différence de régime ? Se peut-il que l'identité de nature soit au plus haut point dans le régime de la représentation capitaliste moderne, parce qu'elle s'y réalise « universellement » dans l'immanence, et dans la fluxion des flux décodés ? Mais aussi que la différence de régime y soit la plus grande, et que cette représentation exerce sur le désir une opération de répression-refoulement plus forte que toute autre, parce que, à la faveur de l'immanence et du décodage, l'anti-production s'est répandue à travers toute la production, au lieu de rester localisée dans le système, dégageant un fantastique instinct de mort qui imprègne et écrase maintenant le désir ? Et qu'est-ce que cette mort qui monte toujours du dedans, mais qui doit arriver du dehors – et qui, dans le cas du capitalisme, monte avec d'autant plus de puissance qu'on ne voit pas encore bien quel est ce dehors qui va la faire arriver ? Bref, la théorie générale de la société est une théorie généralisée des flux ; c'est en fonction de celle-ci qu'on doit estimer le rapport de la production sociale et de la production désirante, les variations de ce rapport dans chaque cas, les limites de ce rapport dans le système capitaliste.

Dans la machine territoriale ou même despotique, la reproduction sociale économique n'est jamais indépendante de la reproduction humaine, de la forme sociale de cette reproduction humaine. La famille est donc une praxis ouverte, une stratégie coextensive au champ social ; les rapports de filiation et d'alliance sont déterminants, ou plutôt « déterminés à être dominants ». Ce qui est marqué, inscrit sur le socius, en effet, ce sont immédiatement les producteurs (ou non-producteurs) d'après le rang de leur famille et leur rang dans la famille. Le procès de la reproduction n'est pas directement économique, mais passe par les facteurs non économiques de la parenté. Ce n'est pas seulement vrai de la machine territoriale, et des groupes locaux qui déterminent la place de chacun dans la reproduction sociale économique d'après son rang du point de vue des alliances et filiations, mais aussi de la machine despotique qui double celles-ci par les rapports de la nouvelle alliance et de la filiation directe (d'où le rôle de la famille du souverain dans le surcodage despotique, et de la « dynastie », quelles qu'en soient les mutations, les incertitudes, qui s'inscrivent toujours dans la même catégorie de nouvelle alliance). Il n'en est plus du tout de même dans le système capitaliste.[208] La représentation ne se rapporte plus à un objet distinct, mais à l'activité productrice elle-même. Le socius comme corps plein est devenu directement économique en tant que capital-argent ; il ne tolère aucun autre présupposé. Ce qui est inscrit ou marqué, ce ne sont plus les producteurs ou non-producteurs, mais les forces et moyens de production comme quantités abstraites qui deviennent effectivement concrètes dans leur mise en rapport ou conjonction : force de travail ou capital, capital constant ou capital variable, capital de filiation ou d'alliance… C'est le capital qui a pris sur soi les rapports d'alliance et de filiation. S'ensuit une privatisation de la famille, d'après laquelle elle cesse de donner sa forme sociale à la reproduction économique : elle est comme désinvestie, mise hors champ ; pour parler comme Aristote, elle n'est plus que la forme de la matière ou du matériau humain qui se trouve subordonné à la forme sociale autonome de la reproduction économique, et qui vient à la place que lui assigne celle-ci. C'est-à-dire que les éléments de la production et de l'anti-production ne se reproduisent pas comme les hommes eux-mêmes, mais trouvent en eux un simple matériau que la forme de la reproduction économique préorganise sur un mode tout à fait distinct de celle qu'il a comme reproduction humaine. Précisément parce qu'elle est privatisée, mise hors champ, la forme du matériau ou de la reproduction humaine engendre des hommes qu'on n'a pas de peine à supposer tous égaux entre eux ; mais, dans le champ lui-même, la forme de la reproduction sociale économique a déjà préformé la forme du matériau pour engendrer là où il faut *le* capitaliste comme fonction dérivée du capital, *le* travailleur comme fonction dérivée de la force de

travail, etc., de telle façon que la famille se trouve d'avance recoupée par l'ordre des classes (c'est bien en ce sens que la ségrégation est la seule origine de l'égalité…)[209]

Cette mise hors champ social de la famille est aussi sa plus grande chance sociale. Car c'est la condition sous laquelle tout le champ social va pouvoir *s'appliquer* à la famille. Les personnes individuelles sont d'abord des personnes sociales, c'est-à-dire des fonctions dérivées des quantités abstraites ; elles deviennent elles-mêmes concrètes dans la mise en rapport ou l'axiomatique de ces quantités, dans leur conjonction. Ce sont exactement des configurations ou des images produites par les points-signes, les coupures-flux, les pures « figures » du capitalisme : le capitaliste comme capital personnifié, c'est-à-dire comme fonction dérivée du flux de capital, le travailleur comme force de travail personnifié, fonction dérivée du flux de travail. Le capitalisme remplit ainsi d'images son champ d'immanence : même la misère, le désespoir, la révolte, et de l'autre côté la violence et l'oppression du capital deviennent images de misère, de désespoir, de révolte, de violence ou d'oppression. Mais à partir des figures non figuratives ou des coupures-flux qui les produisent, ces images ne seront elles-mêmes figurantes et reproductives qu'en informant un matériau humain, dont la forme spécifique de reproduction retombe hors du champ social qui la détermine pourtant. Les personnes privées sont donc des images de second ordre, des images d'images, c'est-à-dire des *simulacres* qui reçoivent ainsi l'aptitude à représenter l'image de premier ordre des personnes sociales. Ces personnes privées sont formellement déterminées dans le lieu de la famille restreinte comme père, mère, enfant. Mais, au lieu que cette famille soit une stratégie qui, à coups d'alliances et de filiations, s'ouvre sur tout le champ social, lui soit coextensive et recoupe ses coordonnées, elle n'est plus, dirait-on, qu'une simple tactique sur laquelle se referme le champ social, à laquelle il applique ses exigences autonomes de reproduction, et qu'il recoupe de toutes ses dimensions. Les alliances et filiations ne passent plus par les hommes, mais par l'argent ; alors la famille devient microcosme, apte à exprimer ce qu'elle ne domine plus. D'une certaine manière, la situation n'a pas changé ; car ce qui est investi à travers la famille, c'est toujours le champ social économique, politique et culturel, ses coupures et ses flux. Les personnes privées sont une illusion, images d'images ou dérivées de dérivées. Mais d'une autre manière tout a changé, parce que la famille, au lieu de constituer et de développer les facteurs dominants de la reproduction sociale, se contente d'appliquer et d'envelopper ces facteurs dans son propre mode de reproduction. Père, mère, enfant deviennent ainsi le simulacre des images du capital (« Monsieur le Capital, Madame la Terre » et leur enfant, le Travailleur…), si bien que ces images ne sont plus du tout reconnues dans le désir déterminé à en investir seulement le simulacre. Les déterminations familiales deviennent l'application de l'axiomatique sociale. La famille devient le sous-ensemble auquel s'applique l'ensemble du champ social. Comme *chacun* a un père et une mère à titre privé, c'est un sous-ensemble distributif qui simule pour chacun l'ensemble collectif des personnes sociales, qui en boucle le domaine et en brouille les images. Tout se rabat sur le triangle père-mère-enfant, qui résonne en répondant « papa-maman » chaque fois qu'on le stimule avec les images du capital. Bref, Œdipe arrive : il naît dans le système capitaliste de l'application des images sociales de premier ordre aux images familiales privées de second ordre. Il est l'ensemble d'arrivée qui répond à un ensemble de départ socialement déterminé. Il est notre formation coloniale intime qui répond à la forme de souveraineté sociale. Nous sommes tous de petites colonies, et c'est Œdipe qui nous colonise. Lorsque la famille cesse d'être une unité de production et de reproduction, lorsque la conjonction retrouve en elle le sens d'une simple unité de consommation, c'est du père-mère que nous consommons. Dans l'ensemble de départ il y a le patron, le chef, le curé, le flic, le percepteur, le soldat, le travailleur, toutes les machines et territorialités, toutes les images sociales de notre société ; mais, dans l'ensemble d'arrivée, à la limite, il n'y a plus que papa, maman et moi, le signe despotique recueilli par papa, la territorialité résiduelle assumée par maman, et le moi divisé, coupé, castré. Cette opération de rabattement, de pliage ou d'application, n'est-ce pas ce qui fait dire à Lacan, trahissant volontairement le secret de la psychanalyse comme axiomatique appliquée : ce qui paraît

« jouer plus librement dans ce qu'on appelle dialogue analytique dépend en fait d'un soubassement parfaitement réductible à quelques articulations essentielles et formalisables ».[210] Tout est préformé, arrangé d'avance. Le champ social où chacun agit et pâtit comme agent collectif d'énonciation, agent de production et d'anti production, se rabat sur l'Œdipe, où chacun maintenant se trouve pris dans son coin, coupé suivant la ligne qui le divise en sujet d'énoncé et sujet d'énonciation individuels. Le sujet d'énoncé, c'est la personne sociale, et le sujet d'énonciation, la personne privée. C'est « donc » ton père, c'est donc ta mère, c'est donc toi : la conjonction familiale résulte des conjonctions capitalistes, en tant qu'elles s'appliquent à des personnes privatisées. Papa-maman-moi, on est sûr de les retrouver partout, puisqu'on y a tout appliqué. Le règne des images, telle est la nouvelle manière dont le capitalisme utilise les schizes et détourne les flux : des images composites, des images rabattues sur des images, de telle façon qu'à l'issue de l'opération, le petit moi de chacun, rapporté à son père-mère, soit vraiment le centre du monde. Beaucoup plus sournois que le règne souterrain des fétiches de la terre, ou le règne céleste des idoles du despote, voilà l'avènement de la machine œdipienne-narcissique : « Plus de glyphes ni de hiéroglyphes, … nous voulons la réalité objective, réelle, … c'est-à-dire l'idée-Kodak… Pour chaque homme, chaque femme, l'univers n'est que ce qui entoure son absolue petite image de lui-même ou d'elle-même… Une image ! Un instantané-kodak dans un film universel d'instantanés ».[211] Chacun comme petit microcosme triangulé, le moi narcissique se confond avec le sujet œdipien.

Œdipe enfin…, c'est finalement une opération très simple, aisément formalisable en effet. Encore engage-t-elle l'histoire universelle. Nous avons vu en quel sens la schizophrénie était la *limite absolue* de toute société, en tant qu'elle fait passer des flux décodés et déterritorialisés qu'elle rend à la production désirante, « à la limite » de toute production sociale. Et le capitalisme, la *limite relative* de toute société, en tant qu'il axiomatise les flux décodés, et re-territorialise les flux déterritorialisés. Aussi le capitalisme trouve-t-il dans la schizophrénie sa propre *limite extérieure*, qu'il ne cesse de repousser et de conjurer, tandis qu'il produit lui-même ses *limites immanentes* qu'il déplace et agrandit sans cesse, Mais une *limite intérieure* déplacée, le capitalisme en a besoin encore d'une autre façon : précisément pour neutraliser ou repousser la limite extérieure absolue, la limite schizophrénique, il a besoin de l'intérioriser, cette fois en la restreignant, en la faisant passer non plus entre la production sociale et la production désirante qui s'en détache, mais à l'intérieur de la production sociale, entre la forme de la reproduction sociale et la forme d'une reproduction familiale sur laquelle celle-ci se rabat, entre l'ensemble social et le sous-ensemble privé auquel celui-ci s'applique. Œdipe est cette limite déplacée ou intériorisée, le désir s'y laisse prendre. Le triangle œdipien est la territorialité intime et privée qui correspond à tous les efforts de re-territorialisation sociale du capitalisme. Limite déplacée, puisque c'est le représenté déplacé du désir, tel fut toujours Œdipe pour toute formation. Mais dans les formations primitives cette limite reste inoccupée, dans la mesure même où les flux sont codés et où le jeu des alliances et des filiations maintient les familles larges à l'échelle des déterminations du champ social, empêchant tout rabattement secondaire de celles-ci sur celles-là. Dans les formations despotiques, la limite œdipienne est occupée, symboliquement occupée, mais non pas vécue ou habitée, dans la mesure où l'inceste impérial opère un surcodage qui survole à son tour tout le champ social (représentation refoulante) : les opérations formelles de rabattement, d'extrapolation, etc., qui appartiendront plus tard à l'Œdipe, se dessinent déjà, mais dans un espace symbolique où se constitue l'objet des hauteurs. C'est seulement dans la formation capitaliste que la limite œdipienne se trouve non seulement occupée, mais habitée et vécue, au sens où les images sociales produites par les flux décodés se rabattent effectivement sur des images familiales restreintes investies par le désir. C'est à ce point de l'imaginaire qu'Œdipe se constitue, en même temps qu'il *achève sa migration* dans les éléments en profondeur de la représentation : *le représenté déplacé est devenu comme tel le représentant du désir*. Il va donc de soi que ce devenir ou cette constitution ne se font pas sous les espèces imaginées dans les formations sociales antérieures, puisque l'Œdipe imaginaire résulte d'un tel devenir, et non l'inverse. Ce n'est pas

par un flux de merde ou un flot d'inceste qu'Œdipe arrive, mais par les flux décodés du capital-argent. Les flots d'inceste et de merde n'en dérivent que secondairement, en tant qu'ils charrient ces personnes privées sur lesquelles les flux de capital se rabattent ou s'appliquent (d'où la genèse complexe tout à fait déformée dans l'équation psychanalytique merde = argent : en fait, il s'agit d'un système de rencontres ou de conjonctions, de dérivés et de résultantes entre flux décodés).

Il y a dans l'Œdipe une récapitulation des trois états ou des trois machines. Car il se prépare dans la machine territoriale, comme limite vide inoccupée. Il se forme dans la machine despotique comme limite occupée symboliquement. Mais il ne se remplit et ne s'effectue qu'en devenant l'Œdipe imaginaire de la machine capitaliste. La machine despotique conservait les territorialités primitives, et la machine capitaliste ressuscite l'Urstaat comme un des pôles de son axiomatique, elle fait du despote une de ses images. C'est pourquoi l'Œdipe ramasse tout, tout se retrouve dans l'Œdipe qui est bien le résultat de l'histoire universelle, mais au sens singulier où l'est déjà le capitalisme. Voilà toute la série, *fétiches, idoles, images et simulacres :* fétiches territoriaux, idoles ou symboles despotiques, tout est repris par les images du capitalisme qui les pousse et les réduit au simulacre œdipien. Le représentant du groupe local avec Laïos, la territorialité avec Jocaste, le despote avec Œdipe lui-même : « peinture bigarrée de tout ce qui a jamais été cru ». Il n'est pas étonnant que Freud ait été chercher dans Sophocle l'image centrale d'Œdipe-despote, le mythe devenu tragédie, pour la faire rayonner dans deux directions opposées, la direction rituelle primitive de *Totem et tabou*, la direction privée de l'homme moderne qui rêve (Œdipe peut être un mythe, une tragédie, un rêve : il exprime toujours le déplacement de la limite). Œdipe ne serait rien si la position symbolique d'un objet des hauteurs, dans la machine despotique, ne rendait d'abord possibles les opérations de pliage et de rabattement qui le constitueront dans le champ moderne : la *cause* de la triangulation. D'où l'extrême importance, mais aussi l'indétermination, l'indécidabilité de la thèse du plus profond novateur en psychanalyse, qui fait passer la limite déplacée entre le symbolique et l'imaginaire, entre la castration symbolique et l'Œdipe imaginaire. Car la castration dans l'ordre du signifiant despotique, comme loi du despote ou effet de l'objet des hauteurs, est en vérité la condition formelle des images œdipiennes, qui se déploieront dans le champ d'immanence que le retrait du signifiant laisse à découvert. J'arrive au désir lorsque je parviens à la castration… ! Que signifie l'équation désir-castration, sauf une opération prodigieuse en effet, qui consiste à replacer le désir sous la loi du despote, à y introduire au plus profond le manque et à nous sauver d'Œdipe par une fantastique régression. Fantastique et géniale régression : il fallait le faire, « personne ne m'a aidé », comme dit Lacan, pour secouer le joug d'Œdipe et le mener au point de son auto-critique. Mais c'est comme l'histoire des résistants qui, voulant détoure un pylone, équilibrèrent si bien les charges de plastic que le pylone sauta et retomba dans son trou. Du symbolique à l'imaginaire, de la castration à Œdipe, de l'âge despotique au capitalisme, il y a inversement le progrès qui fait que l'objet des hauteurs, survolant et surcodant, se retire, fait place à un champ social d'immanence où les flux décodés produisent des images, et les rabattent. D'où les deux aspects du signifiant, objet transcendant barré pris dans un maximum qui distribue le manque, et système immanent de rapports entre éléments minimaux qui viennent remplir le champ mis à découvert (un peu comme, suivant la tradition, on passe de l'Être parménidien aux atomes de Démocrite).

Un objet transcendant de plus en plus spiritualisé, pour un champ de forces de plus en plus immanent, de plus en plus intériorisé : telle est l'évolution de la dette infinie – à travers le catholicisme, puis la Réforme. L'extrême spiritualisation de l'État despotique, l'extrême intériorisation du champ capitaliste définissent la mauvaise conscience. Celle-ci n'est pas le contraire du cynisme ; elle est, dans les personnes privées, le corrélat du cynisme des personnes sociales. Tous les procédés cyniques de la mauvaise conscience, tels que Nietzsche, puis Lawrence et Miller, les ont analysés pour définir l'homme européen de la civilisation, – le règne des images et l'hypnose, la torpeur qu'elles propagent, – la haine contre la vie, contre tout ce qui est libre, qui passe et qui coule ; l'universelle effusion de l'instinct de

mort, – la dépression, la culpabilité utilisée comme moyen de contagion, le baiser du vampire : n'as-tu pas honte d'être heureux ? prends mon exemple, je ne te lâcherai pas avant que tu ne dises aussi « c'est ma faute », ô l'ignoble contagion des dépressifs, la névrose comme seule maladie, qui consiste à rendre les autres malades, – la structure permissive : que je puisse tromper, voler, égorger, tuer ! mais au nom de l'ordre social, et que papa-maman soient fiers de moi, – la double direction donnée au ressentiment, retournement contre soi et projection contre l'autre : le père est mort, c'est ma faute, qui l'a tué ? c'est ta faute, c'est le juif, l'Arabe, le Chinois, toutes les ressources du racisme et de la ségrégation, – l'abject désir d'être aimé, le pleurnichement de ne pas l'être assez, de ne pas être « compris », en même temps que la réduction de la sexualité au « sale petit secret », toute cette *psychologie du prêtre*, – il n'y a pas un seul de ces procédés qui ne trouve dans l'Œdipe sa terre nourricière et son aliment. Pas un seul de ces procédés non plus qui ne serve et ne se développe dans la psychanalyse : celle-ci comme nouvel avatar de l' « idéal ascétique ». Encore une fois, ce n'est pas la psychanalyse qui invente Œdipe : elle lui donne seulement une dernière territorialité, le divan, comme une dernière loi, l'analyste despote et percepteur d'argent. Mais la mère comme simulacre de territorialité, et le père comme simulacre de loi despotique, avec le moi coupé, clivé, castré, sont les produits du capitalisme en tant qu'il monte une opération qui n'a pas d'équivalent dans les autres formations sociales. Partout ailleurs la position familiale est seulement un stimulus pour l'investissement du champ social par le désir : les images familiales ne fonctionnent qu'en s'ouvrant sur des images sociales auxquelles elles s'accouplent ou s'affrontent au cours de luttes et de compromis ; si bien que, ce qui est investi à travers les coupures et segments de familles, ce sont les coupures économiques, politiques, culturelles du champ dans lequel elles sont plongées (cf. la schizo-analyse ndembu). Il en est ainsi même dans les zones périphériques du capitalisme, où l'effort fait par le colonisateur pour œdipianiser l'indigène, Œdipe africain, se trouve contredit par l'éclatement de la famille suivant les lignes d'exploitation et d'oppression sociales. Mais c'est au centre mou du capitalisme, dans les régions bourgeoises tempérées, que la colonie devient intime et privée, intérieure à chacun : alors le flux d'investissement de désir, qui va du stimulus familial à l'organisation (ou désorganisation) sociale, est en quelque sorte *recouvert par un reflux* qui rabat l'investissement social sur l'investissement familial comme pseudo-organisateur. La famille est devenue le lieu de rétention et de résonance de toutes les déterminations sociales. Il appartient à l'investissement réactionnaire du champ capitaliste d'appliquer toutes les images sociales aux simulacres d'une famille restreinte, de telle manière que, partout où l'on se tourne, on ne trouve plus que du père-mère : cette pourriture œdipienne qui colle à notre peau. Oui, j'ai désiré ma mère et voulu tuer mon père ; un seul sujet d'énonciation, Œdipe, pour tous les énoncés capitalistes, et entre les deux, la coupure de rabattement, la castration.

Marx disait : le mérite de Luther, c'est d'avoir déterminé l'essence de la religion, non plus du côté de l'objet, mais comme religiosité intérieure ; le mérite d'Adam Smith et de Ricardo, c'est d'avoir déterminé l'essence ou la nature de la richesse, non plus comme nature objective, mais comme essence subjective abstraite et déterritorialisée, *activité de production en général*. Mais, comme cette détermination se fait dans les conditions du capitalisme, ils objectivent à nouveau l'essence, l'aliènent et la re-territorialisent, cette fois sous forme de la propriété privée des moyens de production. Si bien que le capitalisme est sans doute l'universel de toute société, mais seulement dans la mesure où il est capable de mener jusqu'à un certain point sa propre critique, c'est-à-dire la critique des procédés par lesquels il ré-enchaîne ce qui, en lui, tendait à se libérer ou à apparaître librement.[212] Il faut dire la même chose de Freud : sa grandeur est d'avoir déterminé l'essence ou la nature du désir, non plus par rapport à des objets, des buts et même des sources (territoires), mais comme essence subjective abstraite, libido ou sexualité. Seulement, cette essence, il la rapporte encore à la famille comme dernière territorialité de l'homme privé (d'où la situation d'Œdipe, d'abord marginal dans les *Trois Essais*, puis qui se referme de plus en plus sur le désir). Tout se passe comme si Freud se faisait pardonner sa profonde découverte de la sexualité, en nous disant : au moins ça ne sortira pas de la famille ! Le sale petit secret, au lieu du

grand large entrevu. Le rabattement familialiste au lieu de la dérive du désir. Au lieu des grands flux décodés, les petits ruisseaux recodés dans le lit de maman. L'intériorité au lieu d'une nouvelle relation avec le dehors. A travers la psychanalyse, c'est toujours le discours de la mauvaise conscience et de la culpabilité qui s'élève et trouve sa nourriture (ce qu'on appelle guérir). Et, sur deux points au moins, Freud absout la famille réelle extérieure de toute faute, pour mieux les intérioriser, faute et famille, dans le plus petit membre, l'enfant. La manière dont il pose un refoulement autonome, indépendant de la répression ; la manière dont il renonce au thème de la séduction de l'enfant par l'adulte, pour y substituer le fantasme individuel qui fait des parents réels autant d'innocents ou même de victimes.[213] Car il faut que la famille apparaisse sous deux formes : l'une où elle est sans doute coupable, mais seulement dans la façon dont l'enfant la vit intensément, intérieurement, et qui se confond avec sa propre culpabilité ; l'autre où elle reste instance de responsabilité, devant laquelle on est coupable enfant et par rapport à laquelle on devient responsable adulte (Œdipe comme maladie *et* comme santé, la famille comme facteur d'aliénation *et* comme agent de désaliénation, ne serait-ce que par la manière dont elle est reconstituée dans le transfert). C'est ce que Foucault a montré dans des pages si belles : le familialisme inhérent à la psychanalyse détruit moins la psychiatrie classique qu'il ne la couronne. Après le fou de la terre et le fou du despote, le fou de la famille ; ce que la psychiatrie du XIXe avait voulu organiser dans l'asile – « la fiction impérative de la famille », la raison-père et le fou-mineur, les parents qui ne sont eux-mêmes malades que de leur enfance –, tout cela trouve son achèvement hors de l'asile, dans la psychanalyse, et le cabinet de l'analyste. Freud, c'est le Luther et l'Adam Smith de la psychiatrie. Il mobilise toutes les ressources du mythe, de la tragédie, du rêve, pour ré-enchaîner le désir, cette fois à l'intérieur : un théâtre intime. Oui, pourtant, Œdipe est l'universel du désir, le produit de l'histoire universelle – mais à une condition qui n'est pas remplie par Freud : qu'Œdipe soit capable, au moins jusqu'à un certain point, de muter son auto-critique. L'histoire universelle n'est qu'une théologie si elle ne conquiert pas les conditions de sa contingence, de sa singularité, de son ironie et de sa propre critique. Et quelles sont ces conditions, ce point d'auto-critique ? Découvrir sous le rabattement familial la nature des investissements sociaux de l'inconscient. Découvrir sous le fantasme individuel la nature des fantasmes de groupe. Ou, ce qui revient au même, pousser le simulacre jusqu'au point où il cesse d'être image d'image pour trouver les figures abstraites, les flux-schizes, qu'il recèle en les cachant. Substituer, au sujet privé de la castration, clivé en sujet d'énonciation et en sujet d'énoncé renvoyant seulement aux deux ordres d'images personnelles, les agents collectifs qui renvoient pour leur compte à des agencements machiniques. Reverser le théâtre de la représentation dans l'ordre de la production désirante : toute la tâche de la schizo-analyse.

chapitre 4
introduction à la schizo-analyse

Qui est premier, de la poule ou de l'œuf, mais aussi du père et mère ou de l'enfant ? La psychanalyse fait comme si l'était l'enfant (le père n'est malade que de sa propre enfance), mais elle est en même temps forcée de postuler une préexistence parentale (l'enfant ne l'est que par rapport à un père et une mère). On le voit bien dans la position originelle d'un père de la horde. L'Œdipe lui-même ne serait rien sans les identifications des parents aux enfants ; et l'on ne peut pas cacher que tout commence dans la tête du père : c'est ça que tu veux, me tuer, coucher avec ta mère ?… C'est d'abord une idée de père : ainsi Laïos. C'est le père qui fait un vacarme d'enfer, et qui brandit la loi (la mère est plutôt complaisante : il ne faut pas en faire une histoire, c'est un rêve, une territorialité…). Lévi-Strauss dit très bien : « Le motif initial du mythe de référence consiste dans un inceste avec la mère dont se rend coupable le héros. Pourtant, cette culpabilité semble exister surtout dans l'esprit du père, qui désire la mort de son fils et s'ingénie à la provoquer… En fin de compte, le père fait seul figure de coupable : coupable d'avoir voulu se venger. Et c'est lui qui sera tué. Ce curieux détachement vis-à-vis de l'inceste apparaît dans d'autres mythes ».[214] *Œdipe est d'abord une idée de paranoïaque adulte, avant d'être un sentiment infantile de névrosé.* Ainsi la psychanalyse se sort mal d'une régression infinie : le père a dû être enfant, mais n'a pu l'être que par rapport à un père, qui fut lui-même enfant, par rapport à un autre père.

Comment un délire commence-t-il ? Il se peut que le cinéma soit apte à saisir le mouvement de la folie, précisément parce qu'il n'est pas analytique et régressif, mais explore un champ global de coexistence. Un de Nicolas Ray, censé représenter la formation d'un délire à la cortisone : un père surmené, professeur de collège, qui fait des heures supplémentaires dans une station de radio-taxi, traité pour troubles cardiaques. Il commence à délirer sur le système d'éducation *en général*, la nécessité de restaurer une *race* pure, le salut de l'*ordre* moral et social, puis passe à la *religion*, l'opportunité d'un retour à la Bible, Abraham… Mais qu'est-ce qu'il a fait, Abraham ? Tiens, justement il a tué ou voulu tuer son fils, et peut-être le seul tort de Dieu fut d'arrêter son bras. Mais lui, le héros du film, n'a-t-il pas lui-même un fils ? Tiens, tiens… Ce que le film montre si bien, pour la honte des psychiatres, c'est que tout délire est d'abord l'investissement d'un champ social, économique, politique, culturel, racial et raciste, pédagogique, religieux : le délirant applique à sa famille et à son fils un délire qui les déborde de toutes parts. Joseph Gabel, présentant un délire paranoïaque à fort contenu politico-érotique et haute réforme sociale, croit possible de dire qu'un tel cas reste rare et que, d'ailleurs, ses origines ne sont pas reconstituables.[215] Pourtant, il est évident qu'il n'y a pas un seul délire qui ne possède éminemment ce caractère, et qui ne soit originellement économique, politique, etc., avant d'être écrasé dans la moulinette psychiatrique et psychanalytique. Ce n'est pas Schreber qui démentira (ni son père, inventeur du Pangymnasticon et d'un système général pédagogique). Alors, tout change : la régression infinie nous forçait à postuler un primat du père, mais un primat toujours relatif et hypothétique qui nous faisait aller à l'infini, à moins de sauter dans la position d'un père absolument premier ; mais il est clair que le point de vue de la régression est le fruit de l'abstraction. Quand nous disons : le père est premier par rapport à l'enfant, cette proposition en elle-même dénuée de sens veut dire concrètement : les investissements sociaux sont premiers par rapport aux investissements familiaux, qui naissent seulement de l'application

ou du rabattement de ceux-là. Dire que le père est premier par rapport à l'enfant, c'est dire en vérité que l'investissement de désir est en premier lieu celui d'un champ social dans lequel le père ct l'enfant sont plongés, simultanément plongés. Reprenons l'exemple des Marquisiens, analysé par Kardiner : il distingue une anxiété alimentaire adulte liée à une disette endémique, et une anxiété alimentaire infantile liée à la déficience des soins maternels.[216] Non seulement on ne peut pas dériver la première de la seconde, mais on ne peut même pas considérer, comme le fait Kardiner, que l'investissement social correspondant à la première vienne *après* l'investissement familial infantile de la seconde. Car ce qui est investi dans ln seconde, c'est déjà une détermination du champ social, à savoir la rareté des femmes qui explique que les adultes non moins que les enfants « se défient d'elles ». Bref, ce que l'enfant investit à travers l'expérience infantile, le sein maternel et la structure familiale, c'est déjà un état des coupures et des flux du champ social dans son ensemble, flux de femmes et d'aliments, enregistrements et distributions. Jamais l'adulte n'est un par-après de l'enfant, mais tous deux dans la famille visent les déterminations du champ dans lequel elle et eux baignent simultanément.

D'où la nécessité de maintenir trois conclusions. 1º) Du point de vue de la régression, qui n'a de sens qu'*hypothétique*, c'est le père qui est premier par rapport à l'enfant. C'est le père paranoïaque qui œdipianise le fils. La culpabilité, c'est une idée projetée par le père avant d'être un sentiment intérieur éprouvé par le fils. Le premier tort de la psychanalyse est de faire comme si les choses commençaient avec l'enfant. Ce qui entraîne la psychanalyse à développer une absurde théorie du fantasme, d'après laquelle le père, la mère, leurs actions et passions réelles, doivent d'abord être compris comme des « fantasmes » de l'enfant (abandon freudien du thème de la séduction). – 2º) Si la régression prise absolument se révèle inadéquate, c'est qu'elle nous enferme dans la simple reproduction ou génération. Et encore, avec les corps organiques et les personnes organisées, n'atteint-elle que l'objet de la reproduction. Seul le point de vue du cycle est *catégorique et absolu*, parce qu'il atteint à la production comme sujet de la reproduction, c'est-à-dire au processus d'auto-production de l'inconscient (unité de l'histoire et de la Nature, de l'*Homo natura* et de l'*Homo historia*). Ce n'est certes pas la sexualité qui est au service de la génération, c'est la génération progressive ou régressive qui est au service de la sexualité comme mouvement cyclique par lequel l'inconscient, restant toujours « sujet », se reproduit lui-même. Il n'y a plus lieu, alors, de se demander qui est premier du père ou de l'enfant, parce qu'une telle question ne se pose que dans le cadre du familialisme. Ce qui est premier, c'est le père par rapport à l'enfant, mais seulement parce que, ce qui est premier, c'est l'investissement social par rapport à l'investissement familial, c'est l'investissement du champ social dans lequel le père, l'enfant, la famille comme sous-ensemble, sont en même temps plongés. Le primat du champ social comme terme de l'investissement de désir définit le cycle, et les états par lesquels un sujet passe. Le second tort de la psychanalyse, au moment même où elle achevait la séparation de la sexualité avec la reproduction, est d'être restée prisonnière d'un familialisme impénitent qui la condamnait à évoluer dans le seul mouvement de la régression ou de la progression (même la conception psychanalytique de la répétition reste prisonnière d'un tel mouvement). – 3º) Enfin, le point de vue de la communauté, qui est *disjonctif* ou rend compte des disjonctions dans le cycle. Ce n'est pas seulement la génération qui est seconde par rapport au cycle, c'est la transmission qui est seconde par rapport à une information ou communication. La révolution génétique se fit lorsqu'on découvrit qu'il n'y a pas transmission de flux à proprement parler, mais communication d'un code ou d'une axiomatique, d'une combinatoire informant les flux. Il en est de même du champ social : son codage ou son axiomatique définissent d'abord en lui une communication des inconscients. Ce phénomène de la communication que Freud a rencontré de façon marginale, dans ses remarques sur l'occultisme, constitue en fait la norme, et rejette au second plan les problèmes de transmission héréditaire qui agitaient la polémique Freud-Jung.[217] Il apparaît que, dans le champ social commun, la première chose que le fils refoule, ou ait à refouler, ou tente de refouler, c'est *l'inconscient du père et de la mère*. L'échec de ce refoulement-là, telle est la base des névroses. Mais

cette communication des inconscients n'a nullement la famille pour principe, elle a pour principe la communauté du champ social en tant qu'objet de l'investissement de désir. A tous égards, la famille n'est jamais déterminante, mais seulement déterminée, d'abord comme stimulus de départ, ensuite comme ensemble d'arrivée, enfin comme intermédiaire ou interception de communication.

Si l'investissement familial est seulement une dépendance ou une application des investissements inconscients du champ social – et si c'est vrai de l'enfant non moins que de l'adulte ; si c'est vrai que l'enfant, à travers la territorialité-maman et la loi-papa, vise déjà les schizes et les flux encodés ou axiomatisés du champ social –, nous devons faire passer la différence essentielle au sein de ce domaine. Le délire est In matrice en général de tout investissement social inconscient. Tout investissement inconscient mobilise un jeu délirant de désinvestissements, de contre-investissements, de surinvestissements. Mais nous avons vu en ce sens qu'il y avait deux grands types d'investissement social, ségrégatif et nomadique, comme deux pôles du délire : un type ou pôle paranoïaque fascisant, qui investit la formation de souveraineté centrale, la surinvestit en en faisant la cause finale éternelle de toutes les autres formes sociales de l'histoire, contre-investit les enclaves ou la périphérie, désinvestit toute libre figure du désir – oui, je suis des vôtres, et de la classe et de la race supérieures. Et un type ou pôle schizo-révolutionnaire, qui suit les *lignes de fuite* du désir, passe le mur et fait passer les flux, monte ses machines et ses groupes en fusion dans les enclaves ou à la périphérie, procédant à l'inverse du précédent : je ne suis pas des vôtres, je suis éternellement de la race inférieure, je suis une bête, un nègre. Les honnêtes gens disent qu'il ne faut pas que ce n'est pas bien, que c'est inefficace, et qu'il faut travailler pour des réformes. Mais le révolutionnaire sait que la fuite est révolutionnaire, *withdrawal*, *freaks*, à condition d'entraîner la nappe ou de faire fuir un bout du système. Passer le mur, dût-on se faire nègre à la manière de John Brown. George Jackson : « Il se peut que je fuie, mais tout au long de ma fuite je cherche une arme ! » Sans doute y a-t-il d'étonnantes oscillations de l'inconscient, de l'un à l'autre des pôles du délire : la manière dont se dégage une puissance révolutionnaire inattendue, parfois même au sein des pires archaïsmes ; inversement, la manière dont ça tourne ou ça se referme fasciste, dont ça retombe en archaïsme. Pour en rester à des exemples littéraires : le cas Céline, le grand délirant qui évolue en communiquant de plus en plus avec la paranoïa du père. Le cas Kérouac, l'artiste aux plus sobres moyens, celui qui fit une « fuite » révolutionnaire, et qui se retrouve en plein rêve de la grande Amérique, et puis à la recherche de ses ancêtres bretons de la race supérieure. N'est-ce pas le destin de la littérature américaine de franchir limites et frontières, de faire passer les flux déterritorialisés du désir, mais toujours aussi de leur faire charrier des territorialités fascisantes, moralisantes, puritaines et familialistes ? Ces oscillations de l'inconscient, ces passages souterrains d'un type à l'autre dans l'investissement libidinal, souvent la coexistence des deux, forment un des objets principaux de la schizo-analyse. Les deux pôles unis par Artaud dans la formule magique : Héliogabale-anarchiste, « l'image de toutes les contradictions humaines, et de la contradiction *dans le principe*. » Mais aucun passage n'empêche ou ne supprime la différence de nature entre les deux, nomadisme et ségrégation. Si nous pouvons définir cette différence comme celle qui sépare paranoïa et schizophrénie, c'est d'une part parce que nous avons distingué le processus schizophrénique (« la percée ») des accidents et retombées qui l'entravent ou l'interrompent (« l'effondrement »), d'autre part parce que nous avons posé la paranoïa non moins que la schizophrénie comme indépendantes de toute pseudo-étiologie familiale, pour les faire porter directement sur le champ social : les noms de l'histoire, et non pas le nom du père. C'est la nature des investissements familiaux qui dépend au contraire des coupures et des flux du champ social tels qu'ils sont investis sous un ou sous un autre, à un pôle ou à l'autre. Et l'enfant n'attend pas d'être un adulte pour saisir sous père-mère les problèmes économiques, financiers, sociaux, culturels qui traversent une famille : son appartenance ou son désir d'appartenir à une « race » supérieure ou inférieure, la teneur réactionnaire ou révolutionnaire d'un groupe familial avec lequel il prépare déjà ses ruptures et ses conformités. Quelle soupe, quel coacervat, la famille, agitée de remous, entrainée dans un sens ou dans

l'autre, de telle manière que le bacille œdipien prend ou ne prend pas, impose son moule ou ne réussit pas à l'imposer suivant les directions d'une tout autre nature qui la traversent de l'extérieur. Nous voulons dire que l'Œdipe naît d'une application ou d'un rabattement sur des images personnalisées, qui suppose un investissement social de type paranoïaque (ce pourquoi Freud découvre le roman familial, et Œdipe, d'abord à propos de la paranoïa). Œdipe est une dépendance de la paranoïa. Tandis que l'investissement schizophrénique commande une tout autre détermination de la famille, pantelante, écartelée selon les dimensions d'un champ social qui ne se referme ni ne se rabat : famille-matrice pour des objets partiels dépersonnalisés, qui plongent et replongent dans les flux torrentiels ou raréfiés d'un cosmos historique, d'un chaos historique. Fente matricielle de la schizophrénie, contre la castration paranoïaque ; et la ligne de fuite contre la « ligne bleue ».

() mère
adieu
avec un long soulier noir
adieu
avec le parti communiste et un bas filé…
avec ton gros ventre affaissé
avec ta crainte d'Hitler
avec ta bouche de mauvaises blagues…
avec ton ventre de grèves et de cheminées d'usines
avec ton menton de Trotsky et de guerre d'Espagne
avec ta voix chantant pour les ouvriers épuisés en putréfaction…
avec tes yeux
avec tes yeux de Russie
avec tes yeux de manque d'argent…
avec tes yeux d'Inde famélique…
avec tes yeux de Tchécoslovaquie attaquée par les robots…
avec tes yeux emmenés par les flics dans une ambulance
avec tes yeux ligotés sur une table d'opération
avec tes yeux de pancréas amputé
avec tes yeux d'avortements
avec tes yeux d'électrochocs
avec tes yeux de lobotomie
avec tes yeux de divorcée…[218]

Pourquoi ces mots, paranoïa et schizophrénie, comme des oiseaux parlants et des prénoms de jeunes filles ? Pourquoi les investissements sociaux suivent-ils cette ligne de partage qui leur donne un contenu proprement délirant (délirer l'histoire) ? Et en quoi consiste cette ligne, comment définir sur elle la schizophrénie et la paranoïa ? Nous supposons que tout se passe sur le corps sans organes ; mais celui-ci a comme deux faces. Elias Canetti a bien montré comment le paranoïaque organisait des masses et des « meutes ». Le paranoïaque les combine, les oppose, les manœuvre.[219] Le paranoïaque machine des masses, il est l'artiste des grands ensembles molaires, formations statistiques ou grégarités, phénomènes de foules organisés. Il investit tout sous l'espèce des grands nombres. Le soir de la bataille, le colonel Lawrence aligne les jeunes cadavres nus sur le corps plein du désert. Le président Schreber agglutine sur son corps les petits hommes par milliers. On dirait que, des deux directions de la *physique*, la direction molaire qui va vers les grands nombres et les phénomènes de foule, et la direction moléculaire qui s'enfonce au contraire dans les singularités, leurs interactions et leurs liaisons à distance ou de différents

ordres, le paranoïaque a choisi la première : il fait de la macro-physique. Et que le schizo au contraire va dans l'autre direction, celle de la micro-physique, des molécules en tant qu'elles n'obéissent plus aux lois statistiques ; ondes et corpuscules, flux et objets partiels qui ne sont plus tributaires des grands nombres, lignes de fuite infinitésimales au lieu des perspectives de grands ensembles. Et sans doute ce serait une erreur d'opposer ces deux dimensions comme le collectif et l'individuel. D'une part, le micro-inconscient ne présente pas moins d'arrangements, de connexions et d'interactions, bien que ces arrangements soient d'un type original ; d'autre part, la forme des personnes individualisées ne lui appartient pas, puisqu'il ne connaît que des objets partiels et des flux, mais au contraire appartient aux lois de distribution statistique de l'inconscient molaire ou macro-inconscient. Freud était darwinien, néo-darwinien, quand il disait que dans l'inconscient tout était problème de population (de même, il voyait un signe de la psychose dans la considération des multiplicités).[220] Il s'agit donc plutôt de la différence entre deux sortes de collections ou de populations : les grands ensembles et les micro-multiplicités. Dans les deux cas, l'investissement est collectif, il est celui d'un champ collectif ; même une seule particule a une onde associée comme flux qui définit l'espace inexistant de *ses* présences. Tout investissement est collectif, tout fantasme est de groupe, et, en ce sens, position de réalité. Mais les deux types d'investissement se distinguent radicalement, suivant que l'un porte sur les structures molaires qui se subordonnent les molécules, et l'autre, au contraire, sur les multiplicités moléculaires qui se subordonnent les phénomènes structurés de foule. L'un est un investissement de *groupe assujetti*, aussi bien dans la forme de souveraineté que dans les formations coloniales de l'ensemble grégaire, qui réprime et refoule le désir des personnes ; l'autre, un investissement de *groupe-sujet* dans les multiplicités transversales qui portent le désir comme phénomène moléculaire, c'est-à-dire objets partiels et flux, par opposition avec les ensembles et les personnes.

Il est vrai que les investissements sociaux se font sur le socius lui-même en tant que corps plein, et que leurs pôles respectifs se rapportent nécessairement au caractère ou à la « carte » de ce socius, terre, despote ou capital-argent (pour chaque machine sociale, les deux pôles, paranoïaque et schizophrénique, se répartissent de manière variable). Tandis que le paranoïaque à proprement parler, le schizophrène à proprement parler, n'opèrent pas sur le socius, mais sur le corps sans organes à l'état pur. Alors on dirait que le paranoïaque, au sens clinique du mot, nous fait assister à la naissance imaginaire du phénomène de masse, et cela, à un niveau encore microscopique. Le corps sans organes est comme l'œuf cosmique, la *molécule géante* où grouillent des vers, des bacilles, des figures liliputiennes, animalcules et homuncules, avec leur organisation et leurs machines, minuscules ficelles, cordages, dents, ongles, leviers et poulies, catapultes : ainsi chez Schreber les millions de spermatozoïdes dans les rayons du ciel, ou les âmes qui mènent sur son corps une brève existence de petits hommes. Artaud dit : ce monde de microbes qui n'est que du néant coagulé. Les deux faces du corps sans organes sont donc celle où s'organisent, à une échelle microscopique, le phénomène de masse et l'investissement paranoïaque correspondant, l'autre, échelle sub-microscopique, où s'agencent les phénomènes moléculaires et leur investissement schizophrénique. C'est sur le corps sans organes, en tant que charnière, frontière entre le molaire et le moléculaire, que se fait le partage paranoïa-schizophrénie. Faut-il croire alors que les investissements sociaux sont des projections secondes, comme si un grand schizonoïaque à deux faces, père de la horde primitive, était à la base du socius en général ? Nous avons vu qu'il n'en était rien. Le socius n'est pas une projection du corps sans organes, mais bien plutôt le corps sans organes est la limite du socius, sa tangente de déterritorialisation, l'ultime résidu d'un socius déterritorialisé. Le socius : la terre, le corps du despote, le capital-argent, sont des corps pleins vêtus, comme le corps sans organes, un corps plein nu ; mais celui-ci est à la limite, à la fin, non pas à l'origine. Et sans doute le corps sans organes hante-t-il toutes les formes de socius. Mais en ce sens même, si les investissements sociaux peuvent être dits paranoïaques ou schizophréniques, c'est dans la mesure où ils ont la paranoïa et la schizophrénie comme ultimes produits dans les conditions déterminées du capitalisme. Du point de vue

d'une clinique universelle, on peut présenter la paranoïa et la schizophrénie comme les deux bords d'amplitude d'un pendule oscillant autour de la position d'un socius comme corps plein et, à la limite, d'un corps sans organes dont une face est occupée par les ensembles molaires, l'autre, peuplée d'éléments moléculaires. Mais on peut aussi présenter une ligne unique sur laquelle s'enfilent les différents socius, leur plan et leurs grands ensembles ; sur chacun de ces plans, une dimension paranoïaque, une autre perverse, un type de position familiale, et une ligne de fuite en pointillé ou de percée schizoïde, La grande ligne aboutit au corps sans organes, et là, ou bien elle passe le mur, débouche sur les éléments moléculaires où elle devient en vérité ce qu'elle était depuis le début, processus schizophrénique, pur procès schizophrénique de déterritorialisation, Ou bien elle bute, elle rebondit, retombe sur les territorialités aménagées les plus misérables du monde moderne en tant que simulacres des plans précédents, s'englue dans l'ensemble asilaire de la paranoïa et de la schizophrénie comme entités cliniques, dans les ensembles ou sociétés artificielles instaurées par la perversion, dans l'semble familial des névroses œdipiennes.

★

Que signifie cette distinction de deux régions, l'une moléculaire et l'autre molaire, l'une micropsychique ou micrologique, l'autre, statistique et grégaire ? Y a-t-il là autre chose qu'une métaphore rapportant à l'inconscient une distinction fondée en physique, quand on oppose les phénomènes intra-atomiques et les phénomènes de foule par accumulation statistique, obéissant à des lois d'ensemble ? Mais, en vérité, l'inconscient est de la physique ; ce n'est pas du tout par métaphore que le corps sans organes et ses intensités sont la matière elle-même. Nous ne prétendons pas non plus ressusciter la question d'une psychologie individuelle et d'une psychologie collective, et de l'antériorité de l'une ou de l'autre ; cette distinction, telle qu'elle apparaît dans *Psychologie collective et analyse du moi*, reste tout entière prise dans l'Œdipe. Dans l'inconscient, il n'y a que des populations, des groupes et des machines. Quand nous posons dans un cas un involontaire des machines sociales et techniques, dans l'autre cas un inconscient des machines désirantes, il s'agit d'un rapport nécessaire entre des forces inextricablement liées, les unes étant des forces élémentaires par lesquelles l'inconscient se produit, les autres étant des résultantes qui réagissent sur les premières, des ensembles statistiques à travers lesquels l'inconscient se représente, et subit déjà refoulement et répression de ses forces élémentaires productives.

Mais comment parler de machines dans cette région microphysique ou micropsychique, *là où il y a désir*, c'est-à-dire non seulement fonctionnement, mais formation et autoproduction ? Une machine fonctionne suivant les liaisons préalables de sa structure et l'ordre de position de ses pièces, mais ne se met pas en place elle-même pas plus qu'elle ne se forme ou ne se produit. C'est même ce qui anime la polémique ordinaire du vitalisme et du mécanisme : l'aptitude de la machine à rendre compte des fonctionnements de l'organisme, mais son inaptitude foncière à rendre compte de ses formations. Le mécanisme abstrait des machines une *unité structurale* d'après laquelle il explique le fonctionnement de l'organisme. Le vitalisme invoque une *unité individuelle et spécifique* du vivant, que toute machine suppose en tant qu'elle se subordonne à la persistance organique et en prolonge à l'extérieur les formations autonomes. Mais on remarquera que, d'une manière ou d'une autre, la machine et le désir restent ainsi dans un rapport extrinsèque, soit que le désir apparaisse comme un effet déterminé par un système de causes mécaniques, soit que la machine soit elle-même un système de moyens en fonction des fins du désir. Le lien reste secondaire et indirect entre les deux, aussi bien dans les nouveaux moyens que le désir s'approprie que dans les désirs dérivés que suscitent les machines. Un texte profond de Samuel Butler, « Le Livre des machines », permet cependant de dépasser ces points de vue.[221] Il est vrai que ce texte semble d'abord seulement opposer les deux thèses ordinaires, l'une d'après laquelle les organismes ne sont pour le moment que des machines plus parfaites (« Les choses mêmes que nous croyons purement spirituelles ne sont rien que des ruptures d'équilibre dans une série de leviers, en commençant par ceux de ces leviers qui sont trop petits pour être aperçus au microscope »), l'autre d'après laquelle les machines ne sont jamais que des prolongements d'organisme (« Les animaux inférieurs gardent leurs membres chez eux, dans leur propre corps, tandis que la plupart des membres de l'homme sont libres, et gisent détachés tantôt ici, tantôt là en différents lieux du monde »). Mais il y a une manière butlérienne de porter chacune des thèses à un point extrême où elle ne peut plus s'opposer à l'autre, un point d'indifférence ou de *dispersion*. D'une part, Butler ne se contente pas de dire que les machines prolongent l'organisme, mais qu'elles sont réellement des membres et des organes gisant sur le corps sans organes d'une société, que les hommes s'approprient suivant leur puissance et leur richesse, et dont la pauvreté les prive comme s'ils étaient des organismes mutilés. D'autre part, il ne se contente pas de dire que les organismes sont des machines, mais qu'ils contiennent une telle abondance de parties qu'ils doivent être comparés à des pièces très différentes de machines distinctes renvoyant les unes aux autres, machinée les unes sur les autres. C'est là l'essentiel, un double passage à la limite opéré par Butler. *Il fait éclater la thèse vitaliste en mettant en question l'unité spécifique ou personnelle de l'organisme, et plus encore la thèse mécaniste, en mettant en question l'unité structurale de la machine.* On dit que les machines ne se reproduisent pas, ou ne se reproduisent que par l'intermédiaire de l'homme, mais « y

a-t-il quelqu'un qui puisse prétendre que le trèfle rouge n'a pas de système de reproduction parce que le bourdon, et le bourdon seul, doit servir d'entremetteur pour qu'il puisse se reproduire ? Le bourdon fait partie du système reproducteur du trèfle. Chacun de nous est sorti d'animalcules infiniment petits dont l'identité était entièrement distincte de la nôtre, et qui font partie de notre propre système reproducteur ; pourquoi ne ferions-nous pas partie de celui des machines ?… Ce qui nous trompe, *c'est que nous considérons toute machine compliquée comme un objet unique*. En réalité, c'est une cité ou une société dont chaque membre est procréé directement selon son espèce. Nous voyons une machine comme un tout, nous lui donnons un nom et l'individualisons ; nous regardons nos propres membres et nous pensons que leur combinaison forme un Individu qui est sorti d'un unique centre d'action reproductrice. Mais cette conclusion est anti-scientifique, et le simple fait que jamais une machine à vapeur n'a été faite par une autre ou par deux autres machines de sa propre espèce ne nous autorise nullement à dire que les machines à vapeur n'ont pas de système reproducteur. En réalité, chaque partie de quelque machine à vapeur que ce soit est procréée par ses procréateurs particuliers et spéciaux, dont la fonction est de procréer cette partie-là, et celle-là seule, tandis que la combinaison des parties en un tout forme un autre département du système reproducteur mécanique… » En passant, Butler rencontre le phénomène de plus-value de code, lorsqu'une partie de machine capte dans son propre code un fragment de code d'une autre machine, et se reproduit ainsi grâce à une partie d'une autre machine : le trèfle rouge et le bourdon ; ou bien l'orchidée et la guêpe mâle qu'elle attire, qu'elle intercepte en portant sur sa fleur l'image et l'odeur de le la guêpe femelle.

A ce point de dispersion des deux thèses, il devient indifférent de dire que les machines sont des organes, ou les organes, des machines. Les deux définitions s'équivalent : l'homme comme « animal vertébro-machiné », ou comme « parasite aphidien des machines ». L'essentiel n'est pas dans le passage à l'infini lui-même, l'infinité composée des pièces de machine ou l'infinité temporelle des animalcules, mais plutôt dans ce qui affleure à la faveur de ce passage. Une fois défaite l'unité structurale de la machine, une fois déposée l'unité personnelle et spécifique du vivant, un lien direct apparaît entre la machine et le désir, la machine passe au cœur du désir, la machine est désirante et le désir, machiné. Ce n'est pas le désir qui est dans le sujet, mais la machine dans le désir – et le sujet résiduel est de l'autre côté, à côté de la machine, sur tout le pourtour, parasite des machines, accessoire du désir vertébro-machiné, Bref, la vraie différence n'est pas entre la machine et le vivant, le vitalisme et le mécanisme, mais entre deux états de la machine qui sont aussi bien deux états du vivant. La machine prise dans son unité structurale, le vivant pris dans son unité spécifique et même personnelle, sont des phénomènes de masse ou des ensembles molaires ; c'est à ce titre qu'ils renvoient du dehors l'un à l'autre. Et même s'ils se distinguent et s'opposent, c'est seulement comme deux sens dans une même direction statistique. Mais, dans l'autre direction plus profonde ou intrinsèque des multiplicités, il y a compénétration, communication directe entre les phénomènes moléculaires et les singularités du vivant, c'est-à-dire entre les petites machines dispersées dans toute machine, et les petites formations essaimées dans tout organisme : domaine d'indifférence du microphysique et du biologique, qui fait qu'il y a autant de vivants dans la machine que de machines dans le vivant. Pourquoi parler de machines dans ce domaine, alors qu'il n'y en a pas, semble-t-il, à proprement parler (pas d'unité structurale ni de liaisons mécaniques préformées) ? « il y a possibilité de formation de telles machines, en relais indéfiniment superposés, en cycles de fonctionnement engrenés les uns dans les autres, qui obéiront une fois montés aux lois de la thermodynamique, mais qui, dans leur montage, ne dépendent pas de ces lois, puisque la chaine de montage commence dans un domaine où par définition il n'y a pas encore de lois statistiques… *A ce niveau, fonctionnement et formation sont encore confondus comme dans la molécule* ; et, à partir de ce niveau, s'ouvrent les deux voies divergentes qui conduiront, l'une aux amas plus ou moins réguliers d'individus, l'autre aux perfectionnements de l'organisation individuelle dont le schéma le plus simple est la formation d'un tuyau… »[222] La vraie différence est donc entre les maximes molaires d'une part,

qu'elles noient sociales, techniques ou organiques, et d'autre part les machines désirantes, qui sont d'ordre moléculaire. Voilà ce que sont les machines désirantes : machines formatives, dont les ratés mêmes sont fonctionnels, et dont le fonctionnement est indiscernable de la formation ; machines chronogènes confondues avec leur propre montage, opérant par liaisons non localisables et localisations dispersées, faisant intervenir des processus de temporalisation, formations en fragments et pièces détachées, avec plus-value de code, et où le tout est lui-même produit à côté des parties, comme une partie à part ou, suivant le mot de Butler, « dans un autre département » qui le rabat sur les autres parties ; machines à proprement parler, parce qu'elles procèdent par coupures et flux, ondes associées et particules, flux associatifs et objets partiels, induisant toujours à distance des connexions transversales, des disjonctions inclusives, des conjonctions polyvoques, produisant ainsi des prélèvements, des détachements et des restes, avec transfert d'individualité, dans une schizogenèse généralisée dont les éléments sont les flux-schizes.

Quand ensuite, ou plutôt d'autre part, les machines se trouvent unifiées sur le plan structural des techniques et des institutions qui leur donnent une existence visible comme une armature d'acier, quand les vivants se trouvent eux aussi structurés par les unités statistiques de leurs personnes, de leurs espèces, variétés et milieux, – quand une machine apparaît comme un objet unique, et un vivant comme un unique sujet, – quand les connexions deviennent globales et spécifiques, les disjonctions, exclusives, les conjonctions, bivoques, – le désir n'a nul besoin de se projeter dans ces formes devenues opaques. Celles-ci sont immédiatement les manifestations molaires, les déterminations statistiques du désir et de *ses propres* machines. Ce sont les mêmes machines (il n'y a pas de différence de nature) : ici comme machines organiques, techniques ou sociales appréhendées dans *leur* phénomène de masse auquel elles se subordonnent, là comme machines désirantes appréhendées dans leurs singularités submicroscopiques qui se subordonnent les phénomènes de masse. C'est pourquoi nous avons refusé dès le début l'idée que les machines désirantes soient du domaine du rêve ou de l'imaginaire, et viennent doubler les autres machines. Il n'y a que du désir et des milieux, des champs, des formes de grégarité. C'est-à-dire : les machines désirantes moléculaires sont en elles-mêmes investissement des grandes machines molaires ou des configurations qu'elles *forment sous les lois des grands nombres*, dans un sens ou dans l'autre de la subordination, dans un sens et dans l'autre de la subordination. Machines désirantes d'une part, et d'autre part machines organiques, techniques ou sociales : ce sont les mêmes machines dans des conditions déterminées. Par conditions déterminées, nous entendons ces formes statistiques dans lesquelles elles entrent comme autant de formes stables, unifiant, structurant et procédant par grands ensembles lourds ; les pressions sélectives qui groupent les pièces en retiennent certaines, en excluent d'autres, organisant les foules. Ce sont donc les mêmes machines, mais ce n'est pas du tout le même régime, les mêmes rapports de grandeur, les mêmes usages de synthèses. Il n'y a de fonctionalisme qu'au niveau submicroscopique des machines désirantes, agencements machiniques, machinerie du désir (*engineering*) ; car, là seulement, fonctionnement et formation, usage et montage, produit et production se confondent. Tout fonctionalisme molaire est faux, puisque les machines organiques ou sociales ne se forment pas de la même manière qu'elles fonctionnent, et que les machines techniques ne se montent pas comme on s'en sert, mais impliquent précisément des conditions déterminées qui séparent leur propre production de leur produit distinct. Seul a un sens, et aussi un but, une intention, ce qui ne se produit pas comme il fonctionne. Les machines désirantes au contraire ne représentent rien, ne signifient rien, ne veulent rien dire, et sont exactement ce qu'on en fait, ce qu'on fait avec elles, ce qu'elles font en elles-mêmes.

Elles fonctionnent suivant des régimes de synthèses qui n'ont pas d'équivalent dans les grands ensembles. Jacques Monod a défini l'originalité de ces synthèses, du point de vue d'une biologie moléculaire ou d'une « cybernétique microscopique » indifférente à l'opposition traditionnelle du mécanisme et du vitalisme. Les traits fondamentaux de la synthèse sont ici la nature quelconque des

signaux chimiques, l'indifférence au substrat, le caractère indirect des interactions. De telles formules ne sont négatives qu'en apparence, et par rapport aux lois d'ensemble, mais doivent s'entendre positivement en termes de puissance. « Entre le substrat d'un enzyme allostérique et les ligands qui activent ou inhibent son activité, il n'existe aucune relation chimiquement nécessaire de structure ou de réactivité… Une protéine allostérique doit être considérée comme un produit spécialisé d'*engineering* moléculaire, permettant à une interaction de s'établir entre des corps dépourvus d'affinité chimique et ainsi d'asservir une réaction quelconque à l'intervention de composés chimiquement étrangers et indifférents à cette réaction. Le principe opératoire des interactions allostériques (indirectes) autorise donc une entière liberté dans le *choix* des asservissements qui, échappant à toute contrainte chimique, pourront d'autant mieux n'obéir qu'aux contraintes physiologiques en vertu desquelles elles seront sélectionnées selon le surcroit de cohérence et d'efficacité qu'elles confèrent à la cellule ou à l'organisme. C'est en définitive la *gratuité* même de ces systèmes qui, ouvrant à l'évolution moléculaire un champ pratiquement infini d'exploration et d'expériences, lui a permis de construire l'immense réseau d'interconnections cybernétiques… »[223] Comment, à partir de ce domaine du hasard ou de l'inorganisation réelle, s'organisent de grandes configurations qui reproduisent nécessairement une structure, sous l'action de l'A. D. N. et de ses segments, les gènes, opérant de véritables tirages au sort, formant des aiguillages comme des *lignes de sélection ou d'évolution*, c'est bien ce que montrent toutes les étapes du passage du moléculaire au molaire, tel qu'il apparait dans les machines organiques, mais non moins dans les maximes sociales avec d'autres lois et d'autres figures. On a pu en ce sens insister sur un caractère commun des cultures humaines et des espèces vivantes, comme « chaînes de Markoff » (phénomènes aléatoires partiellement dépendants). Car, dans le code génétique comme dans les codes sociaux, ce qu'on appelle chaîne signifiante est un jargon plus qu'un langage, fait d'éléments non signifiants qui ne prennent un sens ou un effet de signification que dans les grands ensembles qu'ils forment par tirage enchaîné, dépendance partielle et superposition de relais.[224] II ne s'agit pas de biologiser l'histoire humaine, ni d'anthropologiser l'histoire naturelle, mais de montrer la commune participation des machines sociales *et* des machines organiques aux machines désirantes. Au fond de l'homme, le Ça : la cellule schizophrénique, les molécules schizo, leurs chaînes et leurs jargons. Il y a toute une biologie de la schizophrénie, la biologie moléculaire est elle-même schizophrénique (comme la microphysique). Mais, inversement, la schizophrénie, la théorie de la schizophrénie est biologique, bioculturelle, en tant qu'elle considère les connexions machiniques d'ordre moléculaire, leur répartition en cartes d'intensité sur la molécule géante du corps sans organes, et les accumulations statistiques qui forment et sélectionnent les grands ensembles.

Sur cette voie moléculaire, Szondi s'est engagé, découvrant un inconscient génique qu'il opposait à l'inconscient individuel de Freud comme à l'inconscient collectif de Jung.[225] Cet inconscient génique ou généalogique, il lui arrive souvent de l'appeler familial ; et Szondi procéda lui-même à l'étude de la schizophrénie avec, pour unités de mesure, des ensembles familiaux. Mais, familial, l'inconscient génique l'est peu, beaucoup moins que celui de Freud, puisque le diagnostic est mené en rapportant le désir à des photos d'hermaphrodites, d'assassins, etc., au lieu de le rabattre comme d'habitude sur des images de papa-maman. Enfin un peu de relation avec le dehors… Tout un alphabet, toute une axiomatique avec des photos de fous ; tester « le besoin de sentiment paternel » sur une échelle de portraits d'assassins, faut le faire, on a beau dire que ça reste dans l'Œdipe, en vérité ça l'ouvre singulièrement… Les gènes héréditaires de pulsions jouent donc le rôle de simples stimuli qui entrent dans des combinaisons variables suivant des vecteurs qui quadrillent tout un champ social historique – analyse de la destinée. En fait, l'inconscient vraiment moléculaire ne peut pas s'en tenir à des gènes comme unités de reproduction ; celles-ci sont encore expressives, et mènent aux formations molaires. La biologie moléculaire nous apprend que c'est seulement l'A. D. N. qui se reproduit, non pas les protéines. Les protéines sont à la fois produites et unités de production, c'est elles qui constipent l'inconscient comme cycle ou

l'autoproduction de l'inconscient, ultimes éléments moléculaires dans l'agencement des machines désirantes et des synthèses du désir. Nous avons vu que, *à travers* la reproduction et ses objets (déterminés familialement ou génétiquement), c'est toujours l'inconscient qui se produit lui-même dans un mouvement cyclique orphelin, cycle de destinée où il reste toujours sujet. C'est précisément sur ce point que repose l'indépendance en droit de la sexualité par rapport à la génération. Or cette direction suivant laquelle il faut dépasser le molaire vers le moléculaire, Szondi la sent si bien qu'il récuse toute interprétation statistique de ce qu'on appelle à tort son « test ». Bien plus, il réclame un dépassement des contenus vers les *fonctions*. Mais ce dépassement, il le fait seulement, cette direction, il la suit seulement en allant des ensembles ou des classes vers des « catégories », dont il établit une liste systématiquement close, et qui ne sont encore que des formes expressives d'existence qu'un sujet doit choisir et combiner librement. Par là, il rate les éléments internes ou moléculaires du désir, la nature de leurs choix, agencements et combinaisons machiniques – et la vraie question de la schizo-analyse : qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes pulsionnelles à toi ? et quel fonctionnement, dans quelles synthèses entrent-elles, opèrent-elles ? quel usage en fais-tu, dans toutes les transitons qui vont du moléculaire au molaire et inversement, et qui constituent le cycle où l'inconscient, restant sujet, se produit lui-même ?

Nous appelons *Libido* l'énergie propre aux machines désirantes ; et les transformations de cette énergie (*Numen* et *Voluptas*) ne sont jamais des désexualisations ni des sublimations. Mais justement, cette terminologie semble extrêmement arbitraire. D'après les deux manières dont on doit considérer les machines désirantes, on ne voit pas bien ce qu'elles ont à faire avec une énergie proprement sexuelle : soit qu'on les rapporte à l'ordre moléculaire qui est le leur, soit qu'on les rapporte à l'ordre molaire dans lequel elles forment des machines organiques ou sociales, et investissent des milieux organiques ou sociaux. Il est difficile en effet de présenter l'énergie semelle comme directement cosmique et intra-atomique, et aussi bien comme directement sociale historique. On aura beau dire que l'amour a à faire avec les protéines et avec la société… N'est-ce pas recommencer une fois de plus la vieille liquidation du freudisme, en substituant à la libido une vague énergie cosmique capable de toutes les métamorphoses, ou une sorte d'énergie socialisée capable de tous les investissements ? On bien la tentative finale de Reich concernant une « biogenèse », qu'on ne qualifie pas sans raison de schizo-paranoïaque ? On se souvient que Reich concluait à l'existence d'une énergie cosmique intra-atomique, l'orgone, génératrice d'un flux électrique et porteuse de particules submicroscopiques, les bions. Cette énergie produisait des différences de potentiel ou des intensités réparties sur le corps considéré d'un point de vue moléculaire, et s'associait à une mécanique des fluides dans ce même corps considéré d'un point de vue molaire. Ce qui définissait la libido comme sexualité, c'était donc l'association des deux fonctionnements, mécanique et électrique, dans une séquence à deux pôles, molaire et moléculaire (tension mécanique, charge électrique, décharge électrique, détente mécanique). Par là, Reich pensait dépasser l'alternative du mécanisme et du vitalisme, puisque ces fonctions, mécanique et électrique, existaient dans la matière en général, mais se combinaient dans une séquence particulière au sein du vivant. Et surtout il maintenait la vérité psychanalytique de base, dont il pouvait dénoncer chez Freud le suprême reniement : l'indépendance de la sexualité par rapport à la reproduction, la subordination de la reproduction progressive ou régressive à la sexualité comme cycle.[226] Si l'on considère le détail de la théorie finale de Reich, nous avouons que son caractère à la fois schizophrénique et paranoïaque ne présente aucun inconvénient pour nous, au contraire. Nous avouons que tout rapprochement de la sexualité avec des phénomènes cosmiques du type « orage électrique », « brume bleuâtre et ciel bleu », le bleu de l'orgone, « feux de Saint-Elme et taches solaires », fluides et flux, matières et particules, nous parait finalement plus adéquate que la réduction de la sexualité au lamentable petit secret familialiste. Nous croyons que Lawrence et Miller ont une plus juste évaluation de la sexualité que Freud, y compris du point de vue de la fameuse scientificité. Ce n'est pas le névrosé couché sur son divan qui nous parle de l'amour, de sa puissance et de ses désespoirs, mais la muette promenade du schizo, la course de Lenz dans les

montagnes et sous les étoiles, l'immobile voyage en intensités sur le corps sans organes. Quant à l'ensemble de la théorie reichiste, elle a l'incomparable avantage de montrer le double pôle de la libido, comme formation moléculaire à l'échelle submicroscopique, comme investissement des formations molaires à l'échelle des ensembles organiques et sociaux. Manquent seulement les confirmations du bon sens : pourquoi, en quoi est-ce cela, la sexualité ?

Sur l'amour, le cynisme a tout dit, ou prétendu tout dire : à savoir qu'il s'agit d'une copulation de machines organiques et sociales à grande échelle (au fond de l'amour les organes, au fond de l'amour les déterminations économiques, l'argent). Mais le propre du cynisme est de prétendre au scandale là où il n'y en a pas, et de passer pour audacieux sans audace. Plutôt que sa platitude, le délire du bon sens, Car la première évidence est que le désir n'a pas pour objet des personnes ou des choses, mais des milieux tout entiers qu'il parcourt, des vibrations et flux de toute nature qu'il épouse, en y introduisant des coupures, des captures, désir toujours nomade et migrant dont le caractère est d'abord le « gigantisme » : nul ne l'a montré mieux que Charles Fourier. Bref, les milieux sociaux comme biologiques font l'objet d'investissements de l'inconscient qui sont nécessairement désirants ou libidinaux, par opposition aux investissements préconscients de besoin et d'intérêt. La libido comme énergie sexuelle est directement investissement de masses, de grands ensembles et de champs organiques et sociaux. Nous comprenons mal sur quels principes la psychanalyse appuie sa conception du désir, lorsqu'elle suppose que la libido doit se désexualiser ou même se sublimer pour procéder à des investissements sociaux, et inversement ne re-sexualise ceux-ci qu'au cours de processus de régression pathologique.[227] A moins que le postulat d'une telle conception ne soit encore le familialisme, qui maintient que la sexualité n'opère qu'en famille, et doit se transformer pour investir des ensembles plus larges. En vérité, la sexualité est partout : dans la manière dont un bureaucrate caresse ses dossiers, dont un juge rend la justice, dont un homme d'affaires fait couler l'argent, dont la bourgeoisie encule le prolétariat, etc. Et il n'y a pas besoin de passer par des métaphores, pas plus que la libido, de passer par des métamorphoses. Hitler faisait bander les fascistes. Les drapeaux, les nations, les armées, les banques font bander beaucoup de gens. Une machine révolutionnaire n'est rien si elle n'acquiert pas au moins autant de puissance de coupure et de flux que ces machines coercitives. Ce n'est pas par extension désexualisante que la libido investit les grands ensembles, c'est au contraire par restriction, blocage et rabattement, qu'elle est déterminée à refouler ses flux pour les contenir dans des cellules étroites du type « couple », « famille », « personnes », « objets ». Et sans doute un tel blocage est nécessairement fondé : la libido ne passe dans la conscience qu'en rapport avec tel corps, telle personne qu'elle prend pour objet. Mais notre « choix d'objet » renvoie lui-même à une conjonction de flux de vie et de société, que ce corps, cette personne interceptent, reçoivent et émettent, toujours dans un champ biologique, social, historique où nous sommes également plongés ou avec lequel nous communiquons. Les personnes auxquels nos amours sont dédiées, y compris les personnes parentales, n'interviennent que comme points de connexion, de disjonction, de conjonction de flux dont elles traduisent la teneur libidinale d'investissement proprement inconscient. Dès lors, si fondé que soit le blocage amoureux il change singulièrement de fonction, suivant qu'il engage le désir dans les impasses œdipiennes du couple et de la famille au service des machines répressives, ou qu'il condense au contraire une énergie libre capable d'alimenter une machine révolutionnaire (là encore, tout a été dit par Fourier, quand il montre les deux directions opposées du « captage » ou de la « mécanisation » des passions). Mais c'est toujours avec des mondes que nous faisons l'amour. Et notre amour s'adresse à cette propriété libidinale de l'être aimé, de se refermer ou de s'ouvrir sur des mondes plus vastes, masses ct grands ensembles. Il y a toujours quelque chose de statistique dans nos amours, et des lois de grand nombre. Et n'est-ce pas ainsi qu'il faut d'abord entendre la célèbre formule de Marx : le rapport de l'homme et de la femme est « le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme avec l'homme » ? C'est-à-dire que le rapport entre les deux sexes (l'homme avec la femme) est seulement la mesure du rapport de sexualité en général en tant qu'il investit de grands ensembles (l'homme avec l'homme) ? D'où

ce qu'on a pu appeler la spécification de la sexualité aux sexes. Et ne faut-il pas dire aussi que le phallus n'est pas un sexe, mais la sexualité tout entière, c'est-à-dire le signe du grand ensemble investi par la libido, d'où découlent nécessairement à la fois les deux sexes dans leur séparation (les deux séries homosexuelles de l'homme avec l'homme, de la femme avec la femme) comme dans leurs relations statistiques au sein de cet ensemble ?

Mais Marx dit une chose encore plus mystérieuse : que la vraie différence n'est pas celle des deux sexes dans l'homme, mais celle du sexe humain et du « sexe non humain ».[228] Il ne s'agit évidemment pas des bêtes, de la sexualité animale. Il s'agit de tout autre chose. Si la sexualité est l'investissement inconscient de grands ensembles molaires, c'est parce qu'elle est sous son autre face identique au jeu des éléments moléculaires qui constituent ces ensembles dans des conditions déterminées. Le *nanisme* du désir comme corrélat de son gigantisme. La sexualité ne fait strictement qu'un avec les machines désirantes en tant qu'elles sont présentes et agissantes dans les machines sociales, dans leur champ, leur formation, leur fonctionnement. Sexe non humain, ce sont les machines désirantes, les éléments machiniques moléculaires, leurs agencements et leurs synthèses, sans lesquels il n'y aurait ni sexe humain spécifié dans les grands ensembles, ni sexualité humaine capable d'investir ces ensembles. En quelques phrases, Marx, pourtant si avare et si réticent quand il s'agit de sexualité, a fait sauter ce dont Freud et toute la psychanalyse resteront au contraire à jamais prisonniers : *la représentation anthropomorphique du sexe* ! Ce que nous appelons représentation anthropomorphique, c'est aussi bien l'idée qu'il y a deux sexes que l'idée qu'il n'y en a qu'un. On sait comment le freudisme est traversé par cette étrange idée qu'il n'y a finalement qu'un sexe, le masculin, par rapport auquel la femme se définit comme manque, le sexe féminin, comme absence. On pourrait croire d'abord qu'une pareille thèse fonde l'omniprésence d'une homosexualité masculine. Il n'en est rien pourtant ; ce qui est ici fondé, c'est plutôt l'ensemble statistique des amours intersexuelles. Car si la femme se définit comme manque par rapport à l'homme, l'homme à son tour manque de ce dont manque la femme, simplement d'une autre façon : l'idée d'un seul sexe conduit nécessairement à l'érection d'un phallus comme objet des hauteurs, qui distribue le manque sous deux faces non superposables et fait communiquer les deux sexes dans une commune absence, la *castration*. Psychanalystes ou psychanalysées, les femmes peuvent alors se réjouir de montrer à l'homme le chemin, et de récupérer l'égalité dans la différence. D'où l'irrésistible comique des formules d'après lesquelles on accède au désir par la castration. Mais l'idée qu'il y aurait réellement deux sexes, après tout, n'est pas meilleure. On essaie cette fois, comme Mélanie Klein, de définir le sexe féminin par des caractères positifs, fussent-ils terrifiants. Sinon de l'anthropomorphisme, on sort au moins du phallocentrisme. Mais, cette fois, loin de fonder la communication des deux sexes, on fonde plutôt leur séparation en deux séries homosexuelles encore statistiques. Et l'on ne sort pas du tout de la castration. Simplement, celle-ci, au lieu d'être le principe du sexe conçu comme sexe mâle (le grand Phallus coupé survolant), devient le résultat du sexe conçu comme sexe féminin (le petit pénis absorbé enfoui). Nous disons donc que *la castration est le fondement de la représentation anthropomorphique et molaire de la sexualité*. Elle est l'universelle croyance qui réunit et disperse à la fois les hommes et les femmes sous le joug d'une même illusion de la conscience, et leur fait adorer ce joug. Tout effort pour déterminer la nature non humaine du sexe, par exemple « le grand Autre », en conservant le mythe de la castration, est perdu d'avance. Et que veut dire Lyotard, dans son commentaire pourtant si profond du texte de Marx, quand il assigne l'ouverture du non-humain comme devant être « l'entrée du sujet dans le désir par la castration » ? Vive la castration pour que le désir soit fort ? On ne désiré bien que des fantasmes ? Quelle idée perverse, humaine, trop humaine. Quelle idée venue de la mauvaise conscience, et non pas de l'inconscient. La représentation molaire anthropomorphique culmine dans ce qui la fonde, l'idéologie du manque. Au contraire, l'inconscient moléculaire ignore la castration, parce que les objets partiels ne manquent de rien et forment en tant que tels des multiplicités libres ; parce que les multiples coupures ne cessent de produire des flux, au lieu de les refouler dans une même coupure unique capable de les tarir ;

parce que les synthèses constituent des connexions locales et non-spécifiques, des disjonctions inclusives, des conjonctions nomades : partout une trans-sexualité microscopique, qui fait que la femme contient autant d'hommes que l'homme, et l'homme de femmes, capables d'entrer les uns avec les autres, les unes avec les autres, dans des rapports de production de désir qui bouleversent l'ordre statistique des sexes. Faire l'amour n'est pas ne faire qu'un, ni même deux, mais faire cent mille. C'est cela, les machines désirantes ou le sexe non humain : non pas un ni même deux sexes, mais n… sexes. La schizo-analyse est l'analyse variable des *n*… sexes dans un sujet, par-delà la représentation anthropomorphique que la société lui impose et qu'il se donne lui-même de sa propre sexualité. La formule schizo-analytique de la révolution désirante sera d'abord : à chacun ses sexes.

La thèse de la schizo-analyse est simple : le désir est machine, synthèse de machines, agencement machinique – machines désirantes. Le désir est de l'ordre de la *production*, toute production est à la fois désirante et sociale. Nous reprochons donc à la psychanalyse d'avoir écrasé cet ordre de la production, de l'avoir reversé dans la *représentation*. Loin d'être l'audace de la psychanalyse, l'idée de représentation inconsciente marque dès le début sa faillite ou son renoncement : 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 ? En vérité, c'est en même temps que la production sociale se trouve aliénée dans des croyances supposées autonomes, et que la production désirante se trouve détournée dans des représentations supposées inconscientes. Et c'est la même instance, nous l'avons vu, la famille, qui opère cette double opération, dénaturant, défigurant, menant dans une impasse la production désirante sociale. Aussi le lien de la *représentation-croyance* avec la famille n'est-il pas accidentel, il appartient à l'essence de la représentation d'être représentation familiale. Mais la production n'est pas supprimée pour cela, elle continue à gronder, à vrombir sous l'instance représentative qui l'étouffe, et qu'elle peut faire résonner en revanche jusqu'à la limite de rupture. Il faut alors que la représentation se gonfle de tout le pouvoir du mythe et de la tragédie, il faut qu'elle donne de la famille une *présentation mythique et tragique* (et du mythe et de la tragédie, une présentation familiale), pour qu'elle morde effectivement sur les zones de production. Le mythe et la tragédie ne sont-ils pas pourtant, eux aussi, des productions, des formes de production ? Sûrement pas ; ils ne le sont que rapportés à la production sociale réelle, à la production désirante réelle. Sinon, ce sont des formes idéologiques, qui ont pris la place des unités de production. Œdipe, la castration, etc., *qui y croit ?* Est-ce les Grecs ? Mais les Grecs ne produisaient pas comme ils croyaient ? Est-ce les hellénistes, qui croient que les Grecs produisaient ainsi ? Au moins les hellénistes du XIXe siècle, ceux dont Engels disait : on dirait qu'ils y croient, au mythe, à la tragédie… Est-ce l'inconscient qui se représente Œdipe, la castration ? ou est-ce le psychanalyste, le psychanalyste en nous, qui représente ainsi l'inconscient ? Car jamais le mot de Engels n'a repris tant de sens : on dirait qu'ils y croient, les psychanalystes, au mythe, à la tragédie… (Ils continuent à y croire, quand les hellénistes ont cessé depuis longtemps.)

Toujours le cas de Schreber : le père de Schreber inventait et fabriquait d'étonnantes petites machines, sadico-paranoïaques, à l'usage contraint des enfants pour qu'ils se tiennent bien droits, par exemple des serre-têtes à tige métallique et courroies de cuir.[229] Ces machines ne jouent aucun rôle dans l'analyse

freudienne. Peut-être aurait-il été plus difficile d'écraser tout le contenu social-politique du délire de Schreber si l'on avait tenu compte de ces machines désirantes du père et de leur évidente participation à une machine sociale pédagogique en général. Car toute la question est celle-ci : bien sûr, le père agit sur l'inconscient de l'enfant – mais agit-il comme père de famille dans une transmission familiale expressive, ou bien comme agent de machine, dans une information ou communication machiniques ? Les machines désirantes du président communiquent avec celles de son père ; mais c'est par là, précisément, qu'elles sont dès l'enfance investissement libidinal d'un champ social. *Le père n'y a de rôle que comme agent de production et d'anti-production.* Freud au contraire choisit la première voie : ce n'est pas le père qui renvoie aux machines, mais juste le contraire ; il n'y a même plus lieu dès lors de considérer les machines, ni comme machines désirantes, ni comme machines sociales. En revanche, on gonflera le père de toutes les « puissances du mythe et de la religion », et de la philogenèse, pour que la petite représentation familiale ait l'air d'être coextensive au champ du délire. Le couple de production, machines désirantes et champ social, fait place à un couple représentatif d'une tout autre nature, famille-mythe. Encore une fois, avez-vous vu un enfant jouer : comment il peuple déjà les machines sociales techniques avec ses machines désirantes à lui, ô sexualité – le père ou la mère étant à l'arrière-plan, auxquels l'enfant emprunte au besoin des pièces et des rouages, et qui sont là comme agents émetteurs, récepteurs ou d'interception, agents bienveillants de production ou soupçonneux agents d'anti-production ?

Pourquoi avoir accordé à la représentation mythique et tragique ce privilège insensé ? Pourquoi avoir installé des formes expressives, et tout un *théâtre* là où il y avait des champs, des ateliers, des usines, des unités de production ? Le psychanalyste plante son cirque dans l'inconscient stupéfait, tout un Barnum aux champs et dans l'usine. C'est cela que Miller, et déjà Lawrence, ont à dire contre la psychanalyse (les vivants ne sont pas des croyants, les voyants ne croient pas au mythe, à la tragédie) : « En remontant aux temps héroïques de la vie, vous détruisez les principes mêmes de l'héroïsme, car le héros, pas plus qu'il ne doute de sa force, ne regarde jamais en arrière. Hamlet se prenait sans aucun doute pour un héros, et pour tout Hamlet-né, la seule voie à suivre est la voie que Shakespeare lui a tracée. Mais il s'agirait de savoir si nous sommes des Hamlet-nés. Êtes-vous né Hamlet ? *N'avez-vous pas plutôt fait naître Hamlet en vous ?* Mais la question qui me semble la plus importante est celle-ci : *pourquoi revenir au mythe ?…* Cette camelote idéologique dont le monde s'est servi pour bâtir son édifice culturel est en train de perdre sa valeur poétique, son caractère mythique, parce qu'*à travers une série d'écrits qui traitent de la maladie*, et par conséquent des possibilités d'en sortir, le terrain se trouve déblayé, de nouveaux édifices peuvent s'élever (cette idée de nouveaux édifices m'est odieuse, mais ce n'est que la conscience d'un *processus*, et non le processus lui-même). Pour l'instant, mon processus, en l'occurrence toutes les lignes que j'écris, consiste uniquement à nettoyer énergiquement l'utérus, à lui faire subir un *curetage* en quelque sorte. Ce qui me conduit à l'idée, non pas d'un nouvel édifice, de nouvelles superstructures qui signifient culture, donc mensonge, mais d'une naissance perpétuelle, d'une régénération, *de la vie…* Il n'y a pas de vie possible dans le mythe. Il n'y a que le mythe qui puisse vivre dans le mythe… *Cette faculté de donner naissance au mythe nous vient de la conscience, la conscience qui se développe sans cesse.* C'est pourquoi, parlant du *caractère schizophrénique* de notre époque, je disais : tant que le processus ne sera pas terminé, c'est le ventre du monde qui sera le troisième œil. Que voulais-je dire par là ? Sinon que, de ce monde d'idées où nous barbotons, un nouveau monde doit sortir ? Mais ce monde ne peut apparaître que dans la mesure où il est conçu. Et, pour concevoir, il faut d'abord désirer… Le désir est instinctif et sacré, ce n'est que par le désir que nous opérons l'immaculée conception. »[230] Il y a tout dans ces pages de Miler : la menée d'Œdipe (ou d'Hamlet) jusqu'au point d'auto-critique, la dénonciation des formes expressives, mythe et tragédie, comme croyances ou illusions de la conscience, rien que des idées, la nécessité d'un nettoyage de l'inconscient, la schizo-analyse comme curetage de l'inconscient, l'opposition de la fente matricielle à la ligne de castration, la splendide affirmation d'un inconscient-

orphelin et producteur, l'exaltation du processus comme processus schizophrénique de déterritorialisation qui doit produire une nouvelle terre, et à la limite le fonctionnement des machines désirantes contre la tragédie, contre « le funeste drame de la personnalité », contre « la confusion inévitable du masque et de l'acteur ». Il est évident que Michael Fraenkel, le correspondant de Miller, ne comprend pas. Il parle comme un psychanalyste, ou comme un helléniste du XIXe : oui, le mythe, la tragédie, Œdipe, Hamlet sont de bonnes expressions, des formes prégnantes ; ils expriment le vrai drame permanent du désir et de la connaissance… Fraenkel appelle au secours tous les lieux communs, Schopenhauer, et le Nietzsche de *la Naissance de la tragédie*. Il croit que Miller ignore tout cela, et ne se demande pas un instant pourquoi Nietzsche a lui-même rompu avec *la Naissance de la tragédie*, pourquoi il a cessé de croire à la représentation tragique…

Michel Foucault a profondément montré quelle coupure introduisait l'irruption de la production dans le monde de la représentation. La production peut être celle du travail ou celle du désir, elle peut être sociale ou désirante, elle fait appel à des forces qui ne se laissent plus contenir dans la représentation, à des flux et des coupures qui la percent, la traversent de toutes parts : « une immense nappe d'ombre » étendue au-dessous de la représentation.[231] Et cette faillite ou cet engloutissement du monde classique de la représentation, Foucault en assigne la date, à la fin du XVIIIe et au XIXe siècle. Il semble donc que la situation soit beaucoup plus complexe que nous ne disons ; car la psychanalyse participe au plus haut point de cette découverte des unités de production, qui se soumettent toutes les représentations possibles au lieu de se subordonner à elles. De même que Ricardo fonde l'économie politique ou sociale en découvrant le travail quantitatif au principe de toute valeur représentable, Freud fonde l'économie désirante en découvrant la libido quantitative au principe de toute représentation des objets et des buts du désir. Freud découvre la nature subjective ou l'essence abstraite du désir, comme Ricardo la nature subjective ou l'essence abstraite du travail, par-delà toute représentation qui les rattacherait à des objets, des buts ou même des sources en particulier. Freud est donc le premier à dégager *le désir tout court*, comme Ricardo « le travail tout court », et par là la sphère de la production qui déborde effectivement la représentation. Et, tout comme le travail subjectif abstrait, le désir subjectif abstrait est inséparable d'un mouvement de déterritorialisation, qui découvre le jeu des machines et des agents sous toutes les déterminations particulières qui liaient encore le désir ou le travail à telle ou telle personne, à tel ou tel objet dans le cadre de la représentation. Machines et production désirantes, appareils psychiques et machines du désir, machines désirantes et montage d'une machine analytique apte à les décoder : le domaine des libres synthèses où tout est possible, les connexions partielles, les disjonctions incluses, les conjonctions nomades, les flux et les chaînes polyvoques, les coupures transductives – et le rapport des machines désirantes comme formations de l'inconscient avec les formations molaires qu'elles constituent statistiquement dans les foules organisées, l'appareil de répression-refoulement qui en découle… Telle est la constitution du champ analytique ; et ce champ sub-représentatif continuera de survivre et de fonctionner, même à travers Œdipe, même à travers le mythe et la tragédie qui marquent pourtant la réconciliation de la psychanalyse avec la représentation. Reste qu'un conflit traverse toute la psychanalyse, entre la représentation familiale mythique et tragique, et la production désirante et sociale. Car le mythe et la tragédie sont des systèmes de représentations symboliques qui ramènent encore le désir à des conditions extérieures déterminées comme à des codes objectifs particuliers – le corps de la terre, le corps despotique – et qui contrarient ainsi la découverte de l'essence abstraite ou subjective. On a pu remarquer en ce sens que, chaque fois que Freud remet au premier plan la considération des appareils psychiques, des machines désirantes et sociales, des mécanismes pulsionnels et institutionnels, son intérêt pour le mythe et la tragédie tend à décroître, en même temps qu'il dénonce chez Jung, puis chez Rank, la restauration d'une représentation extérieure de l'essence du désir en tant qu'objective, aliénée dans le mythe ou la tragédie.[232]

Comment expliquer cette ambivalence très complexe de la psychanalyse ? Nous devons distinguer

plusieurs choses. En premier lieu, la représentation symbolique saisit bien l'essence du désir, mais en la référant à de grandes *objectités* comme à des éléments particuliers qui lui fixent objets, buts et sources. C'est ainsi que le mythe rapporte le désir à l'élément de la terre comme corps plein, et au code territorial qui distribue les interdits et prescriptions ; et la tragédie, au corps plein du despote et au code impérial correspondant. Dès lors, la compréhension des représentations symboliques peut consister en une phénoménologie systématique de ces éléments et objectités (à la manière des vieux hellénistes ou même de Jung) ; ou bien dans une étude historique qui les rapporte à leurs conditions sociales objectives et réelles (à la manière des hellénistes récents). De ce dernier point de vue, la représentation implique un certain décalage, et exprime moins un élément stable que le passage conditionné d'un élément à un autre : la représentation mythique n'exprime pas l'élément de la terre, mais plutôt les conditions sous lesquelles cet élément s'efface devant l'élément despotique ; et la représentation tragique n'exprime pas l'élément despotique à proprement parler, mais les conditions sous lesquelles, par exemple en Grèce au Ve siècle, cet élément s'efface au profit du nouvel ordre de la cité.[233] Or il est évident qu'aucun de ces traitements du mythe ou de la tragédie ne convient à la psychanalyse. La méthode psychanalytique est tout autre : au lieu de rapporter la représentation symbolique à des objectités déterminées et à des conditions sociales objectives, elle les rapporte à l'essence subjective et universelle du désir comme libido. Ainsi, l'opération de *décodage* dans la psychanalyse ne peut plus signifier ce qu'elle signifie dans les sciences de l'homme, à savoir découvrir le secret de tel ou tel code, mais défaire les codes pour atteindre à des flux quantitatifs et qualitatifs de libido qui traversent le rêve, le fantasme, les formations pathologiques aussi bien que le mythe, la tragédie et les formations sociales. L'interprétation psychanalytique ne consiste pas à rivaliser de code, à ajouter un code aux codes déjà connus, mais à décoder de manière absolue, à dégager quelque chose d'incodable en vertu de son polymorphisme et de sa polyvocité.[234] Il apparaît alors que l'intérêt de la psychanalyse pour le mythe (ou la tragédie) est un intérêt essentiellement critique, puisque la spécificité du mythe, objectivement compris, doit fondre au soleil subjectif de la libido : c'est bien le monde de la représentation qui s'écroule, ou tend à s'écrouler.

C'est dire, en second lieu, que le lien de la psychanalyse avec le capitalisme n'est pas moins profond que celui de l'économie politique. Cette découverte des flux décodés et déterritorialisés, c'est la même qui se fait pour l'économie politique et dans la production sociale, sous forme du travail abstrait subjectif, et pour la psychanalyse et dans la production désirante, sous forme de libido abstraite subjective. Comme dit Marx, c'est dans le capitalisme que l'essence devient subjective, *activité de production en général*, et que le travail abstrait devient quelque chose de réel à partir de quoi l'on peut réinterpréter toutes les formations sociales précédentes du point de vue d'un décodage ou d'un procès de déterritorialisation généralisés : « Ainsi l'abstraction la plus simple, que l'économie moderne place au premier rang, et qui exprime un phénomène ancestral valable pour toutes les formes de société, n'apparaît pourtant comme pratiquement vrai, dans cette abstraction, qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne. » Il en est de même du désir abstrait comme libido, comme essence subjective. Non pas qu'on doive établir un simple parallélisme entre la production sociale capitaliste et la production désirante, ou bien entre les flux de capital-argent et les flux de merde du désir. Le rapport est beaucoup plus étroit : les machines désirantes ne sont pas ailleurs que dans les machines sociales, si bien que la conjonction des flux décodés dans la machine capitaliste tend à libérer les libres figures d'une libido subjective universelle. Bref, la découverte d'une activité de production *en général et sans distinction*, telle qu'elle apparaît dans le capitalisme, est inséparablement celle de l'économie politique *et* de la psychanalyse, par-delà les systèmes déterminés de représentation.

Ce n'est pas dire évidemment que l'homme capitaliste, ou dans le capitalisme, désire travailler ni travaille suivant son désir. L'identité du désir et du travail est plutôt, non pas un mythe, mais l'utopie active par excellence qui désigne la limite à franchir du capitalisme dans la production désirante. Mais pourquoi, précisément, la production désirante est-elle à la limite toujours contrariée du capitalisme ?

Pourquoi le capitalisme, en même temps qu'il découvre l'essence subjective du désir et du travail – essence commune en tant qu'activité de production en général – n'a-t-il de cesse de l'aliéner de nouveau, et aussitôt, dans une machine répressive qui sépare l'essence en deux, et la maintient séparée, travail abstrait d'un côté, désir abstrait de l'autre côté : économie politique *et* psychanalyse, économie politique *et* économie libidinale ? C'est là que nous pouvons apprécier toute l'étendue de l'appartenance de la psychanalyse au capitalisme. Car, nous l'avons vu, le capitalisme a bien pour limite les flux décodés de la production désirante, mais ne cesse de les repousser en les liant dans une axiomatique qui prend la place des codes. Le capitalisme est inséparable du mouvement de la déterritorialisation, mais ce mouvement, il le conjure par des re-territorialisations factices et artificielles. Il se construit sur les ruines des représentations territoriale et despotique, mythique et tragique, mais il les restaure à son service et sous une autre forme, à titre d'images du capital. Marx résume le tout en disant que l'essence subjective abstraite n'est découverte par le capitalisme que pour être à nouveau enchaînée, aliénée, non plus il est vrai dans un élément extérieur et indépendant comme objectité, mais dans l'élément lui-même subjectif de la propriété privée : « Autrefois, l'homme était extérieur à lui-même, son état était celui de l'aliénation réelle ; maintenant, cet état s'est changé en acte d'aliénation, de dépossession. » En effet, c'est la forme de la propriété privée qui conditionne la conjonction des flux décodés, c'est-à-dire leur axiomatisation dans un système où le flux des moyens de production, comme propriété des capitalistes, se rapporte au flux de travail dit libre, comme « propriété » des travailleurs (si bien que les restrictions étatiques sur la matière ou le contenu de la propriété privée n'affectent pas du tout cette forme). C'est encore la forme de la propriété privée qui constitue le centre des re-territorialisations factices du capitalisme. C'est elle enfin qui produit les images remplissant le champ d'immanence du capitalisme, « le » capitaliste, « le » travailleur, etc. En d'autres termes, le capitalisme implique bien l'écroulement des grandes représentations objectives déterminées, au profit de la production comme essence intérieure universelle, mais il ne sort pas pour cela du monde de la représentation, il opère seulement une vaste conversion de ce monde, en lui donnant la forme nouvelle d'une représentation subjective infinie.[235]

Nous semblons nous éloigner des soucis de la psychanalyse, et cependant jamais nous n'en avons été si près. Car, là aussi, nous l'avons vu précédemment, c'est dans l'intériorité de son mouvement que le capitalisme exige et institue non seulement une axiomatique sociale, mais une application de cette axiomatique à la famille privatisée. Jamais la représentation n'assurerait sa propre conversion sans cette application qui la creuse, la fend et la rabat sur elle-même. Alors le Travail subjectif abstrait tel qu'il est représenté dans la propriété privée a pour corrélat le Désir subjectif abstrait, tel qu'il est représenté dans la famille privatisée. La psychanalyse se charge de ce second terme, comme l'économie politique du premier. La psychanalyse est la technique d'application, dont l'économie politique est l'axiomatique. Bref, la psychanalyse dégage le second pôle dans le mouvement propre au capitalisme, qui substitue la représentation subjective infinie aux grandes représentations objectives déterminées. Il faut en effet que la limite des flux décodés de la production désirante soit deux fois conjurée, deux fois déplacée, une fois par la position de limites immanentes que le capitalisme ne cesse de reproduire à une échelle de plus en plus large, une autre fois par le tracé d'une limite intérieure qui rabat cette reproduction sociale sur la reproduction familiale restreinte. L'ambiguïté de la psychanalyse par rapport au mythe ou à la tragédie s'explique dès lors ainsi : elle les défait comme représentations objectives, et découvre en elles les figures d'une libido subjective universelle ; mais elle les retrouve, et les promeut comme représentations subjectives qui élèvent à l'infini les contenus mythiques et tragiques. Elie traite le mythe et la tragédie, mais les traite *comme* les rêves et les fantasmes de l'homme privé, *Homo familia* – et en effet le rêve et le fantasme sont au mythe et à la tragédie ce que la propriété privée est à la propriété commune. Ce qui dans le mythe et la tragédie joue à l'état d'élément objectif, est donc repris et exhaussé par la psychanalyse, mais comme dimension inconsciente de la représentation subjective (le mythe comme *rêve* de l'humanité). Ce qui joue à titre d'élément objectif et public – la Terre, le Despote – est maintenant

repris, mais comme l'expression d'une re-territorialisation subjective et privée : Œdipe est le despote déchu, banni, déterritorialisé, mais on re-territorialise sur le complexe d'Œdipe conçu comme le papa-maman-moi de l'homme quelconque aujourd'hui. 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 (ce n'est qu'un rêve… : la plus sévère piété, aujourd'hui, ne demande pas plus…). D'où cette double impression, que la psychanalyse s'oppose à la mythologie non moins qu'aux mythologues, mais en même temps porte le mythe et la tragédie aux dimensions de l'universel subjectif : si Œdipe lui-même est « sans complexe », le complexe d'Œdipe est sans Œdipe, comme le narcissisme sans Narcisse.[236] Telle est l'ambivalence qui traverse la psychanalyse, et qui déborde le problème particulier du mythe et de la tragédie : d'une main elle défait le système des représentations objectives (le mythe, la tragédie) au profit de l'essence subjective conçue comme production désirante, et de l'autre main reverse cette production dans un système de représentations subjectives (le rêve, le fantasme, dont le mythe et la tragédie sont posés comme développements ou projections). Des images, rien que des images. Ce qui reste à la fin, c'est un théâtre intime et familial, le théâtre de l'homme privé, qui n'est plus ni production désirante ni représentation objective. L'inconscient comme scène. Tout un théâtre à la place de la production, et qui la défigure encore plus que ne pouvaient le faire la tragédie et le mythe réduits à leurs seules ressources antiques.

Mythe, tragédie, rêve, fantasme – et le mythe et la tragédie réinterprétés en fonction du rêve et du fantasme –, voilà la série représentative que la psychanalyse substitue à la ligne de production, production sociale et désirante. Série de théâtre, au lieu de la série de production. Mais, justement, pourquoi la représentation devenue subjective prend-elle cette forme théâtrale (« Il y a entre la psychanalyse et le théâtre un lien mystérieux… ») ? On connaît la réponse éminemment moderne de certains auteurs récents : le théâtre dégage la structure finie de la représentation subjective infinie. Ce que signifie dégager est très complexe, puisque la structure ne peut jamais présenter que sa propre absence, ou représenter quelque chose de non représenté dans la représentation : mais c'est, dit-on, le privilège du théâtre de mettre en scène cette causalité métaphorique et métonymique qui marque à la fois la présence et l'absence de la structure dans ses effets. André Green, au moment même où il fait des réserves sur la suffisance de la structure, ne les fait qu'au nom d'un théâtre nécessaire à l'actualisation de celle-ci, jouant un rôle de révélateur, lieu par lequel elle devient visible.[237] Octave Mannoni, dans sa belle analyse du phénomène de la croyance, prend de même le modèle du théâtre pour montrer comment la dénégation de croyance implique en fait une transformation de la croyance, sous l'effet d'une structure que le théâtre incarne ou met en scène.[238] Nous devons comprendre que la représentation, quand elle cesse d'être objective, quand elle devient subjective infinie, c'est-à-dire imaginaire, perd effectivement toute consistance, à moins de renvoyer à une structure qui détermine aussi bien la place et les fonctions du sujet de la représentation, des objets représentés comme images, et les rapports formels entre eux tous. Symbolique ne désigne plus du tout alors le rapport de la représentation à une objectité comme élément, mais les éléments ultimes de la représentation subjective, purs signifiants, purs représentants non représentés d'où découlent à la fois les sujets, les objets et leurs rapports. La structure désigne ainsi l'inconscient de la représentation subjective. La série de cette représentation se présente maintenant : représentation subjective infinie (imaginaire) – représentation théâtrale – représentation structurale. Et, précisément parce que le théâtre est supposé mettre en scène la structure latente, comme en incarner les éléments et les relations, il est apte à révéler l'universalité de cette structure, y compris dans les représentations objectives qu'il récupère et réinterprète en fonction des représentants cachés, de leurs migrations et relations variables. On ramasse, on reprend toutes les croyances au nom d'une structure de l'inconscient : nous sommes encore pieux. Partout, le grand jeu du signifiant symbolique qui s'incarne dans les signifiés de l'imaginaire – Œdipe comme métaphore universelle.

Pourquoi le théâtre ? Comme c'est étrange, cet inconscient de théâtre et de carton-pâte. Le théâtre pris

comme modèle de la production. Même Althusser on assiste à l'opération suivante : la découverte de la production sociale comme « machine » ou « machinerie », irréductible au monde de la représentation objective (*Vorstellung*) ; mais aussitôt la réduction de la machine à la structure, l'identification de la production à une représentation structurale et théâtrale (*Darstellung*).[239] Or il en est de la production désirante comme de la production sociale : chaque fois que la production, au lieu d'être saisie dans son originalité, dans sa réalité, se trouve ainsi *rabattue* sur un espace de représentation, elle ne peut plus valoir que par sa propre absence, et apparaît comme un manque dans cet espace. A la recherche de la structure en psychanalyse, Moustafa Safouan peut la présenter comme une « contribution à une théorie du manque ». C'est dans la structure que se fait la soudure du désir avec l'impossible, et le manque défini comme castration. C'est de la structure que s'élève le chant le plus austère en l'honneur de la castration : oui, oui, c'est par la castration que nous entrons dans l'ordre du désir – dès que la production désirante s'est étalée dans l'espace d'une représentation qui ne la laisse subsister que comme absence et manque à soi-même. C'est qu'on impose aux machines désirantes une *unité structurale* qui les réunit dans un ensemble molaire ; on rapporte les objets partiels à une totalité qui ne peut apparaître que comme ce dont ils manquent, et ce qui manque à soi-même en leur manquant (le grand Signifiant « symbolisable par l'inhérence d'un – 1 à l'ensemble des signifiants »). Jusqu'où ira-t-on dans le développement d'un manque du manque qui traverse la structure ? C'est cela, l'opération structurale : elle aménage le manque dans l'ensemble molaire. Alors, la limite de la production désirante – la limite qui sépare les ensembles molaires et leurs éléments moléculaires, les représentations objectives et les machines du désir – est maintenant tout à fait déplacée. Elle ne passe plus que dans l'ensemble molaire lui-même en tant qu'il est creusé par le sillon de la castration. Les opérations formelles de la structure, ce sont celles de l'extrapolation, de l'application, de la bi-univocisation qui rabattent l'ensemble social de départ sur un ensemble familial d'arrivée, la relation familiale devenant « métaphorique de toutes les autres », et empêchant les éléments productifs moléculaires de suivre leur propre ligne de fuite. Lorsque Green cherche les raisons qui fondent l'affinité de la psychanalyse avec la représentation théâtrale et la structure qu'elle rend visible, il en assigne deux particulièrement frappantes : que le théâtre élève la relation familiale à l'état de rapport structural métaphorique universel, d'où découlent le jeu et la place imaginaires des personnes ; et, inversement, qu'il repousse dans les coulisses le jeu et le fonctionnement des machines, derrière une limite devenue infranchissable (exactement comme dans le fantasme, les machines sont là, mais *derrière le mur*). Bref, la limite déplacée ne passe plus entre la représentation objective et la production désirante, mais entre les deux pôles de la représentation subjective, comme représentation imaginaire infinie, et représentation structurale finie. On peut dès lors opposer ces deux aspects, les variations imaginaires qui tendent vers la nuit de l'indéterminé ou de l'indifférencié, et l'invariant symbolique qui trace la voie des différenciations : c'est la même chose qu'on trouve de part et d'autre, suivant une règle de rapport inverse, ou de *double bind*. Toute la production conduite dans la double impasse de la représentation subjective. On peut toujours renvoyer Œdipe à l'imaginaire, on le retrouve, plus fort et plus entier, plus manquant et triomphant du fait qu'il manque, on le retrouve tout entier dans la castration symbolique. Et à coup sûr la structure ne nous donne aucun moyen d'échapper au familialisme ; au contraire, elle fait garrot, elle donne à la famille une valeur métaphorique universelle au moment même où elle a perdu ses valeurs littérales objectives. La psychanalyse avoue son ambition : prendre le relais de la famille défaillante, remplacer le lit familial en débris par le divan psychanalytique, faire que la « situation analytique » soit *incestueuse en son essence*, qu'elle soit preuve ou garant d'elle-même, et vaille pour la Réalité.[240] C'est bien de cela qu'il s'agit en fin de compte, comme le montre Octave Mannoni : comment la croyance peut-elle continuer après répudiation, comment pouvons-nous continuer à être pieux ? Nous avons répudié et perdu toutes nos croyances qui passaient par les représentations objectives. 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. La « bonne identification »… Nous sommes tous Chéri-Bibi au théâtre, criant devant Œdipe : voilà un type dans mon genre, voilà un type dans mon genre ! Tout est repris, le mythe de la terre, la tragédie du despote, à titre d'ombres projetées sur un théâtre. Les grandes territorialités se sont écroulées, mais la structure procède à toutes les re-territorialisations subjectives et privées. Quelle opération perverse, la psychanalyse, où culmine ce néo-idéalisme, ce culte restauré de la castration, cette idéologie du manque : *la représentation anthropomorphique du sexe !* En vérité, ils ne savent pas ce qu'ils font, ni quel mécanisme de répression ils servent, car leurs intentions sont souvent progressistes. Mais personne aujourd'hui ne peut entrer dans le cabinet d'un analyste sans savoir au moins que tout est *joué* d'avance : Œdipe et la castration, l'imaginaire et le symbolique, la grande leçon de l'insuffisance d'être ou du dessaisissement… La psychanalyse comme gadget, Œdipe comme re-territorialisation, comme reboisement de l'homme moderne sur le « roc » de la castration.

Tout autre était la voie tracée par Lacan. Il ne se contente pas, tel l'écureuil analytique, de tourner dans la roue de l'imaginaire et du symbolique, de l'imaginaire œdipien et de la structure œdipianisante, de l'identité imaginaire des personnes et de l'unité structurale des machines, se heurtant partout aux impasses d'une représentation molaire que la famille clôt sur elle-même. A quoi sert-il de passer du duel imaginaire au tiers (ou au quart) symbolique, si celui-ci est bi-univocisant tandis que celui-là est bi-univocisé ? Les machines désirantes en tant qu'objets partiels subissent deux totalisations, l'une quand le socius leur confère une unité structurale sous un signifiant symbolique agissant comme absence et manque dans un ensemble de départ, l'autre quand la famille leur impose une unité personnelle avec des signifiés imaginaires qui distribuent, qui « vacuolisent » le manque dans un ensemble d'arrivée : deux rapts de machines, en tant que la structure y met son articulation, en tant que les parents y mettent leurs doigts. Remonter des images à la structure serait de peu de portée, et ne nous ferait pas sortir de la représentation, *si la structure n'avait un envers* qui est comme la production réelle de désir. Cet envers est l' « inorganisation réelle » des éléments moléculaires : objets partiels qui entrent dans des synthèses ou interactions indirectes, puisqu'ils ne sont pas partiels au sens de parties extensives, mais plutôt « partiaux » comme les intensités sous lesquelles une matière remplit toujours l'espace à des degrés divers (l'œil, la bouche, l'anus comme degrés de matière) ; pures multiplicités positives où tout est possible, sans exclusive ni négation, synthèses opérant sans plan, où les connexions sont transversales, les disjonctions incluses, les conjonctions polyvoques, indifférentes à leur support, puisque cette matière qui leur sert précisément de support n'est spécifiée sous aucune unité structurale ni personnelle, mais apparaît comme le corps sans organes qui remplit l'espace chaque fois qu'une intensité le remplit ; signes du désir qui composent une chaîne signifiante, mais qui ne sont pas eux-mêmes signifiants, ne répondant pas aux règles d'un jeu d'échec linguistique, mais aux tirages d'un jeu de loto qui fait sortir tantôt un mot, tantôt un dessin, tantôt une chose ou un bout de chose, les uns ne dépendant des autres que par l'ordre des tirages au hasard et ne tenant ensemble que par l'absence de lien (liaisons non localisables), n'ayant d'autre statut que d'être éléments dispersés de machines désirantes elles-mêmes dispersées.[241] C'est tout cet envers de la structure que Lacan découvre, avec le « a » comme machine, et le « A » comme sexe non humain : schizophréniser le champ analytique, au lieu d'œdipianiser le champ psychotique.

Comment la structure en *sort*, suivant des plans de consistance ou de structuration, des lignes de sélection, qui correspondent aux grands ensembles statistiques ou formations molaires, qui déterminent des liaisons et rabattent la production sur la représentation : c'est là que les disjonctions deviennent exclusives (et les connexions, globales, et les conjonctions, bi-univoques), en même temps que le support se trouve spécifié sous une unité structurale, et que les signes deviennent eux-mêmes signifiants sous l'action d'un symbole despotique qui les totalise au nom de sa propre absence ou de son propre retrait.

Car-là-oui-en effet : la production de désir ne peut être *représentée* qu'en fonction d'un signe extrapolé qui en réunit tous les éléments dans un ensemble et ne fait pas partie lui-même de cet ensemble. C'est là que l'absence de lien apparaît nécessairement comme une absence, et non plus comme une force positive. C'est là que le désir est nécessairement rapporté à un terme manquant, dont l'essence même est de manquer. Les signes du désir, n'étant pas signifiants, ne le deviennent dans la représentation qu'en fonction d'un signifiant de l'absence ou du manque. La structure ne se forme et n'apparaît qu'en fonction du terme symbolique défini comme manque. Le grand Autre comme sexe non humain fait place, dans la représentation, à un signifiant du grand Autre comme terme toujours manquant, sexe trop humain, phallus de la castration molaire.[242] Mais c'est là même aussi que la démarche de Lacan prend toute sa complexité ; car, à coup sûr, il ne referme pas sur l'inconscient une structure œdipienne. Il montre au contraire qu'Œdipe est imaginaire, rien qu'une image, un mythe ; et que cette ou ces images sont produites par une structure œdipianisante ; et que cette structure n'agit que pour autant qu'elle reproduit l'élément de la castration qui, lui, n'est pas imaginaire, mais symbolique. Voilà les trois grands plans de structuration, qui correspondent aux ensembles molaires : Œdipe comme re-territorialisation imaginaire de l'homme privé, produite dans les conditions structurales du capitalisme, pour autant que celui-ci reproduit et ressuscite l'archaïsme du symbole impérial ou du despote disparu. Les trois à la fois sont nécessaires : précisément pour mener Œdipe au point de son auto-critique. Mener Œdipe à un tel point, c'est la tâche entreprise par Lacan. (De même, Elisabeth Roudinesco a bien vu que, Lacan, l'hypothèse d'un inconscient-langage ne referme pas l'inconscient dans une structure linguistique, mais mène la linguistique à son point d'auto-critique, en montrant comment l'organisation structurale des signifiants dépend encore d'un grand Signifiant despotique agissant comme archaïsme.)[243] Qu'est-ce que le point d'auto-critique ? C'est celui où la structure, par-delà les images qui la remplissent et le symbolique qui la conditionne dans la représentation, découvre son envers comme un principe positif de non-consistance qui la dissout : où le désir est reversé dans l'ordre de la production, rapporté à ses éléments moléculaires, et où il ne manque de rien, parce qu'il se définit comme *être objet naturel et sensible*, en même temps que le réel se définit comme *être objectif du désir*. Car l'inconscient de la schizo-analyse ignore les personnes, les ensembles et les lois ; les images, les structures et les symboles. Il est orphelin, comme il est anarchiste et athée. Il n'est pas orphelin au sens où le nom du père désignerait une absence, mais au sens où il se produit lui-même partout où les noms de l'histoire désignent des intensités présentes (« la mer des noms propres »). Il n'est pas figuratif, car son *figural* est abstrait, la figure-schize. Il n'est pas structural ni symbolique, car sa réalité est celle du Réel en sa production, dans son inorganisation même. Il n'est pas représentatif, mais seulement machinique, et productif.

Détruire, détruire : la tâche de la schizo-analyse passe par la destruction, tout un nettoyage, tout un curetage de l'inconscient. Détruire Œdipe, l'illusion du moi, le fantoche du surmoi, la culpabilité, la loi, la castration… Il ne s'agit pas de pieuses destructions, telles que la psychanalyse en opère sous la bienveillante neutralité de l'analyste. Car ce sont des destructions à la Hegel, des manières de conserver. Comment la fameuse neutralité ne ferait-elle pas rire ? Et ce que la psychanalyse appelle, ose appeler, disparition ou dissolution du complexe d'Œdipe ? On nous dit qu'Œdipe est indispensable, source de toute différenciation possible, ct nous sauve de la mère terrible indifférenciée. Mais cette mère terrible, le sphinx, fait elle-même partie d'Œdipe ; son indifférenciation n'est que l'envers des différenciations exclusives qu'Œdipe crée, elle est elle-même créée par Œdipe : Œdipe fonctionne nécessairement sous forme de cette double impasse. On nous dit qu'Œdipe à son tour doit être surmonté, et qu'il l'est par la castration, la latence, la désexualisation et la sublimation. Mais la castration, qu'est-elle sauf Œdipe encore, à la puissance n, et devenu symbolique, d'autant plus virulent ? Et la latence, cette pure fable, qu'est-elle sauf le silence imposé aux machines désirantes pour qu'Œdipe puisse se développer, se fortifier en nous, accumuler son sperme venimeux, le temps de devenir capable de se propager, de passer à nos enfants futurs ? Et l'élimination de l'angoisse de castration à son tour, la désexualisation et la

sublimation, que sont-elles sauf la divine acceptation, la résignation infinie de la mauvaise conscience, qui consiste pour la femme à « muer son désir du pénis en désir de l'homme et de l'enfant », et pour l'homme à assumer son attitude passive et à « s'incliner devant un substitut du père »?[244] Nous sommes d'autant plus « sortis » d'Œdipe que nous devenons un exemple vivant, une affiche, un théorème en acte, pour y faire entrer nos enfants : nous avons évolué en Œdipe, nous nous sommes structurés en Œdipe, sous l'œil neutre et bienveillant du substitut, nous avons appris la chanson de la castration, le manque-à-être-qu'est-la-vie, « oui c'est par la castration / que nous accédons / au Dééééésir… ». Ce qu'on appelle la disparition d'Œdipe, c'est Œdipe devenu une idée. Il n'y a que l'idée pour injecter le venin. Œdipe doit devenir une idée pour que, chaque fois, repoussent ses bras et ses jambes, ses lèvres et sa moustache : « En revivant les morts réminiscentes, votre moi devient une sorte de théorème minéral qui démontre constamment la vanité de la vie ».[245] Nous avons été triangulés en Œdipe, et nous triangulerons en lui. De la famille au couple, du couple à la famille. En vérité, la neutralité bienveillante de l'analyste est très limitée : elle cesse dès qu'on cesse de lui répondre papa-maman. Elle cesse dès qu'on introduit une petite machine désirante, le magnétophone dans le cabinet de l'analyste, elle cesse dès qu'on fait passer un flux qui ne se laisse pas tamponner par Œdipe, la marque du triangle (on vous dit que vous avez la libido trop visqueuse, ou trop liquide, contre-indications pour l'analyse). Lorsque Fromm dénonce l'existence d'une bureaucratie psychanalytique, il ne va pas encore assez loin, parce qu'il ne voit pas quel est le tampon de cette bureaucratie, et qu'il ne suffit pas d'un appel au pré-œdipien pour lui échapper : le pré-œdipien, c'est comme le post-œdipien, c'est encore une manière de ramener à Œdipe toute la production désirante – l'an-œdipienne. Lorsque Reich dénonce la façon dont la psychanalyse se met au service de la répression sociale, il ne va pas encore assez loin, parce qu'il ne voit pas que le lien de la psychanalyse avec le capitalisme n'est pas seulement idéologique, qu'il est infiniment plus étroit, plus serré ; et que la psychanalyse dépend directement d'un mécanisme économique (d'où ses rapports avec l'argent) par lequel les flux décodés du désir, tels qu'ils sont pris dans l'axiomatique du capitalisme, doivent nécessairement être rabattus sur un champ familial où s'effectue l'application de cette axiomatique : Œdipe comme dernier mot de la consommation capitaliste, suçoter papa-maman, se faire tamponner et trianguler sur le divan, « c'est donc… ». Non moins que l'appareil bureaucratique ou militaire, la psychanalyse est un mécanisme d'absorption de la plus-value ; et elle ne l'est pas du dehors, extrinsèquement, mais sa forme et sa finalité même sont marquées par cette fonction sociale. Ce n'est pas le pervers, ni même l'autiste, qui échappent à la psychanalyse, c'est toute la psychanalyse qui est une gigantesque perversion, une drogue, une coupure radicale avec la réalité, à commencer par la réalité du désir, un narcissisme, un autisme monstrueux : l'autisme propre ct la perversion intrinsèque de la machine du capital. A la limite, la psychanalyse ne se mesure plus à aucune réalité, ne s'ouvre plus sur aucun dehors, mais devient elle-même l'épreuve de réalité, et le garant de sa propre épreuve, la réalité comme manque auquel on ramène le dehors et le dedans, le départ et l'arrivée : la psychanalyse *index sui*, sans autre *référence* qu'elle-même ou « la situation analytique ».

La psychanalyse dit bien que la représentation inconsciente ne peut jamais être saisie indépendamment des déformations, déguisements ou déplacements qu'elle subit. La représentation inconsciente comprend donc essentiellement, en vertu de sa *loi*, un représenté déplacé par rapport à une instance en perpétuel déplacement. Mais on en tire deux conclusions illégitimes : qu'on peut découvrir cette instance à partir du représenté déplacé ; et, cela, parce que cette instance appartient elle-même à la représentation, à titre de représentant non représenté, ou de manque « qui saille dans le trop-plein d'une représentation ». C'est que le déplacement renvoie à des mouvements très différents : tantôt il s'agit du mouvement par lequel la production désirante ne cesse de franchir la limite, de se déterritorialiser, de faire fuir ses flux, de passer le seuil de la représentation ; tantôt il s'agit au contraire du mouvement par lequel la limite elle-même est déplacée, et passe maintenant à l'intérieur de la représentation qui opère les re-territorialisations artificielles du désir. Or, si l'on peut conclure du déplacé au déplaçant, c'est seulement au second sens,

où la représentation molaire s'organise autour d'un représentant qui déplace le représenté. Mais ce n'est certes pas au premier sens, où les éléments moléculaires ne cessent de passer à travers les mailes. Nous avons vu dans cette perspective comment la loi de la représentation dénaturait les forces productives de l'inconscient, et dans sa structure même induisait une fausse image qui prenait le désir à son piège (impossibilité de conclure de l'interdit à ce qui est réellement interdit). Oui, Œdipe est bien le représenté déplacé ; oui, la castration est bien le représentant, le déplaçant, le signifiant – mais rien de tout cela ne constitue un matériel inconscient, ni ne concerne les productions de l'inconscient. Tout cela est plutôt au croisement de deux opérations de capture, celle où la production sociale répressive se fait remplacer par des croyances, celle où la production désirante refoulée se trouve remplacée par des représentations. 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, … leur refaire une territorialité privée, un Urstaat privé, un capital privé (le rêve comme capital, disait Freud…). C'est pourquoi la schizo-analyse inversement doit se livrer de toutes ses forces aux destructions nécessaires. Détruire croyances et représentations, scènes de théâtre. Et jamais pour cette tâche elle n'aura d'activité trop malveillante. Faire sauter Œdipe et la castration, intervenir brutalement, chaque fois qu'un sujet entonne le chant du mythe ou les vers de la tragédie, le ramener toujours à *l'usine*. Comme dit Charlus, « mais on s'en fiche bien, de sa vieille grand-mère, hein, petite fripouille ! ». Œdipe et la castration, rien que des formations réactionnelles, des résistances, blocages et cuirasses, dont la destruction ne vient pas assez vite. Reich pressent un principe fondamental de la schizo-analyse quand il dit que la destruction des résistances ne doit pas attendre la découverte du matériel.[246] Mais c'est pour une raison encore plus radicale que celle qu'il pensait : c'est qu'il n'y il pas de matériel inconscient, si bien que la schizo-analyse n'a rien à interpréter. Il n'y a que des résistances, et puis des machines, machines désirantes. Œdipe est une résistance ; si nous avons pu parler du caractère intrinsèquement pervers de la psychanalyse, c'est que la perversion en général est la re-territorialisation artificielle des flux de désir, dont les machines au contraire sont les indices de production déterritorialisée. La psychanalyse re-territorialise sur le divan, dans la représentation d'Œdipe et de la castration. La schizo-analyse doit au contraire dégager les flux déterritorialisés du désir, dans les éléments moléculaires de la production désirante. Qu'on se rappelle la règle pratique énoncée par Leclaire à la suite de Lacan, la règle du droit au non-sens comme à l'absence de lien : vous n'aurez pas atteint aux termes ultimes et irréductibles de l'inconscient tant que vous trouverez ou restaurerez un lien entre deux éléments… (Mais pourquoi, ensuite, ne voir dans cette extrême dispersion, machines dispersées dans toute machine, qu'une pure « fiction » qui doit faire place à la Réalité définie comme manque, Œdipe ou castration revenus au galop, en même temps qu'on rabat l'absence de lien sur un « signifiant » de l'absence chargé de la représenter, de la lier elle-même ct de nous faire repasser d'un pôle à l'autre du déplacement ? On retombe dans le trou molaire en prétendant démasquer le réel).

Ce qui complique tout, c'est qu'il y a bien une nécessité pour la production désirante d'être induite à partir de la représentation, d'être découverte le long de ses lignes de fuite ; mais c'est d'une tout autre façon que la psychanalyse ne le croit. Les flux décodés du désir forment l'énergie libre (libido) des machines désirantes. Les machines désirantes se dessinent et pointent sur une tangente de déterritorialisation qui traverse les milieux représentatifs, et qui longe le corps sans organes. Partir, fuir, mais en faisant fuir… Les machines désirantes elles-mêmes sont les flux-schizes ou les coupures-flux qui coupent et coulent à la fois sur le corps sans organes : non pas la grande blessure représentée dans la castration, mais les mille petites connexions, disjonctions, conjonctions par lesquelles chaque machine produit un flux par rapport à une autre qui le coupe, et coupe un flux qu'une autre produit. Mais ces flux décodés et déterritorialisés de la production désirante, comment ne seraient-ils pas rabattus sur une

territorialité représentative quelconque, comment n'en formeraient-ils pas une encore, fût-ce sur le corps sans organes comme support indifférent d'une dernière représentation ? Même ceux qui savent le mieux « partir », qui font du partir quelque chose d'aussi naturel que naître et mourir, ceux qui plongent à la recherche du sexe non humain, Lawrence, Miller, dressent au loin quelque part une territorialité qui forme encore une représentation anthropomorphique et phallique, l'Orient, le Mexique ou le Pérou. Même la promenade ou le voyage du schizo n'opèrent pas de grandes déterritorialisations sans emprunter des circuits territoriaux : la marche trébuchante de Molloy et de sa bicyclette conserve la chambre de la mère comme résidu de but ; les spirales vacillantes de l'Innommable gardent pour centre incertain la tour familiale où il continue de tourner en piétinant les siens ; la série infinie des parcs juxtaposés et illocalisés de Watt a encore une référence à la maison de Monsieur Knott, seule capable de « pousser l'âme dehors », mais aussi de la rappeler dans son lieu. Nous sommes tous des petits chiens, nous avons besoin de circuits, et d'être promenés. Même ceux qui savent le mieux se débrancher, se déconnecter, entrent dans des connexions de machines désirantes qui reforment de petites terres. Même les grands déterritorialisés de Gisela Pankow sont amenés à découvrir, sous les racines de l'arbre hors terre qui traverse leur corps sans organes, l'image d'un château de famille.[247] Nous distinguions précédemment deux pôles du délire, comme la ligne de fuite moléculaire schizophrénique, et l'investissement molaire paranoïaque ; mais c'est aussi bien le pôle pervers qui s'oppose au pôle schizophrénique, comme la reconstitution de territorialités au mouvement de déterritorialisation. Et si la perversion au sens le plus étroit opère un certain type très particulier de re-territorialisation dans l'artifice, la perversion au sens large en comprend tous les types, non seulement les artificielles, mais les exotiques, les archaïques, les résiduelles, les privées, etc. : ainsi Œdipe et la psychanalyse comme perversion. Même les machines schizophréniques de Raymond Roussel se convertissent en machines perverses d'un théâtre qui représente l'Afrique. Bref, pas de déterritorialisation des flux de désir schizophrénique qui ne s'accompagne de re-territorialisations globales ou locales, lesquelles reforment toujours des plages de représentation. Bien plus, on ne peut évaluer la force et l'obstination d'une déterritorialisation qu'à travers les types de re-territorialisation qui la représentent ; l'une est l'envers de l'autre. Nos amours sont des complexes de déterritorialisation et de re-territorialisation. Ce que nous aimons, c'est toujours un certain mulâtre, une certaine mulâtresse. La déterritorialisation, on ne peut jamais la saisir en elle-même, on n'en saisit que des indices par rapport aux représentations territoriales. Soit l'exemple du rêve : oui le rêve est œdipien, et il n'y a pas de quoi s'en étonner, parce qu'il est une re-territorialisation perverse par rapport à la déterritorialisation du sommeil et du cauchemar. Mais *pourquoi revenir au rêve*, pourquoi en faire la voie royale du désir ct de l'inconscient, alors qu'il est la manifestation d'un surmoi, d'un moi surpuissant et sur-archaïsé (l'Urszene de l'Urstaat ?) Et pourtant au sein du rêve lui-même, comme du fantasme et du délire, des machines fonctionnent en tant qu'indices de déterritorialisation. Dans le rêve il y a toujours des machines douées de l'étrange propriété de passer de main en main, de et de faire couler, d'emporter et d'être emportées. L'avion du coït parental, l'auto du père, la machine à coudre de la grand-mère, la bicyclette du petit frère, tous les objets de vol, au double sens de « voler »…, la machine est toujours infernale dans le rêve de famille. Elle introduit des coupures et des flux qui empêchent le rêve de se refermer sur sa scène et de se systématiser dans sa représentation. Elle fait valoir un facteur irréductible de non-sens, qui se développera ailleurs et au dehors, dans les conjonctions du réel en tant que tel. La psychanalyse en rend très mal compte, avec son obstination œdipienne ; c'est qu'on re-territorialise sur les personnes et les milieux, mais on déterritorialise sur les machines. Est-ce le père de Schreber qui agit par l'intermédiaire des machines, ou bien au contraire les machines qui fonctionnent par l'intermédiaire du père ? *La psychanalyse se fixe sur les représentants imaginaires et structuraux de re-territorialisation, tandis que la schizo-analyse suit les indices machiniques de déterritorialisation.* Toujours l'opposition du névrosé sur le divan, comme terre ultime et stérile, dernière colonie épuisée, avec le schizo en promenade dans un circuit déterritorialisé.

Extrait d'un article de Michel Cournot sur Chaplin, et qui fait bien comprendre ce qu'est le rire schizophrénique, la ligne de fuite ou de percée schizophréniques, et le processus comme déterritorialisation, avec ses indices machiniques : « Au moment où il se fait tomber pour la deuxième fois la planche sur la tête – geste psychotique –, Charles Chaplin provoque le rire du spectateur. Oui, mais de quel rire s'agit-il ? Et de quel spectateur ? Par exemple, la question ne se pose plus du tout, à ce moment du film, de savoir si le spectateur doit voir venir l'accident, ou être surpris par lui. Tout se passe comme si le spectateur, à ce moment-là, n'était plus dans son fauteuil, n'était plus en situation d'observer les choses. Une sorte de gymnastique perceptive l'a conduit, au fur et à mesure, non pas à s'identifier au personnage des *Temps modernes*, mais à éprouver si immédiatement la résistance des événements qu'il accompagne ce personnage, a les mêmes surprises, les mêmes pressentiments, la même accoutumance que lui. C'est ainsi que la célèbre *machine à manger*, qui est en un sens, par sa démesure, étrangère au film (Chaplin l'avait inventée vingt-deux ans avant le film), n'est que l'exercice formel, absolu, qui prépare à la conduite, psychotique aussi, de l'ouvrier coincé dans la machine, dont seule la tête renversée dépasse, et qui se fait administrer son déjeuner par Chaplin, puisque c'est l'heure. Si le rire est une réaction empruntant certains circuits, on peut dire que Charles Chaplin, au fur et à mesure des séquences du film, *déplace* progressivement les réactions, les fait reculer, niveau par niveau, jusqu'au moment où le spectateur n'est plus maître de ses circuits, et tend à emprunter spontanément ou bien un plus court chemin, qui n'est pas praticable, qui est barré, ou bien un chemin très explicitement annoncé comme ne menant nulle part. Après avoir supprimé le spectateur en tant que tel, Chaplin dénature le rire, qui devient comme autant de *courts-circuits d'une mécanique déconnectée*. On a parlé parfois du pessimisme des *Temps modernes* et de l'optimisme de l'image finale. Les deux termes ne conviennent pas au film. Charles Chaplin, dans *les Temps modernes*, dessine plutôt, *à très petite échelle*, d'un trait sec, l'épure de plusieurs manifestations oppressives. Fondamentales. Le personnage principal, dont Chaplin tient le rôle, n'a pas à être passif ou actif, consentant ou réfractaire, parce qu'il est la pointe du crayon qui trace l'épure, il est le trait lui-même… C'est pourquoi l'image finale est sans optimisme. On ne voit pas ce que l'optimisme viendrait faire en conclusion de ce constat. Cet homme et cette femme vus de dos, tout noirs, dont les ombres ne sont projetées par aucun soleil, n'avancent vers rien. Les poteaux sans fil qui bordent la route à gauche, les arbres sans feuilles qui la bordent à droite ne se rejoignent pas à l'horizon. Il n'y a pas d'horizon. Les collines pelées d'en face ne forment qu'une barre confondue avec le vide qui les surplombe. Cet homme et cette femme ne sont plus en vie, ça saute aux yeux. Ce n'est pas pessimiste non plus. Ce qui devait arriver est arrivé. Ils ne se sont pas tués. Ils n'ont pas été abattus par la police. Et il ne faudrait pas aller chercher l'alibi d'un accident. Charles Chaplin n'a pas insisté. Il est allé vite, comme d'habitude. Il a tracé l'épure ».[248]

Dans sa tâche destructrice, la schizo-analyse doit procéder le plus vite possible, mais aussi ne peut procéder qu'avec une grande patience, une grande prudence, en défaisant successivement les territorialités et re-territorialisations représentatives par lesquelles un sujet passe dans son histoire individuelle. Car il y a plusieurs couches, plusieurs plans de résistance venus du dedans ou imposés du dehors. La schizophrénie comme processus, la déterritorialisation comme processus est inséparable des stases qui l'interrompent, ou bien qui l'exaspèrent, ou bien qui la font tourner en rond, et qui la re-territorialisent en névrose, en perversion, en psychose. Au point que le processus ne peut se dégager, se poursuivre lui-même et s'accomplir que dans la mesure où il est capable de créer – quoi donc ? une terre nouvelle. Il faut dans chaque cas repasser par les vieilles terres, étudier leur nature, leur densité, chercher comment se groupent sur chacune les indices machiniques qui permettent de la dépasser. Terres familiales œdipiennes de la névrose, terres artificielles de la perversion, terres asilaires de la psychose, comment sur elles reconquérir chaque fois le processus, reprendre constamment le voyage ? *La Recherche du temps perdu* comme grande entreprise de schizo-analyse : tous les plans sont traversés jusqu'à leur ligne de fuite moléculaire, percée schizophrénique ; ainsi dans le baiser où le visage d'Albertine saute d'un

plan de consistance à un autre pour se défaire enfin dans une nébuleuse de molécules. Le lecteur risque toujours, lui, de s'arrêter à tel plan, et de dire oui, c'est là que Proust s'explique. Mais le narrateur-araignée ne cesse de défaire toiles et plans, de reprendre le voyage, d'épier les signes ou les indices qui fonctionnent comme des machines et le feront aller plus loin. Ce mouvement même est l'humour, l'humour noir. Les terres familiales et névrotiques d'Œdipe, là où s'établissent les connexions globales et personnelles, oh, le narrateur ne s'y installe pas, il n'y reste pas, il les traverse, il les profane, il les perce, il liquide même sa grand-mère avec une machine à lacer les souliers. Les terres perverses de l'homosexualité, là où s'établissent les disjonctions exclusives des femmes avec les femmes, des hommes avec les hommes, sautent de même en fonction des indices machiniques qui les minent. Les terres psychotiques, avec leurs conjonctions sur place (Charlus est donc certainement fou, Albertine l'était donc peut-être !), sont traversées à leur tour jusqu'au point où le problème ne se pose plus, ne se pose plus ainsi. Le narrateur continue sa propre affaire, jusqu'à la *patrie inconnue*, la *terre inconnue* que, seule, crée sa propre œuvre en marche, la *Recherche du temps perdu* « *in progress* », fonctionnant comme machine désirante capable de recueil et de traiter tous les indices. Il va vers ces nouvelles régions où les connexions sont toujours partielles et non personnelles, les conjonctions, nomades et polyvoques, les disjonctions incluses, où l'homosexualité et l'hétérosexualité ne *peuvent* plus se distinguer : monde des communications transversales, où le sexe non humain enfin conquis se confond avec les fleurs, terre nouvelle où le désir fonctionne d'après ses éléments et ses flux moléculaires. Un tel voyage n'implique pas nécessairement de grands mouvements en extension, il se fait immobile, dans une chambre et sur un corps sans organes, voyage intensif qui défait toutes les terres au profit de celle qu'il crée.

La patiente reprise du processus ou au contraire son interruption, les deux sont si étroitement mêlés qu'ils ne peuvent être évalués que l'un dans l'autre. Le voyage du schizo, comment serait-il possible indépendamment de certains circuits, comment pourrait-il se passer d'une terre ? Mais, inversement, comment être sûr que ces circuits ne reforment pas les terres trop connues de l'asile, de l'artifice ou de la famille ? Nous revenons toujours à la même question : de quoi souffre le schizo, lui dont les souffrances sont indicibles ? Souffre-t-il du processus lui-même, ou bien de ses interruptions, lorsqu'on le névrotise en famille sur la terre d'Œdipe, lorsqu'on psychotise en terre d'asile celui qui ne se laisse pas œdipianiser, lorsqu'on pervertise en milieu artificiel celui qui échappe à l'asile et à la famille ? Peut-être n'y a-t-il qu'une maladie, la névrose, la pourriture œdipienne à laquelle se mesurent toutes les interruptions pathogènes du processus. La plupart des tentatives modernes – hôpital de jour, de nuit, club de malades, hospitalisation à domicile, institution et même anti-psychiatrie – restent menacées par un danger, que Jean Oury a su profondément analyser : comment éviter que l'institution ne reforme une structure asilaire, ou ne constitue des sociétés artificielles perverses et réformistes, ou de pseudo-familles maternantes et paternalistes résiduelles ? Nous ne pensons pas aux tentatives de psychiatrie dite communautaire, dont le but avoué est de trianguler, d'œdipianiser tout le monde, gens, bêtes et choses, au point qu'on verra une nouvelle race de malades supplier par réaction qu'on leur redonne un asile, ou une petite terre beckettienne, une poubelle pour se catatoniser dans un coin. Mais, dans un genre moins ouvertement répressif, qui dit que la famille est un bon lieu, un bon circuit pour le schizo déterritorialisé ? Ce serait quand même étonnant, « les potentialités thérapeutiques du milieu familial »… Alors le village tout entier, le quartier ? Quelle unité molaire formera un circuit suffisamment nomade ? Comment empêcher que l'unité choisie, fût-elle une institution spécifique, ne constitue une société perverse de tolérance, un groupe d'entraide qui cache les vrais problèmes ? Est-ce la structure de l'institution qui la sauvera ? Mais comment la structure rompra-t-elle son rapport avec la castration névrotisante, pervertisante, psychotisante ? Comment produira-t-elle autre chose qu'un groupe assujetti ? Comment donnera-t-elle libre cours au processus, elle dont toute l'organisation molaire a pour fonction de lier le processus moléculaire ? Et même l'anti-psychiatrie, particulièrement sensible à la percée schizophrénique et au voyage intense, s'épuise à proposer l'image d'un groupe-sujet qui se repervertise

aussitôt, avec d'anciens schizos chargés de guider les plus récents, et, pour relais, de petites chapelles ou, miteux, un couvent à Ceylan.

Seule peut nous sauver de ces impasses une effective politisation de la psychiatrie. Et sans doute, l'anti-psychiatrie est allée très loin dans ce sens, avec Laing et Cooper. Mais il nous semble qu'ils pensent encore cette politisation en termes de structure et d'événement, plutôt que dans les termes du processus lui-même. D'autre part, ils localisent sur une même ligne l'aliénation sociale et l'aliénation mentale, et tendent à les identifier en montrant comment l'instance familiale prolonge l'une dans l'autre.[249] Entre les deux, pourtant, le rapport est plutôt celui d'une *disjonction incluse*. C'est que le décodage et la déterritorialisation des flux définit le processus même du capitalisme, c'est-à-dire son essence, sa tendance et sa limite externe. Mais nous savons que le processus ne cesse pas d'être interrompu, ou la tendance contrariée, ou la limite déplacée, par des re-territorialisations et représentations subjectives qui opèrent aussi bien au niveau du capital comme sujet (l'axiomatique) qu'au niveau des personnes qui l'effectuent (application de l'axiomatique). Or nous chercherons vainement à assigner l'aliénation sociale et l'aliénation mentale d'un côté ou de l'autre, tant que nous établirons entre les deux un rapport d'exclusion. Mais la déterritorialisation des flux en général se confond effectivement avec l'aliénation mentale, pour autant qu'elle *inclut* les re-territorialisations qui ne la laissent elle-même subsister que comme l'état d'un flux particulier, flux de folie qui se définit ainsi parce qu'on le charge de représenter tout ce qui échappe dans les autres flux aux axiomatiques et aux applications de re-territorialisation. Inversement, dans toutes les re-territorialisations du capitalisme, on pourra trouver la forme de l'aliénation sociale en acte, pour autant qu'elles empêchent les flux de fuir le système, et maintiennent le travail dans le cadre axiomatique de la propriété, et le désir dans le cadre appliqué de la famille ; mais cette aliénation sociale inclut à son tour l'aliénation mentale qui se trouve elle-même représentée ou re-territorialisée en névrose, perversion, psychose (maladies mentales).

Une véritable politique de la psychiatrie, ou de l'anti-psychiatrie, consisterait donc 1º) à défaire toutes les re-territorialisations qui transforment la folie en maladie mentale, 2º) à libérer dans tous les flux le mouvement schizoïde de leur déterritorialisation, de telle manière que ce caractère ne puisse plus qualifier un résidu particulier comme flux de folie, mais affecte aussi bien les flux de travail et de désir, de production, de connaissance et de création dans leur tendance la plus profonde. La folie n'existerait plus en tant que folie, non pas parce qu'elle aurait été transformée en « maladie mentale », mais au contraire parce qu'elle recevrait l'appoint de tous les autres flux, y compris de la science et de l'art – étant dit qu'elle n'est appelée folie, et n'apparaît telle, que parce qu'elle est privée de cet appoint et se trouve réduite à témoigner toute seule pour la déterritorialisation comme processus universel. C'est seulement son privilège indu, et au-dessus de ses forces, qui la rend folle. Foucault annonçait en ce sens un âge où la folie disparaîtrait, non pas seulement parce qu'elle serait versée dans l'espace contrôlé des maladies mentales (« grands aquariums tièdes »), mais au contraire parce que la limite extérieure qu'elle désigne serait franchie par d'autres flux échappant de toutes parts au contrôle, et nous entraînant.[250] On doit donc dire qu'on n'ira jamais assez loin dans le sens de la déterritorialisation : vous n'avez encore rien vu, processus irréversible. Et quand nous considérons ce qu'il y a de profondément artificiel dans les re-territorialisations perverses, mais aussi dans les re-territorialisations psychotiques hospitalières, ou bien névrotiques familiales, nous nous écrions : encore plus de perversion ! encore plus d'artifice ! jusqu'à ce que la terre devienne tellement artificielle que le mouvement de déterritorialisation crée nécessairement par lui-même une nouvelle terre. La psychanalyse est particulièrement satisfaisante à cet égard : toute sa cure perverse consiste à transformer la névrose familiale en névrose artificielle (de transfert), et à ériger le divan, petite île avec son commandant, le psychanalyste, en territorialité autonome et d'artifice ultime. Alors, il suffit à peine d'un effort supplémentaire pour que tout bascule, et nous entraîne enfin vers d'autres lointains. La chiquenaude de la schizo-analyse, qui relance le mouvement, renoue avec la tendance, et pousse les simulacres jusqu'au point où ils cessent d'être images

artificielles pour devenir indices de la nouvelle terre. C'est cela, l'accomplissement du processus : non pas une terre promise et préexistante, mais une terre qui se crée au fur et à mesure de sa tendance, de son décollement, de sa déterritorialisation même. Mouvement du théâtre de la cruauté ; car c'est le seul théâtre de production, là où les flux franchissent le seuil de déterritorialisation et produisent la terre nouvelle (non pas une espérance, mais un simple « constat », une « épure », où celui qui fuit fait fuir, et trace la terre en se déterritorialisant). Point de fuite active où la machine révolutionnaire, la machine artistique, la machine scientifique, la machine (schizo)-analytique deviennent pièces et morceaux les unes des autres.

Mais la tâche négative ou destructrice de la schizo-analyse n'est séparable en aucune façon de ses tâches positives (toutes sont menées nécessairement en même temps). La première tâche positive consiste à découvrir chez un sujet la nature, la formation ou le fonctionnement de *ses* machines désirantes, indépendamment de toute interprétation. Qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes, qu'est-ce que tu fais entrer dans tes machines, et sortir, comment ça marche, quels sont tes sexes non humains ? Le schizo-analyste est un mécanicien, et la schizo-analyse, uniquement fonctionnelle. Elle ne peut pas à cet égard en rester à l'examen encore interprétatif (du point de vue de l'inconscient) des machines sociales dans lesquelles le sujet est pris comme rouage ou comme usager, ni des machines techniques qui sont en sa possession favorite, ou qu'il perfectionne ou même fabrique par bricolage, ni de l'emploi qu'il fait de machines dans ses rêves et ses fantasmes. Elles sont encore trop représentatives, et représentent de trop grosses unités – même les machines perverses du sadique ou du masochiste, les machines à influencer du paranoïaque… Nous avons vu en général que les pseudo-analyses de l' « objet » étaient vraiment le plus bas degré de l'activité analytique, même et surtout quand elles prétendent doubler l'objet réel d'un objet imaginaire ; et mieux vaut la clef des songes qu'une psychanalyse de marché. Pourtant la considération de toutes ces machines, qu'elles soient réelles, symboliques ou imaginaires, doit bien intervenir d'une façon tout à fait déterminée : mais comme indices fonctionnels pour nous mettre sur la voie des machines désirantes, dont elles sont plus ou moins proches et affines. Les machines désirantes en effet ne sont atteintes qu'à partir d'un certain seuil de dispersion qui n'en laisse subsister ni l'identité imaginaire ni l'unité structurale (ces instances sont encore de l'ordre de l'interprétation, c'est-à-dire de l'ordre du signifié *ou* du signifiant). Les machines désirantes ont pour pièces les objets partiels ; les objets partiels définissent la *working machine* ou les pièces travailleuses, mais dans un état de dispersion telle qu'une pièce ne cesse de renvoyer à une pièce d'une tout autre machine, comme le trèfle rouge et le bourdon, la guêpe et la fleur d'orchidée, la corne de bicyclette et le cul de rat mort. Ne nous hâtons pas d'introduire un terme qui serait comme un phallus structurant l'ensemble et personnifiant les parties, unifiant et totalisant. Partout il y a de la libido comme énergie de machine, et ni la corne ni le bourdon n'ont le privilège d'être un phallus : celui-ci n'intervient que dans l'organisation structurale et les relations personnelles qui en découlent, où chacun, tel l'ouvrier convoqué à la guerre, abandonne ses machines et se met à lutter pour un trophée comme grand absent, avec une même sanction, une même blessure dérisoire pour tous, la castration. Toute cette lutte pour le phallus, volonté de puissance mal comprise, représentation anthropomorphique du sexe, toute cette conception de la sexualité qui fait horreur à Lawrence, précisément parce qu'elle n'est qu'une conception, parce qu'elle est une idée que la « raison » impose à l'inconscient et qu'elle introduit dans la sphère pulsionnelle, et non pas du tout une formation de cette sphère. C'est là que le désir se trouve piégé, spécifié au sexe humain, dans l'ensemble molaire unifié et identifié. Mais les machines désirantes vivent au contraire sous le régime de dispersion des éléments moléculaires. Et l'on ne comprend pas ce que sont les objets partiels si l'on n'y voit pas de tels

éléments, au lieu des parties d'un tout même morcelé. Comme disait Lawrence, l'analyse n'a pas à s'occuper de quoi que ce soit qui ressemble à un concept ou à une personne, « les relations soi-disant humaines ne sont pas en jeu ».[251] Elle doit s'occuper seulement (sauf dans sa tâche négative) des agencements machiniques saisis dans l'élément de leur dispersion moléculaire.

Revenons donc encore à la règle que Serge Leclaire a si bien énoncée, même s'il n'y voit qu'une fiction au lieu du réel-désir : les pièces ou éléments de machines désirantes se reconnaissent à leur indépendance mutuelle, à ce que rien dans l'une ne doit dépendre ou ne dépend de quelque chose dans l'autre. Elles ne doivent pas être des déterminations opposées d'une même entité, ni les différenciations d'un être unique, comme le masculin et le féminin dans le sexe humain, mais des différents ou des réellement-distincts, des « êtres » distincts, comme on en trouve dans la dispersion du sexe non humain (le trèfle et le bourdon). Tant que la schizo-analyse n'arrive pas à ces *dispars*, elle n'a pas encore trouvé les objets partiels comme éléments ultimes de l'inconscient. C'est en ce sens que Leclaire appellait « corps érogène » non pas un organisme morcelé, mais une émission de singularités pré-individuelles et pré-personnelles, une pure multiplicité dispersée et anarchique, sans unité ni totalité, et dont les éléments sont soudés, collés par la distinction réelle ou l'absence même de lien. Telles les séquences schizoïdes beckettiennes : cailoux, poches, bouche ; une chaussure, un fourneau de pipe, un petit paquet mou non déterminé, un couvercle de timbre de bicyclette, une moitié de béquille… (« si l'on bute indéfiniment sur le même ensemble de pures singularités, on peut penser que l'on a approché de la singularité du désir du sujet »).[252] Certes, on peut toujours instaurer, ou restaurer un lien quelconque entre ces éléments : liens organiques entre les organes ou fragments d'organes qui font éventuellement partie de la multiplicité ; liens psychologiques et axiologiques – le bon, le mauvais – qui renvoient finalement aux personnes et aux scènes auxquelles ces éléments sont empruntés ; liens structuraux entre les idées ou les concepts qui peuvent leur correspondre. Mais ce n'est pas sous cet aspect que les objets partiels sont les éléments de l'inconscient, et nous ne pouvons pas même suivre l'image qu'en propose leur inventrice, Mélanie Klein. C'est que, organes ou fragments d'organes, ils ne renvoient nullement à un organisme qui fonctionnerait fantasmatiquement comme unité perdue ou totalité à venir. Leur dispersion n'a rien à voir avec un manque, et constitue leur mode de présence dans la multiplicité qu'ils forment sans unification ni totalisation. Toute structure déposée, toute mémoire abolie, tout organisme annulé, tout lien défait, ils valent comme objets partiels bruts, pièces travailleuses dispersées d'une machine elle-même dispersée. Bref, *les objets partiels sont les fonctions moléculaires de l'inconscient*. C'est pourquoi, lorsque nous insistions tout à l'heure sur la différence entre les machines désirantes et toutes les figures de machines molaires, nous pensions bien que les unes étaient dans les autres et n'existaient pas sans elles, mais nous devions marquer la différence de régime et d'échelle entre les deux espèces.

Il est vrai qu'on se demandera plutôt comment ces conditions de dispersion, de distinction réelle et d'absence de lien permettent un régime machinique quelconque – comment les objets partiels ainsi définis peuvent former des machines et des agencements de machines. La réponse est dans le caractère passif des synthèses ou, ce qui revient au même, dans le caractère indirect des interactions considérées. S'il est vrai que tout objet partiel émet un flux, ce flux est également associé à un autre objet partiel pour lequel il définit un champ de présence potentiel lui-même multiple (une multiplicité d'anus pour le flux de merde). La synthèse de connexion des objets partiels est indirecte puisque l'un, en chaque point de sa présence dans le champ, coupe toujours un flux que l'autre émet ou produit relativement, quitte à émettre lui-même un flux que d'autres coupent. Ce sont les flux qui sont comme à deux têtes, et par lesquels s'opère toute connexion productrice telle que nous avons essayé d'en rendre compte avec la notion de flux-schize ou de coupure-flux. Si bien que les véritables activités de l'inconscient, faire couler et couper, consistent dans la synthèse passive elle-même en tant qu'elle assure la coexistence et le déplacement relatifs des deux fonctions différentes. Supposons maintenant que les flux respectifs associés à deux objets partiels se recouvrent au moins partiellement : leur production reste distincte par rapport aux objets *x* et *y* qui les

émettent, mais non pas les champs de présence par rapport aux objets *a* et *b* qui les peuplent et les coupent, si bien que le partiel *a* et le partiel *b* deviennent à cet égard indiscernables (ainsi la bouche et l'anus, la bouche-anus de l'anorexique). Et ils ne sont pas seulement indiscernables dans la région mixte, puisqu'on peut toujours supposer qu'ayant échangé leur fonction dans cette région, ils ne peuvent davantage être distingués par exclusion là où les deux flux ne se recouvrent plus : on se trouve alors devant une nouvelle synthèse passive où *a* et *b* sont dans un rapport paradoxal de disjonction incluse. Reste enfin la possibilité, non pas d'un recouvrement des flux, mais d'une permutation des objets qui les émettent : on découvre des franges d'interférence au bord de chaque champ de présence, qui témoignent du reste d'un flux dans l'autre, et forment des synthèses conjonctives résiduelles guidant le passage ou le devenir senti de l'un à l'autre. Permutation à 2, 3, n organes ; polygones abstraits déformables qui se jouent du triangle œdipien figuratif, et ne cessent de le défaire. Toutes ces synthèses passives indirectes, par binarité, recouvrement ou permutation, sont une seule et même machinerie du désir. Mais qui dira les machines désirantes de chacun, quelle analyse assez minutieuse ? La machine désirante de Mozart ? « Tendez votre cul jusqu'à votre bouche, … ah, mon cul me brûle comme du feu, *qu'est-ce que ça peut vouloir dire ?* Peut-être une crotte veut-elle sortir ? Oui, oui, crotte, je te connais, je te vois et je te sens. Qu'est-ce que c'est, est-ce possible ?… »[253]

Ces synthèses impliquent nécessairement la position d'un corps sans organes. C'est que le corps sans organes n'est nullement le contraire des organes-objets partiels. Il est lui-même produit dans la première synthèse passive de connexion, comme ce qui va neutraliser, ou au contraire mettre en marche les deux activités, les deux têtes du désir. Car il peut aussi bien, nous l'avons vu, être produit comme le fluide amorphe de l'anti-production que comme le support qui s'approprie la production de flux. Il peut aussi bien *repousser* les organes-objets que les *attirer*, se les approprier. Mais dans la répulsion non moins que dans l'attraction, il ne s'oppose pas à eux, il assure seulement sa propre opposition, et leur opposition, avec un organisme. C'est à l'organisme que le corps sans organes et les organes-objets partiels s'opposent conjointement. Le corps sans organes est en effet produit comme un tout, mais un tout à côté des parties, et qui ne les unifie ni ne les totalise, qui s'ajoute à elles comme une nouvelle partie réellement distincte. Quand il repousse les organes, ainsi dans le montage de la machine paranoïaque, il marque la limite externe de la pure multiplicité qu'ils forment eux-mêmes en tant que multiplicité non organique et non organisée. Et quand il les attire et se rabat sur eux, dans le processus d'une machine miraculante fétichiste, il ne les totalise, il ne les unifie pas davantage à la manière d'un organisme : les organes-objets partiels s'accrochent sur lui, et entrent sur lui dans les nouvelles synthèses de disjonction incluse et de conjonction nomade, de recouvrement et de permutation qui continuent à répudier l'organisme et son organisation. C'est bien par le corps, et c'est bien par les organes que le désir passe, mais ce n'est pas par l'organisme. C'est pourquoi les objets partiels ne sont pas l'expression d'un organisme morcelé, éclaté, qui supposerait une totalité défaite ou les parties libérées d'un tout ; le corps sans organes n'est pas davantage l'expression d'un organisme recollé ou « dé-différencié » qui surmonterait ses propres parties. Au fond, les organes-partiels et le corps sans organes sont une seule et même chose, une seule et même multiplicité qui doit être pensée comme telle par la schizo-analyse. *Les objets partiels sont les puissances directes du corps sans organes, et le corps sans organes, la matière brute des objets partiels.*[254] Le corps sans organes est la matière qui remplit toujours l'espace à tel ou tel degré d'intensité, et les objets partiels sont ces degrés, ces parties intensives qui produisent le réel dans l'espace à partir de la matière comme intensité = 0. Le corps sans organes est la substance immanente, au sens le plus spinoziste du mot ; et les objets partiels sont comme ses attributs ultimes, qui lui appartiennent précisément en tant qu'ils sont réellement distincts et ne peuvent à ce titre s'exclure ou s'opposer. Les objets partiels et le corps sans organes sont les deux éléments matériels des machines désirantes schizophréniques : les uns comme pièces travailleuses, l'autre comme moteur immobile ; les uns comme micro-molécules, l'autre comme molécule géante – les deux ensemble dans un rapport de

continuité aux deux bouts de la chaîne moléculaire du désir.

La chaîne est comme l'appareil de transmission ou de reproduction dans la machine désirante. En tant qu'elle réunit (sans les unir, sans les unifier) le corps sans organes et les objets partiels, elle se confond à la fois avec la distribution de ceux-ci sur celui-là, avec le rabattement de celui-là sur ceux-ci d'où découle l'appropriation. Aussi la chaîne implique-t-elle un autre type de synthèse que les flux : ce ne sont plus les lignes de connexion qui traversent les pièces productives de la machine, mais tout un réseau de disjonction sur la surface d'enregistrement du corps sans organes. Et sans doute nous avons pu présenter les choses dans un ordre logique où la synthèse disjonctive d'enregistrement semblait succéder à la synthèse connective de production, une partie de l'énergie de production (libido) se convertissant en énergie d'enregistrement (numen). Mais en fait il n'y a nulle succession du point de vue de la machine elle-même qui assure la stricte coexistence des chaînes et des flux, comme du corps sans organes et des objets partiels ; la conversion d'une partie de l'énergie ne se fait pas à tel ou tel moment, mais est une condition préalable et constante du système. La chaîne est le réseau des disjonctions incluses sur le corps sans organes, en tant qu'elles recoupent les connexions productives ; elle les fait passer au corps sans organes lui-même, et par là canalise ou « codifie » les flux. Cependant, toute la question est de savoir si l'on peut parler d'un *code* au niveau de cette chaîne moléculaire du désir. Nous avons vu qu'un code impliquait deux choses – l'une ou l'autre, ou les deux ensemble : d'une part une salification du corps plein comme territorialité de support, d'autre part l'érection d'un signifiant despotique dont dépend toute la chaîne. L'axiomatique à cet égard a beau s'opposer profondément aux codes, puisqu'elle travaille sur des flux décodés, elle ne peut elle-même procéder qu'en opérant des re-territorialisations et en ressuscitant l'unité signifiante. Les notions mêmes de code et d'axiomatique ne semblent donc valoir que pour les ensembles molaires, là où la chaîne signifiante forme telle ou telle configuration déterminée sur un support lui-même spécifié, et en fonction d'un signifiant détaché. Ces conditions ne sont pas remplies sans que des exclusions ne se forment et n'apparaissent dans le réseau disjonctif (en même temps que les lignes connectives prennent un sens global et spécifique). Mais il en est tout autrement de la chaîne proprement moléculaire : en tant que le corps sans organes est un support non spécifique et non spécifié qui marque la limite moléculaire des ensembles molaires, la chaîne n'a plus d'autre fonction que de déterritorialiser les flux et de leur faire passer le mur du signifiant. Donc de défaire les codes. La fonction de la chaîne n'est plus de coder les flux sur un corps plein de la terre, du despote ou du capital, mais au contraire de les décoder sur le corps plein sans organes. C'est une chaîne de fuite, et non plus de code. La chaîne signifiante est devenue une chaîne de décodage et de déterritorialisation, qui doit être saisie et ne peut l'être que comme l'envers des codes et des territorialités. Cette chaîne moléculaire est encore signifiante parce qu'elle est faite de signes du désir ; mais ces signes ne sont plus du tout signifiants, pour autant qu'ils sont sous le régime des disjonctions incluses où *tout est possible*. Ces signes sont des points de nature quelconque, figures machiniques abstraites qui jouent librement sur le corps sans organes et ne forment encore aucune configuration structurée (ou plutôt n'en forment plus). Comme dit Monod, nous devons concevoir une machine qui est telle par ses propriétés fonctionnelles, mais non par sa structure « où rien ne se discerne que le jeu de combinaisons aveugles ».[255] Précisément, l'ambiguïté de ce que les biologistes appellent code génétique est apte à nous faire comprendre une pareille situation : car si la chaîne correspondante forme effectivement des codes, pour autant qu'elle s'enroule en configurations molaires exclusives, elle défait les codes en se déroulant suivant une fibre moléculaire qui inclut toutes les figures possibles. De même, chez Lacan, l'organisation symbolique de la structure, avec ses exclusions qui viennent de la fonction du signifiant, a pour envers l'inorganisation réelle du désir. On dirait que le code génétique renvoie à un décodage génique : il suffit de saisir les fonctions de décodage et de déterritorialisation dans leur positivité propre, en tant qu'elles impliquent un état de chaîne particulier, métastable, distinct à la fois de toute axiomatique et de tout code. La chaîne moléculaire est la forme sous laquelle l'inconscient génique, restant toujours sujet, se reproduit lui-même.

Et c'est cela, nous l'avons vu, l'inspiration première de la psychanalyse : elle n'ajoute pas un code à tous ceux qui sont déjà connus. La chaîne signifiante de l'inconscient, Numen, ne sert pas à découvrir ni à déchiffrer des codes du désir, mais au contraire à faire passer des flux de désir absolument décodés, Libido, et à trouver dans le désir ce qui brouille tous les codes et défait toutes les terres. Il est vrai qu'Œdipe ramènera la psychanalyse au rang d'un simple code, avec la territorialité familiale et le signifiant de la castration. Pire encore, il arrivera que la psychanalyse veuille elle-même valoir pour une axiomatique : c'est le fameux tournant où elle ne se rapporte même plus à la scène familiale, mais seulement à la scène psychanalytique supposée garante de sa propre vérité, et à l'opération psychanalytique supposée garante de sa propre réussite – le divan comme terre axiomatisée, l'axiomatique de la « cure » comme castration *réussie* ! Mais, en recodant ou axiomatisant ainsi les flux de désir, la psychanalyse fait de la chaîne signifiante un usage molaire qui entraîne une méconnaissance de toutes les synthèses de l'inconscient.

Le corps sans organes est le modèle de la mort. Comme l'ont bien compris les auteurs de terreur, ce n'est pas la mort qui sert de modèle à la catatonie, c'est la schizophrénie catatonique qui donne son modèle à la mort. Intensité-zéro. Le modèle de la mort apparaît quand le corps sans organes repousse et dépose les organes – pas de bouche, pas de langue, pas de dents… jusqu'à l'auto-mutilation, jusqu'au suicide. Et pourtant il n'y a pas d'opposition réelle entre le corps sans organes et les organes en tant qu'objets partiels ; la seule opposition réelle est avec l'organisme molaire qui est leur ennemi commun. On voit, dans la machine désirante, le même catatonique inspiré par le moteur immobile qui le force à déposer ses organes, à les immobiliser, les faire taire, mais aussi, poussé par les pièces travailleuses, qui fonctionnent alors de manière autonome ou stéréotypée, à les réactiver, les réinsuffler de mouvements locaux. Il s'agit de pièces différentes de la machine, différentes et coexistantes, différentes dans leur coexistence même. Aussi est-il absurde de parler d'un désir de mort qui s'opposerait qualitativement aux désirs de vie. La mort n'est pas désirée, il y a seulement la mort qui désire, au titre du corps sans organes ou du moteur immobile, et il y a aussi la vie qui désire, au titre des organes de travail. Il n'y a pas là deux désirs, mais deux pièces, deux sortes de pièces de la machine désirante, dans la dispersion de la machine elle-même. Pourtant, le problème subsiste : comment cela peut-il fonctionner ensemble ? Car ce n'est pas encore un fonctionnement, mais seulement la condition (non structurale) d'un fonctionnement moléculaire. Le fonctionnement apparaît lorsque le moteur, sous les conditions précédentes, c'est-à-dire sans cesser d'être immobile et sans former un organisme, attire les organes sur le corps sans organes, et les lui approprie dans le mouvement objectif apparent. La répulsion est la condition du fonctionnement de la machine, mais l'attraction est le fonctionnement même. Que le fonctionnement dépende de la condition, nous le voyons bien dans la mesure où ça ne marche qu'en se détraquant. On peut dire alors en quoi consistent cette marche ou ce fonctionnement : il s'agit dans le cycle de la machine désirante de traduire constamment, de convertir constamment le modèle de la mort en tout autre chose qui est l'expérience de la mort. De convertir la mort qui monte du dedans (dans le corps sans organes) en mort qui arrive du dehors (sur le corps sans organes).

Mais il semble que l'obscurité s'accumule, car qu'est-ce que c'est, l'expérience de la mort, distincte du modèle ? Là encore est-ce un désir de mort ? Un être pour la mort ? Ou bien un investissement de la mort, fût-il spéculatif ? Rien de tout cela. L'expérience de la mort est la chose la plus ordinaire de l'inconscient, précisément parce qu'elle se fait dans la vie et pour la vie, dans tout passage ou tout devenir, dans toute intensité comme passage et devenir. C'est le propre de chaque intensité d'investir en elle-même l'intensité-zéro à partir de laquelle elle est produite en un moment comme ce qui grandit ou diminue sous une infinité de degrés (comme disait Klossowski, « un afflux est nécessaire pour seulement signifier l'absence d'intensité »). Nous avons essayé de montrer en ce sens comment les rapports d'attraction et de répulsion produisaient de tels états, sensations, émotions, qui impliquent une nouvelle conversion énergétique et forment la troisième sorte de synthèse, les synthèses de conjonction. On dirait

que l'inconscient comme sujet réel a essaimé sur tout le pourtour de son cycle un sujet apparent, résiduel et nomade, qui passe par tous les devenirs correspondant aux disjonctions incluses : dernière pièce de la machine désirante, la pièce adjacente. Ce sont ces devenirs et sentiments intenses, ces émotions intensives qui alimentent délires et hallucinations. Mais, en elles-mêmes, elles sont le plus proche de la matière dont elles investissent en soi le degré zéro. C'est elles qui mènent l'expérience inconsciente de la mort, pour autant que la mort est ce qui est ressenti dans tout sentiment, *ce qui ne cesse pas et ne finit pas d'arriver* dans tout devenir – dans le devenir-autre sexe, le devenir-dieu, le devenir-race, etc., formant les zones d'intensité sur le corps sans organes. Toute intensité mène dans sa vie propre l'expérience de la mort, et l'enveloppe. Et sans doute toute intensité s'éteint-elle à la fin, tout devenir devient lui-même un devenir-mort ! Alors la mort arrive effectivement. Blanchot distingue bien ce caractère double, ces deux aspects irréductibles de la mort, l'un sous lequel le sujet apparent ne cesse de vivre et de voyager comme *On*, « *on* ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir », et l'autre sous lequel ce même sujet, fixé comme *Je* meurt effectivement, c'est-à-dire cesse enfin de mourir puisqu'il finit par mourir, dans la réalité d'un dernier instant qui le fixe ainsi comme *Je* tout en défaisant l'intensité, la ramenant au zéro qu'elle enveloppe.[256] D'un aspect à l'autre, il n'y a pas du tout approfondissement personnologique, mais tout autre chose : il y a retour de l'expérience de la mort au modèle de la mort, dans le cycle des machines désirantes. Le cycle est bouclé. Pour un nouveau départ, car *Je* est un autre ? Il faut que l'expérience de la mort nous ait donné précisément assez d'expérience élargie, pour vivre et savoir que les machines désirantes ne meurent pas. Et que le sujet comme pièce adjacente est toujours un « on » qui mène l'expérience, non pas un Je qui reçoit le modèle. Car le modèle lui-même n'est pas davantage le Je, mais le corps sans organes. Et *Je* ne rejoint pas le modèle sans que le modèle, à nouveau, ne reparte vers l'expérience. Toujours aller du modèle à l'expérience, et repartir, revenir du modèle à l'expérience, c'est cela, *schizophréniser la mort*, l'exercice des machines désirantes (leur secret, bien compris des auteurs terrifiants). Elles nous disent ceci, les machines, et nous le font vivre, sentir, plus profond que le délire et plus loin que l'hallucination : oui, le retour à la répulsion conditionnera d'autres attractions, d'autres fonctionnements, la mise en marche d'autres pièces travailleuses sur le corps sans organes, la mise en œuvre d'autres pièces adjacentes au pourtour, et qui n'ont pas moins le droit de dire *On* que nous-mêmes. « Qu'il crève dans son bondissement par les choses inouïes et innommables : viendront d'autres horribles travailleurs ; ils commenceront par les horizons où l'autre s'est affaissé. » L'éternel retour comme expérience, et circuit déterritorialisé de tous les cycles du désir.

Comme c'est curieux, l'aventure de la psychanalyse. Elle devrait être un chant de vie, sous peine de ne rien valoir. *Pratiquement*, elle devrait nous apprendre à chanter la vie. Et voilà qu'en émane le plus triste chant de mort, le plus défait : *eiapopeia*. Freud, dès le début, par son dualisme obstiné des pulsions, n'a pas cessé de vouloir limiter la découverte d'une essence subjective ou vitale du désir comme libido. Mais quand le dualisme est passé dans un instinct de mort contre Eros, ce ne fut plus simplement une limitation, ce fut une liquidation de la libido. Reich ne s'y est pas trompé, qui fut peut-être le seul à maintenir que le produit de l'analyse devait être un homme libre et joyeux, porteur de flux de vie, capable de les porter jusque dans le désert et de les décoder – même si cette idée prenait nécessairement l'apparence d'une idée folle, en raison de ce qu'était devenu l'analyse. Il montrait que Freud n'avait pas moins répudié la position sexuelle que Jung et Adler : en effet, l'assignation de l'instinct de mort prive la sexualité de son rôle moteur, au moins sur un point essentiel qui est la genèse de l'angoisse, puisque celle-ci devient cause autonome du refoulement sexuel au lieu de résultat ; il s'ensuit que la sexualité comme désir n'anime plus une critique sociale de la civilisation, mais que la civilisation au contraire se trouve sanctifiée comme la seule instance capable de s'opposer au désir de mort – et comment ? en retournant en principe la mort contre la mort, en faisant de la mort retournée une force de désir, en la mettant au service d'une pseudo-vie par toute une culture du sentiment de culpabilité… Il n'y a pas à recommencer cette histoire, où la psychanalyse culmine dans une théorie de la culture qui reprend la

vieille tâche de l'idéal ascétique, Nirvana, bouillon de culture, juger la vie, déprécier la vie, la mesurer à la mort, et n'en garder que ce que veut bien nous en laisser la mort de la mort, sublime résignation. Comme dit Reich, quand la psychanalyse s'est mise à parler d'Eros, tout le monde a soupiré d'aise, on savait ce que ça voulait dire, et que tout allait se passer dans une vie modifiée, puisque Thanatos était maintenant le partenaire d'Eros, pour le pire, mais aussi *pour le meilleur*.[257] La psychanalyse devient la formation d'un nouveau type de prêtres, animateurs de la mauvaise conscience : c'est d'elle qu'on est malade, mais c'est par elle aussi qu'on guérira ! Freud ne cachait pas ce dont il est vraiment question avec l'instinct de mort : il n'est question d'aucun fait, mais seulement d'un principe, question de principe. L'instinct de mort est pur silence, pure transcendance, non donnable et non donné dans l'expérience. Ce point même est tout à fait remarquable : c'est parce que la mort, selon Freud, n'a ni modèle ni expérience, que Freud en fait un principe transcendant.[258] Si bien que les psychanalystes qui refusèrent l'instinct de mort le firent pour les mêmes raisons que ceux qui l'acceptèrent : les uns disaient qu'il n'y avait pas d'instinct de mort *puisqu*'il n'y avait pas de modèle ni d'expérience dans l'inconscient, les autres, qu'il y avait un instinct de mort précisément *parce qu*'il n'y avait pas de modèle et d'expérience. Nous disons au contraire : il n'y a pas d'instinct de mort parce qu'il y a modèle et expérience de la mort dans l'inconscient. La mort est alors une pièce de machine désirante, qui doit être elle-même jugée, évaluée dans le fonctionnement de la machine et le système de ses conversions énergétiques, et non comme principe abstrait.

Si Freud en a besoin comme principe, c'est en vertu des exigences du dualisme qui réclame une opposition qualitative entre les pulsions (tu ne sortiras pas du conflit) : quand le dualisme des prions sexuelles et des pulsions du moi n'a plus qu'une portée topique, le dualisme qualitatif ou dynamique passe entre Eros et Thanatos, Mais c'est la même entreprise qui se continue et se fortifie : éliminer l'élément machinique du désir, les machines désirantes. Il s'agit d'éliminer la libido, en tant que celle-ci implique la possibilité de conversions énergétiques dans la machine (Libido-Numen-Voluptas). Il s'agit d'imposer l'idée d'une dualité énergétique qui rend les transformations machiniques impossibles, tout devant passer par une énergie neutre indifférente, celle qui émane d'Œdipe, capable de s'ajouter à l'une ou l'autre des deux formes irréductibles – neutraliser, mortifier la vie.[259] Les dualités topique et dynamique ont pour but d'écarter le point de vue de la *multiplicité fonctionnelle* qui, seul, est économique. (Szondi posera bien le problème : pourquoi deux sortes de pulsions qualifiées molaires, fonctionnant mystérieusement, c'est-à-dire œdipiennement, plutôt que *n* gènes de pulsions, huit gènes moléculaires par exemple, fonctionnant machiniquement ?) Si l'on cherche dans cette direction l'ultime raison pour laquelle Freud érige un instinct de mort transcendant comme principe, on la trouvera dans la pratique elle-même. Car si le principe n'a rien à voir avec les faits, il a beaucoup à voir avec la conception qu'on se fait de la pratique, et qu'on veut imposer. Freud a opéré la découverte la plus profonde de l'essence subjective abstraite du désir, Libido. Mais comme cette essence, il l'a ré-aliénée, ré-investie dans un système subjectif de représentation du moi, comme il l'a recodée sur la territorialité résiduelle d'Œdipe et sous le signifiant despotique de la castration –, alors il ne pouvait plus concevoir l'essence de la vie que sous une forme retournée contre soi, sous forme de la mort elle-même. Et cette neutralisation, ce retournement contre la vie, c'est encore la dernière manière dont une libido dépressive et épuisée peut continuer à survivre, et rêver qu'elle survit : « L'idéal ascétique est un expédient de l'art de conserver la vie… Oui, même quand il se blesse, ce maître destructeur, destructeur de lui-même, c'est encore la blessure qui le contraint à vivre… »[260] C'est Œdipe, terre marécageuse, qui dégage une profonde odeur de pourriture et de mort ; et c'est la castration, la pieuse blessure ascétique, le signifiant, qui fait de cette mort un conservatoire pour la vie œdipienne. Le désir est en lui-même, non pas désir d'aimer, mais force d'aimer, vertu qui donne et qui produit, qui machine (car comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ? qui voudrait appeler cela un désir ?). Mais il faut, au nom d'une horrible Ananké, l'Ananké des faibles et des déprimés, l'Ananké névrotique contagieuse, que le désir se

retourne contre soi, qu'il produise son ombre ou son singe, et trouve une étrange force artificielle de végéter dans le vide, au sein de son propre manque. Pour des jours meilleurs ? Il faut – mais qui parle ainsi ? quelle abjection ? – qu'il devienne désir d'être aimé, et pire, désir pleurnicheur d'avoir été aimé, désir qui renaît de sa propre frustration : non, papa-maman m'a pas assez aimé… Le désir malade se couche sur le divan, marécage artificiel, petite terre, petite mère. « Regardez : vous ne pouvez pas marcher, vous trébuchez, vous ne savez plus vous servir de vos jambes… et la seule cause en est votre désir d'être aimé, un désir sentimental et pleurnicheur qui enlève toute fermeté à vos genoux ».[261] Car, de même qu'il y a deux estomacs pour le ruminant, il doit y avoir deux avortements, deux castrations pour le désir malade : une fois en famille, sur la scène familiale, avec la tricoteuse ; une autre fois en clinique de luxe aseptisée, sur la scène psychanalytique, avec des artistes spécialistes qui savent manier l'instinct de mort, et « réussir » la castration, « réussir » la frustration. En vérité, est-ce le bon moyen pour les jours meilleurs ? Et toutes les destructions opérées par la schizo-analyse ne valent-elles pas mieux que ce conservatoire psychanalytique, ne font-elles pas davantage partie d'une tâche affirmative ? « Etendez-vous donc sur le sofa moelleux que vous offre l'analyste, et tâchez de concevoir autre chose… Si vous vous rendez compte que l'analyste est un être humain comme vous, ennuis, défauts, ambitions, faibles et tout, qu'il n'est pas dépositaire d'une sagesse universelle (= code), mais un vagabond comme vous (déterritorialisé), peut-être cesserez-vous de vomir vos eaux d'égout, si mélodieux qu'en soit l'écho dans vos oreilles ; peut-être vous dresserez-vous sur vos deux pattes, et vous mettrez-vous à chanter de toute la voix dont Dieu (numen) vous fit présent. Se confesser, feindre, se plaindre, se lamenter, il en coûte toujours gros. Chanter, c'est gratis. Et non seulement gratis – on enrichit les autres (au lieu de les infecter) … Le monde des fantasmes est celui que nous n'avons pas achevé de conquérir. C'est un monde du passé, non pas de l'avenir. Aller de l'avant en se cramponnant au passé, c'est traîner avec soi les boulets du forçat… Il n'est pas un de nous qui ne soit coupable d'un crime : celui, énorme, de ne pas vivre pleinement la vie ».[262] Vous n'êtes pas né Œdipe, vous avez fait pousser Œdipe en vous ; et vous comptez vous en sortir par le fantasme, par la castration, mais c'est à son tour ce que vous avez fait pousser en Œdipe, à savoir vous-même, l'horrible cercle. Merde à tout votre théâtre mortifère, imaginaire ou symbolique. Que demande la schizo-analyse ? Rien d'autre qu'un peu de vraie *relation avec le dehors*, un peu de réalité réelle. Et nous réclamons le droit d'une légèreté et d'une incompétence radicales, celui d'entrer dans le cabinet de l'analyste, et de dire ça sent mauvais chez vous. Ça sent la grande mort et le petit moi.

Freud a bien dit lui-même le lien de sa « découverte » de l'instinct de mort avec la guerre de 14-18, qui reste le modèle de la guerre capitaliste. Et plus généralement, l'instinct de mort célèbre les noces de la psychanalyse avec le capitalisme ; auparavant, c'était des fiançailles encore hésitantes. Ce que nous avons essayé de montrer à propos du capitalisme, c'est comment il héritait d'une instance transcendante mortifère, le signifiant despotique, mais la faisait effuser dans toute l'immanence de son propre système : le corps plein devenu celui du capital-argent supprime la distinction de l'anti-production et de la production ; il mêle partout l'anti-production aux forces productives, dans la reproduction immanente de ses propres limites toujours élargies (axiomatique). L'entreprise de mort est une des formes principales et spécifiques de l'absorption de la plus-value dans le capitalisme. C'est ce cheminement même que la psychanalyse retrouve et refait avec l'instinct de mort : celui-ci n'est plus que pur silence dans sa distinction transcendante avec la vie, mais n'en effuse que davantage à travers toutes les combinaisons immanentes qu'il forme avec cette même vie. La mort immanente, diffuse, absorbée, tel est l'état que prend le signifiant dans le capitalisme, la case vide qu'on déplace partout pour boucher les échappées schizophréniques et faire garrot sur les fuites. Le seul mythe moderne, c'est celui des zombis – schizos mortifiés, bons pour le travail, ramenés à la raison. En ce sens, le sauvage et le barbare, avec leurs manières de coder la mort, sont des enfants par rapport à l'homme moderne et son axiomatique (il faut tant de chômeurs, il faut tant de morts, la guerre d'Algérie n'en tue pas plus que les accidents d'auto le

week-end, la mort planifiée au Bengale, etc.). L'homme moderne « délire bien davantage. Son delirium est un standard avec treize téléphones. Il donne ses ordres au monde. Il n'aime pas les dames. Il est brave aussi. On le décore à tour de bras. Dans le jeu de l'homme, l'instinct de mort, l'instinct silencieux est décidément bien placé, peut-être à côté de l'égoïsme. Il tient la place du zéro dans la roulette. Le casino gagne toujours. La mort aussi. La loi des grands nombres travaille pour elle… »[263] C'est pour nous le moment ou jamais de reprendre un problème que nous avions laissé en suspens. Une fois dit que le capitalisme travaille sur des flux décodés comme tels, comment se fait-il qu'il soit infiniment plus éloigné de la production désirante que ne le sont les systèmes primitifs ou mêmes barbares qui, pourtant, codent et surcodent les flux ? Une fois dit que la production désirante est une production elle-même décodée et déterritorialisée, comment expliquer que le capitalisme, avec son axiomatique, sa statistique, opère une répression infiniment plus vaste de cette production que les régimes précédents, qui ne manquaient pourtant pas de moyens répressifs ? Nous avons vu que les ensembles statistiques molaires de production sociale étaient dans un rapport d'affinité variable avec les formations moléculaires de production désirante. Ce qu'il faut expliquer, c'est que l'ensemble capitaliste soit le moins affine, au moment même où il décode et déterritorialise à tour de bras.

La réponse est instinct de mort, en appelant instinct en général des conditions de vie historiquement et socialement déterminées par les rapports de production et d'anti-production dans un système. Nous savons que la production molaire sociale et la production moléculaire désirante doivent être jugées à la fois du point de vue de leur identité de nature et du point de vue de leur différence de régime. Mais il se peut que ces deux aspects, la nature et le régime, soient en quelque sorte potentiels et ne s'actualisent qu'en raison inverse. C'est-à-dire : là où les régimes sont les plus proches, l'identité de nature est au contraire à son minimum ; et là où l'identité de nature apparaît au maximum, les régimes diffèrent au plus haut point. Si nous considérons les ensembles primitifs ou barbares, nous voyons que l'essence subjective du désir comme production se trouve reportée à de grandes objectités, corps territorial ou despotique, qui agissent comme présupposés naturels ou divins, qui assurent donc le codage ou le surcodage des flux de désir en les introduisant dans des systèmes de représentation eux-mêmes objectifs. On peut donc dire que l'identité de nature entre les deux productions y est tout à fait cachée : tant par la différence entre le socius objectif et le corps plein subjectif de la production désirante, que par la différence entre les codes et surcodages qualifiés de la production sociale et les chaînes de décodage ou de déterritorialisation de la production désirante, et par tout l'appareil répressif représenté dans les interdits sauvages, la loi barbare et les droits de l'anti-production. Et pourtant, loin que la différence de régime s'accuse et se creuse, elle est au contraire réduite au minimum, parce que la production désirante comme limite absolue reste une limite extérieure, ou bien reste inoccupée comme limite intériorisée et déplacée, si bien que les machines du désir fonctionnent en-deçà de leur limite dans le cadre du socius et de ses codes. C'est pourquoi les codes primitifs et même les surcodages despotiques témoignent d'une polyvocité qui les rapprochent fonctionnellement d'une chaîne de décodage du désir : les pièces de machines désirantes fonctionnent dans les rouages mêmes de la machine sociale, les flux de désir entrent et sortent par les codes qui ne cessent du même coup d'informer le modèle et l'expérience de la mort élaborés dans l'unité d'appareil social-désirant. Et il y a d'autant moins instinct de mort que le modèle et l'expérience sont mieux codés dans un circuit qui ne cesse de greffer les machines désirantes sur la machine sociale et d'implanter la machine sociale dans les machines désirantes. La mort vient d'autant plus du dehors qu'elle est codée du dedans. C'est vrai surtout du système de la cruauté, où la mort s'inscrit dans le mécanisme primitif de la plus-value comme dans le mouvement des blocs finis de dette. Mais, même dans le système de la terreur despotique, où la dette devient infinie et où la mort connait une exhaustion qui tend à en faire un instinct *latent*, un modèle n'en subsiste pas moins dans la loi surcodante, et une expérience pour les sujets surcodés, en même temps que l'anti-production reste séparée comme la part du seigneur.

C’est très différent dans le capitalisme. Précisément parce que les flux du capital sont des flux décodés et déterritorialisés, – précisément parce que l’essence subjective de la production se découvre dans le capitalisme, – précisément parce que la limite devient intérieure au capitalisme qui ne cesse de la reproduire, et aussi de l’occuper comme limite intériorisée et déplacée –, l’identité de nature doit apparaître pour elle-même entre la production sociale et la production désirante. Mais à son tour : loin que cette identité de nature favorise une affinité de régime entre les deux productions, elle accroît la différence de régime d’une manière catastrophique, elle monte un appareil de répression dont ni la sauvagerie ni la barbarie ne pouvaient nous donner l’idée. C’est que, sur fond d’écroulement des grandes objectités, les flux décodés et déterritorialisés du capitalisme sont, non pas repris ou récupérés, mais immédiatement saisis dans une axiomatique sans code qui les rapporte à l’univers de la représentation subjective. Or cet univers a pour fonction de scinder l’essence subjective (identité de nature) en deux fonctions, celle du travail abstrait aliéné dans la propriété privée qui reproduit les limites intérieures toujours élargies, et celle du désir abstrait aliéné dans la famille privatisée qui déplace des limites intériorisées toujours plus étroites. C’est la double aliénation travail-désir qui ne cesse d’accroitre et de creuser la différence de régime au sein de l’identité de nature. En même temps que la mort est décodée, elle perd son rapport avec un modèle et une expérience, et devient instinct, c’est-à-dire effuse dans le système immanent où chaque acte de production se trouve inextricablement mêlé à l’instance d’anti-production comme capital. Là où les codes sont défaits, l’instinct de mort s’empare de l’appareil répressif, et se met à diriger la circulation de la libido. Axiomatique mortuaire. On peut croire alors à des désirs libérés, mais qui, comme des cadavres, se nourrissent d’images. On ne désire pas la mort, mais ce qu’on désire est mort, déjà mort : des images. Tout travaille dans la mort, tout désire pour la mort. En vérité, le capitalisme n’a rien à récupérer ; ou plutôt ses puissances de récupération coexistent le plus souvent avec ce qui est à récupérer, et même le devancent. (Combien de groupes révolutionnaires *en tant que tels* sont déjà en place pour une récupération qui ne se fera que dans l’avenir, et forment un appareil pour l’absorption d’une plus-value qui n’est même pas encore produite : ce qui leur donne précisément une position révolutionnaire apparente.) Dans un tel monde, il n’y a pas un seul désir vivant qui ne suffirait à faire sauter le système, ou qui ne le ferait par un bout où tout finirait par suivre et s’engouffrer – question de régime.

Voilà les machines désirantes, – avec leurs trois pièces : les pièces travailleuses, le moteur immobile, la pièce adjacente, – leurs trois énergies : Libido, Numen et Voluptas, – leurs trois synthèses : les synthèses connectives d’objets partiels et flux, les synthèses disjonctives de singularités et chaînes, les synthèses conjonctives d’intensités et devenirs. Le schizo-analyste n’est pas un interprète, encore moins un metteur en scène, c’est un mécanicien, micro-mécanicien. Il n’y a pas de fouille ou d’archéologie dans l’inconscient, il n’y a pas de statues : rien que des pierres à sucer, à la Beckett, et autres éléments machiniques d’ensembles déterritorialisés. Il s’agit de trouver quelles sont les machines désirantes de quelqu’un, comment elles marchent, avec quelles synthèses, quels emballements, quels ratés constitutifs, avec quels flux, quelles chaînes, quels devenirs dans chaque cas. Aussi bien cette tâche positive ne peut-elle être séparée des destructions indispensables, de la destruction des ensembles molaires, structures et représentations qui empêchent la machine de fonctionner. Il n’est pas facile de retrouver les molécules, même la molécule géante, leurs chemins, leurs zones de présence et leurs synthèses propres, à travers les grands amas ijui remplissent le préconscient, et qui délèguent leurs représentants dans l’inconscient lui-même, immobilisant les machines, les faisant taire, les engluant, les sabotant, les coinçant, les clouant. *Ce ne sont pas les lignes de pression de l’inconscient qui comptent, ce sont au contraire ses lignes de fuite*. Ce n’est pas l’inconscient qui fait pression sur la conscience, c’est la conscience qui fait pression et garrot, pour l’empêcher de fuir. Quant à l’inconscient, il est comme le contraire platonicien à l’approche de son contraire : il fuit ou il périt. Ce que nous avons essayé de montrer depuis le début, c’est comment les productions et formations de l’inconscient étaient, non pas simplement repoussées par

une instance de refoulement qui passerait des compromis avec elles, mais véritablement recouvertes par des anti-formations qui dénaturent l'inconscient en lui-même, et lui imposent des causations, des compréhensions, des expressions qui n'ont plus rien à voir avec son fonctionnement réel : ainsi toutes les *statues*, les images œdipiennes, les mises en scène fantasmatiques, la symbolique de la castration, l'effusion de l'instinct de mort, les re-territorialisations perverses. Si bien qu'on ne peut jamais, comme dans une interprétation, lire le refoulé à travers et dans le refoulement, puisque celui-ci ne cesse d'induire une fausse image de ce qu'il refoule : usages illégitimes et transcendants de synthèses d'après lesquels l'inconscient ne peut plus fonctionner conformément à ses propres machines constituantes, mais seulement « représenter » ce qu'un appareil répressif lui donne à représenter. C'est la forme même de l'interprétation qui se révèle incapable d'atteindre à l'inconscient, puisqu'elle suscite elle-même les illusions inévitables (y compris la structure et le signifiant) par lesquelles la conscience se fait de l'inconscient une image conforme à ses vœux – nous sommes encore pieux, la psychanalyse en reste à l'âge pré-critique.

Et sans doute jamais ces illusions ne prendraient, si elles ne bénéficiaient d'une coïncidence et d'un soutien dans l'inconscient lui-même, qui assurent la « prise ». Nous avons vu quel était ce soutien : il s'agit du refoulement originaire, tel qu'il est exercé par le corps sans organes au moment de la répulsion, au sein de la production désirante moléculaire. Sans ce refoulement originaire, jamais un refoulement proprement dit ne pourrait être délégué dans l'inconscient par les forces molaires, et écraser la production désirante. Le refoulement proprement dit profite d'une occasion sans laquelle ü ne pourrait pas s'immiscer dans la machinerie du désir.[264] Contrairement à la psychanalyse qui tombe elle-même dans le piège en faisant tomber l'inconscient dans son piège, la schizo-analyse suit les lignes de fuite et les indices machiniques jusqu'aux machines désirantes. Si l'essentiel de la tâche destructrice est de défaire le piège œdipien du refoulement proprement dit, et toutes ses dépendances, chaque fois d'une manière adaptée au « cas », l'essentiel de la première tâche positive est d'assurer la conversion machinique du refoulement originaire, là aussi de manière variable adaptée. C'est-à-dire : défaire le blocage ou la coïncidence sur laquelle repose le refoulement proprement dit, transformer l'opposition apparente de la répulsion (corps sans organes-machines objets partiels) en condition de fonctionnement réel, assurer ce fonctionnement dans les formes de l'attraction et de la production d'intensités, dès lors intégrer les ratés dans le fonctionnement attractif comme envelopper le degré zéro dans les intensités produites, et par là faire repartir les machines désirantes. Tel est le point focal et délicat, qui vaut pour le transfert en schizo-analyse (disperser, schizophréniser le transfert pervers de la psychanalyse).

★

Il ne faut pas pourtant que la différence de régime nous fasse oublier l'identité de nature. Il y a fondamentalement deux pôles ; mais, si nous devons les présenter comme la dualité des formations molaires et des formations moléculaires, nous ne pouvons pas nous contenter de les présenter de cette façon, puisqu'il n'y a pas de formation moléculaire qui ne soit par elle-même investissement de formation molaire. Pas de machines désirantes qui existent en dehors des machines sociales qu'elles forment à grande échelle ; et pas de machines sociales sans les désirantes qui les peuplent à petite échelle. Aussi n'y a-t-il pas de chaîne moléculaire qui n'intercepte et ne reproduise des blocs entiers de code ou d'axiomatique molaires, pas de tels blocs non plus qui ne contiennent ou ne scellent des fragments de chaîne moléculaire. Une séquence de désir se trouve prolongée par une série sociale, ou bien une machine sociale a dans ses rouages des pièces de machines désirantes. Les micro-multiplicités désirantes ne sont pas moins collectives que les grands ensembles sociaux, proprement inséparables et constituant une seule et même production. De ce point de vue, la dualité des pôles passe moins entre le molaire et le moléculaire qu'à l'intérieur des investissements sociaux molaires, puisque *de toute façon* les formations moléculaires sont de tels investissements. C'est pourquoi notre terminologie, concernant les deux pôles, a forcément varié. Tantôt nous opposions le molaire et le moléculaire, comme des lignes d'intégration paranoïaques, signifiantes et structurées, et des lignes de fuite schizophréniques, machiniques et dispersées ; ou bien encore comme le tracé des re-territorialisations perverses et le mouvement des déterritorialisations schizophréniques. Tantôt, au contraire, nous les opposions comme deux grands types d'investissements également sociaux, l'un sédentaire et bi-univocisant, de tendance réactionnaire ou fasciste, l'autre nomadique et polyvoque, de tendance révolutionnaire. En effet, dans la déclaration schizoïde « Je suis éternellement de race inférieure », « Je suis une bête, un nègre », « Nous sommes tous des juifs allemands », le champ historico-social n'est pas moins investi que dans la formule paranoïaque « Je suis des vôtres, et bien de chez nous, je suis un aryen pur, pour toujours de race supérieure »… Et d'une formule à l'autre toutes les oscillations possibles, du point de vue de l'investissement libidinal inconscient. Comment est-ce possible ? Comment la fuite schizophrénique, avec sa dispersion moléculaire, peut-elle former un investissement aussi fort et déterminé que l'autre ? Et pourquoi y a-t-il deux types d'investissement social, qui correspondent aux deux pôles ? C'est qu'il y a partout le molaire *et* le moléculaire : leur disjonction est un rapport de disjonction incluse, qui varie seulement d'après les deux sens de la subordination, suivant que les phénomènes moléculaires se subordonnent aux grands ensembles, ou au contraire se les subordonnent. A l'un des pôles, les grands ensembles, les grandes formes de grégarité n'empêchent pas la fuite qui les emportent, et n'y opposent l'investissement paranoïaque que comme une « fuite devant la fuite ». Mais, à l'autre pôle, la fuite schizophrénique elle-même ne consiste pas seulement à s'éloigner du social, à vivre en marge : elle fait fuir le social par la multiplicité de trous qui le rongent et le percent, toujours en prise directe sur lui, disposant partout les charges moléculaires qui feront sauter ce qui doit sauter, tomber ce qui doit tomber, fuir ce qui doit assurant en chaque point la conversion de la schizophrénie comme processus en force effectivement révolutionnaire. Car qu'est-ce que le schizo, sinon d'abord celui qui ne peut plus supporter « tout ça », l'argent, la bourse, les forces de mort, disait Nijinsky – valeurs, morales, patries, religions et certitudes privées ? Du schizo au révolutionnaire il y a seulement toute la différence de celui qui fuit, et de celui qui sait faire ce qu'il fuit, crevant un tuyau immonde, faisant passer un déluge, libérant un flux, recoupant une schize. Le schizo n'est pas révolutionnaire, mais le processus schizophrénique (dont le schizo n'est que l'interruption, ou la continuation dans le vide) est le potentiel de la révolution. A ceux qui disent que fuir n'est pas courageux, on répond : qu'est-ce qui n'est pas fuite, *et investissement social en même temps ?* Le choix n'est qu'entre deux pôles, la contre-fuite paranoïaque qui anime tous les investissements conformistes, réactionnaires et fascisants, la fuite schizophrénique convertible en investissement

révolutionnaire. Blanchot dit admirablement, de cette fuite révolutionnaire, de cette chute qui doit être pensée et menée comme le plus positif : « Qu'est-ce que cette fuite ? Le mot est mal choisi pour plaire. Le courage est pourtant d'accepter de fuir plutôt que de vivre quiètement et hypocritement en de faux refuges. Les valeurs, les morales, les patries, les religions et ces certitudes privées que notre vanité et notre complaisance à nous-mêmes nous octroient généreusement, ont autant de séjours trompeurs que le monde aménage pour ceux qui pensent se tenir ainsi debout et au repos, parmi les choses stables. Ils ne savent rien de cette immense déroute où ils s'en vont, ignorants d'eux-mêmes, dans le bourdonnement monotone de leurs pas toujours plus rapides qui les portent impersonnellement par un grand mouvement immobile. Fuite devant la fuite. [Soit un de ces hommes] qui, ayant eu la révélation de la dérive mystérieuse, ne supportent plus de vivre dans les faux semblants du séjour. D'abord il essaie de prendre ce mouvement à son compte. Il voudrait s'éloigner personnellement. Il vit en marge… [Mais] c'est peut-être cela, la chute, qu'elle ne puisse plus être un destin personnel, mais le sort de chacun en tous ».[265] A cet égard, la première thèse de la schizo-analyse est : tout investissement est social, et de toute manière porte sur un champ social historique.

Rappelons les grands traits d'une formation molaire ou d'une forme de grégarité. Elles opèrent une unification, une totalisation des forces moléculaires par accumulation statistique obéissant à des lois de grands nombres. Cette unité peut être l'unité biologique d'une *species* ou l'unité structurale d'un socius : un organisme, social ou vivant, se trouve composé comme un tout, comme un objet global ou complet. C'est par rapport à ce nouvel ordre que les objets partiels d'ordre moléculaire apparaissent comme un manque, en même temps que le tout lui-même est dit manquer aux objets partiels. C'est ainsi que le désir sera soudé au manque. Les mille coupures-flux qui définissent la dispersion positive dans une multiplicité moléculaire sont rabattues sur des vacuoles de manque qui opèrent cette soudure dans un ensemble statistique d'ordre molaire. Freud montrait bien en ce sens comment l'on passait des multiplicités psychotiques de dispersion, fondées sur les coupures ou schizes, à de grandes vacuoles déterminées globalement, du type névrose et castration : le névrosé a besoin d'un objet global par rapport auquel les objets partiels peuvent être déterminés comme manque et inversement.[266] Mais, plus généralement, c'est la transformation statistique de la multiplicité moléculaire en ensemble molaire qui organise le manque à grande échelle. Une telle organisation appartient essentiellement à l'organisme biologique ou social, species ou socius. Il n'y a pas de société qui n'aménage le manque en son sein, par des moyens variables qui lui sont propres (ces moyens ne sont pas les mêmes, par exemple, dans une société de type despotique, ou dans une société capitaliste où l'économie de marché les porte à un degré de perfection inconnu jusqu'alors). Cette soudure du désir avec le manque, c'est précisément ce qui donne au désir des fins, des buts ou des intentions collectives et personnelles – au lieu du désir pris dans l'ordre réel de sa production qui se comporte comme phénomène moléculaire dépourvu de but et d'intention. Aussi ne faut-il pas croire que l'accumulation statistique soit un résultat du hasard, un résultat au hasard. Elle est au contraire le fruit d'une sélection s'exerçant sur les éléments du hasard. Quant Nietzsche dit que la sélection s'exerce le plus souvent *en faveur du grand nombre*, il lance une intuition fondamentale qui inspirera la pensée moderne. Car il veut dire que les grands nombres ou les grands ensembles ne préexistent pas à une pression sélective qui en dégagerait des lignes singulières, mais que, tout au contraire, ils naissent de cette pression sélective qui écrase, élimine ou régularise les singularités. Ce n'est pas la sélection qui suppose une grégarité première, mais la grégarité qui suppose la sélection, et qui en naît. La « culture » comme processus sélectif de marquage ou d'inscription invente les grands nombres en faveur desquels elle s'exerce. C'est pourquoi la statistique n'est pas fonctionnelle, mais structurale, et porte sur des chaînes de phénomènes que la sélection a mis déjà dans un état de dépendance partielle (chaînes de Markoff). On le voit même dans le code génétique. En d'autres termes, les grégarités ne sont jamais quelconques, elles renvoient à des formes qualifiées qui les produisent par sélection créatrice. L'ordre n'est pas : grégarité → sélection, mais au contraire multiplicité moléculaire

→ formes de grégarité exerçant la sélection → ensembles molaires ou grégaires qui en découlent.

Qu'est-ce que ces formes qualifiées, « formations de souveraineté » disait Nietzsche, qui jouent le rôle d'objectités totalisantes, usantes, signifiantes, fixant les organisations, les manques et les buts ? Ce sont les corps pleins qui déterminent les différents modes du socius, véritables ensembles lourds de la terre, du despote, du capital. Corps pleins ou matières vêtues, qui se distinguent du corps plein sans organes ou de la matière nue de la production désirante moléculaire. Si l'on demande d'où viennent ces formes de *puissance*, il est évident qu'elles ne s'expliquent par aucun but, aucune fin, puisque c'est elles qui fixent les buts et les fins. La forme ou qualité de tel ou tel socius, corps de la terre, corps du despote, corps du capital-argent, dépend d'un état ou d'un degré de développement intensif des forces productives en tant que celles-ci définissent un homme-nature indépendant de toutes les formations sociales, ou plutôt commun à toutes (ce que les marxistes appellent « les données du travail utile »). La forme ou qualité du socius est donc elle-même produite, mais comme l'inengendré, c'est-à-dire comme le présupposé naturel ou divin de la production correspondante à tel ou tel degré, à laquelle elle donne une unité structurale et des buts apparents, sur laquelle elle se rabat et dont elle s'approprie les forces, déterminant les sélections, les accumulations, les attractions sans lesquelles celles-ci ne prendraient pas un caractère social. C'est bien en ce sens que la production sociale est la production désirante elle-même *dans des conditions déterminées*. Ces conditions déterminées sont donc les formes de grégarité comme socius ou corps plein, sous lesquelles les formations moléculaires constituent des ensembles molaires.

Nous pouvons alors préciser la seconde thèse de la schizo-analyse : on distinguera dans les investissements sociaux l'investissement libidinal inconscient de groupe ou de désir, et l'investissement préconscient de classe ou d'intérêt. Ce dernier passe par les grands buts sociaux, et concerne l'organisme et les organes collectifs, y compris les vacuoles de manque aménagées. Une classe est définie par un régime de synthèses, un état de connexions globales, de disjonctions exclusives, de conjonctions résiduelles qui caractérisent l'ensemble considéré. L'appartenance à une classe renvoie au rôle dans la production ou l'anti-production, à la place dans l'inscription, à la part qui revient aux sujets. L'intérêt préconscient de classe renvoie donc lui-même aux prélèvements de flux, aux détachements de codes, aux restes ou revenus subjectifs. Et il est bien vrai, de ce point de vue, qu'un ensemble ne comporte *pratiquement* qu'une seule classe, celle qui a intérêt à un tel régime. L'autre classe ne peut se constituer que par un contre-investissement qui crée son propre intérêt en fonction de nouveaux buts sociaux, de nouveaux organes et moyens, d'un nouvel état possible des synthèses sociales. D'où la nécessité pour l'autre classe d'être représentée par un appareil de parti qui fixe ces buts et ces moyens, et opère dans le domaine du préconscient une coupure révolutionnaire (par exemple, la coupure légiste). Dans ce domaine des investissements préconscients de classe ou d'intérêt, il est donc facile de distinguer ce qui est réactionnaire, ou réformiste, ou ce qui est révolutionnaire. Mais ceux qui ont intérêt, en ce sens, sont toujours en nombre plus restreint que ceux dont l'intérêt, en quelque sorte, « est eu » ou représenté : la classe du point de vue de la praxis est infiniment moins nombreuse ou moins large que la classe prise dans sa détermination théorique. D'où les contradictions subsistantes au sein de la classe dominante, c'est-à-dire de la classe tout court. C'est évident dans le régime capitaliste où, par exemple, l'accumulation primitive ne peut se faire qu'au profit d'une fraction restreinte de l'ensemble de la classe dominante.[267] Mais ce n'est pas moins évident pour la révolution russe avec sa formation d'un appareil de parti.

Cette situation toutefois ne suffit nullement à résoudre le problème suivant : pourquoi beaucoup de ceux qui ont ou devraient avoir un intérêt objectif révolutionnaire gardent-ils un investissement préconscient de type réactionnaire ? et plus rarement, comment certains dont l'intérêt est objectivement réactionnaire arrivent-ils à opérer un investissement préconscient révolutionnaire ? Faut-il invoquer dans un cas une soif de justice, une position idéologique juste, comme une bonne et juste vue ; et dans l'autre cas un aveuglement, fruit d'une tromperie ou d'une mystification idéologiques ? Les révolutionnaires

oublient souvent, ou n'aiment pas reconnaître qu'on veut et fait la révolution par désir, non par devoir. Là comme ailleurs, le concept d'idéologie est un concept exécrable qui cache les vrais problèmes, toujours de nature organisationnelle. Si Reich, au moment même où il posait la question la plus profonde, « Pourquoi les masses ont-elles désiré le fascisme ? », s'est contenté de répondre en invoquant l'idéologique, le subjectif, l'irrationnel, le négatif et l'inhibé, c'est parce qu'il restait prisonnier de concepts dérivés qui lui ment manquer la psychiatrie matérialiste dont il rêvait, qui l'empêchèrent de voir comment le désir faisait partie de l'infra-structure, et l'enfermèrent dans la dualité de l'objectif et du subjectif (dès lors, la psychanalyse était renvoyée à l'analyse du subjectif défini par l'idéologie). Mais tout est objectif ou subjectif, comme on veut. La distinction n'est pas là ; la distinction à faire passe dans l'infra-structure économique elle-même *et ses investissements*. L'économie libidinale n'est pas moins objective que l'économie politique, et la politique, pas moins subjective que la libidinale, bien que toutes deux correspondent à deux modes d'investissements différents de la même réalité comme réalité sociale. Il y a un investissement libidinal inconscient de désir qui ne coïncide pas nécessairement avec les investissements préconscients d'intérêt, et qui explique comment ceux-ci peuvent être troublés, pervertis dans « la plus sombre organisation », au-dessous de toute idéologie.

L'investissement libidinal ne porte pas sur le régime des synthèses sociales, mais sur le degré de développement des forces ou énergies dont ces synthèses dépendent. Il ne porte pas sur les prélèvements, détachements et restes opérés par ces synthèses, mais sur la nature des flux et des codes qui les conditionnent. Il ne porte pas sur les buts et les moyens sociaux, mais sur le corps plein comme socius, sur la formation de souveraineté ou la forme de puissance pour elle-même, qui est dénuée de sens et de but, puisque les sens et les buts en découlent et non l'inverse. Sans doute les intérêts nous prédisposent-ils à tel ou tel investissement libidinal, mais ils ne se confondent pas avec lui. Bien plus, c'est l'investissement libidinal inconscient qui nous détermine à chercher notre intérêt d'un côté plutôt que d'un autre, à planter nos buts sur telle voie, persuadés que c'est là que nous avons toutes nos chances – puisque l'amour nous y pousse. Les synthèses manifestes sont seulement les gradimètres préconscients d'un degré de développement, les intérêts et les buts apparents sont seulement les exposants préconscients d'un corps plein social. Comme dit Klossowski dans son profond commentaire de Nietzsche, une forme de puissance se confond avec la violence qu'elle exerce par son absurdité même, mais ne peut exercer cette violence qu'en s'assignant des buts et des sens auxquels participent même les éléments les plus asservis : « Les formations souveraines n'auront d'autre propos que de masquer l'absence de but et de sens de leur souveraineté par le but organique de leur création », et de convertir ainsi l'absurdité en spiritualité.[268] C'est pourquoi il est si vain de chercher à distinguer ce qui est rationnel et ce qui est irrationnel dans une société. Certes, le rôle, la place, la part qu'on a dans une société, et dont on hérite en fonction des lois de la reproduction sociale, poussent la libido à investir tel socius en tant que corps plein, telle puissance absurde à laquelle nous participons ou avons des chances de participer sous le couvert des buts et des intérêts. Reste qu'il y a un amour désintéressé de la machine sociale, de la forme de puissance et du degré de développement pour eux-mêmes. Même chez celui qui y a intérêt – et qui les aime en plus d'un autre amour que celui de son intérêt. Même chez celui qui n'y a pas intérêt, et qui substitue à ce contre-intérêt la force d'un étrange amour. Des flux qui coulent sur le corps plein poreux d'un socius, voilà l'objet du désir, plus haut que tous les buts. Ça ne coulera jamais assez, ça ne coupera, ça ne codera jurais assez – et de cette façon-là ! Que la machine est belle ! L'officier de *la Colonie pénitentiaire* montre ce que peut être l'investissement libidinal intense d'une machine qui n'est pas seulement technique, mais sociale, à travers laquelle le désir désire sa propre répression. Nous avons vu comment la machine capitaliste constituait un système d'immanence bordé par un grand flux mutant, non possessif et non possédé, coulant sur le corps plein du capital et formant une puissance absurde. Chacun dans sa classe et sa personne reçoit quelque chose de cette puissance, ou en est exclu, pour autant que le grand flux se convertit en revenus, revenus de salaires ou d'entreprises, qui définissent des buts ou

des sphères d'intérêt, des prélèvements, des détachements, des parts. Mais l'investissement du flux lui-même et de son axiomatique, qui n'exige certes aucune connaissance précise d'économie politique, est l'affaire de la libido inconsciente en tant que présupposée par les buts. On voit les plus défavorisés, les plus exclus, investir avec passion le système qui les opprime, et où ils *trouvent* toujours un intérêt, puisque c'est là qu'ils le cherchent et le mesurent. L'intérêt suit toujours. L'anti-production effuse dans le système : on aimera pour elle-même l'anti-production, et la manière dont le désir se réprime lui-même dans le grand ensemble capitaliste. Réprimer le désir, non seulement pour les autres, mais en soi-même, être le flic des autres et de soi-même, voilà ce qui fait bander, et ce n'est pas de l'idéologie, c'est de l'économie. Le capitalisme recueille et possède la puissance du but et de l'intérêt (*le pouvoir*), mais il éprouve un amour désintéressé pour la puissance absurde et non possédée de la machine. Oh, certes, ce n'est pas pour lui ni pour ses enfants que le capitaliste travaille, mais pour l'immortalité du système. Violence sans but, joie, pure joie de se sentir un rouage de la machine, traversé par les flux, coupé par les schizes. Se mettre dans la position où l'on est ainsi traversé, coupé, enculé par le socius, chercher la bonne place où, d'après les buts et les intérêts qui nous sont assignés, l'on sent passer quelque chose qui n'a ni intérêt ni but. Une sorte d'art pour l'art dans la libido, un goût du travail bien fait, chacun à sa place, le banquier, le flic, le soldat, le technocrate, le bureaucrate, et pourquoi pas l'ouvrier, le syndicaliste… Le désir bée.

Or, non seulement l'investissement libidinal du champ social peut troubler l'investissement d'intérêt, et contraindre les plus défavorisés, les plus exploités, à Percher leurs buts dans une machine oppressive, mais ce qui est réactionnaire ou révolutionnaire dans l'investissement préconscient d'intérêt ne coïncide pas nécessairement avec ce qui l'est dans l'investissement libidinal inconscient. Un investissement préconscient révolutionnaire porte sur de nouveaux buts, de nouvelles synthèses sociales, un nouveau pouvoir. Mais il se peut qu'une partie au moins de la libido inconsciente continue d'investir l'ancien corps, l'ancienne forme de puissance, ses codes et ses flux. C'est d'autant plus facile, et la contradiction est d'autant mieux masquée, qu'un état de forces ne l'emporte pas sur l'ancien sans conserver ou ressusciter le vieux corps plein comme territorialité résiduelle et subordonnée (ainsi la façon dont la machine capitaliste ressuscite l'Urstaat despotique, ou dont la machine socialiste conserve un capitalisme monopoliste d'État et de marché). Mais il y a plus grave : même quand la libido épouse le nouveau corps, la nouvelle puissance qui correspond aux buts et aux synthèses effectivement révolutionnaires du point de vue du préconscient, il n'est pas sûr que l'investissement libidinal inconscient soit lui-même révolutionnaire. Car ce ne sont pas les mêmes coupures qui passent au niveau des désirs inconscients et des intérêts préconscients. La coupure révolutionnaire préconsciente est suffisamment définie par la promotion d'un socius comme corps plein porteur de nouveaux buts, comme forme de puissance ou formation de souveraineté qui se subordonne la production désirante sous de nouvelles conditions. Mais, bien que la libido inconsciente soit chargée d'investir ce socius, son investissement n'est pas nécessairement révolutionnaire au même sens que l'investissement préconscient. En effet, la coupure révolutionnaire inconsciente implique pour son compte le corps sans organes comme limite du socius que la production désirante se subordonne à son tour, sous la condition d'une puissance renversée, d'une subordination renversée. La révolution préconsciente renvoie à un nouveau régime de production sociale qui crée, distribue et satisfait de nouveaux buts et intérêts ; mais la révolution inconsciente ne renvoie pas seulement au socius qui conditionne ce changement comme forme de puissance, elle renvoie dans ce socius au régime de la production désirante comme puissance renversée sur le corps sans organes. Ce n'est pas le même état des flux et des schizes : 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. Le principe le plus général de la schizo-analyse est que, toujours,

le désir est constitutif d'un champ social. De toute façon, il est de l'infra-structure, pas de l'idéologie : le désir est dans la production comme production sociale, de même que la production est dans le désir comme production désirante. Mais ces formules peuvent s'entendre de deux manières, suivant que le désir s'asservit à un ensemble molaire structuré qu'il constitue sous telle forme de puissance et de grégarité, ou suivant qu'il asservit le grand ensemble aux multiplicités fonctionnelles qu'il forme lui-même à l'échelle moléculaire (il ne s'agit pas plus des personnes ou des individus dans ce cas que dans l'autre). Or, si la coupure révolutionnaire préconsciente apparaît au premier niveau, et se définit par les caractéristiques d'un nouvel ensemble, l'inconsciente ou la libidinale appartient au second niveau et se définit par le rôle moteur de la production désirante et la position de ses multiplicités. On conçoit donc qu'un groupe puisse être révolutionnaire du point de vue de l'intérêt de classe et de ses investissements préconscients, mais ne pas l'être, et rester même fasciste et policier, du point de vue de ses investissements libidinaux. Des intérêts préconscients réellement révolutionnaires n'impliquent pas nécessairement des investissements inconscients de même nature ; jamais un appareil d'intérêt ne vaut pour une machine de désir.

Un groupe révolutionnaire quant au préconscient reste un *groupe assujetti*, même en conquérant le pouvoir, autant que ce pouvoir renvoie lui-même à une forme de puissance qui continue de s'asservir et d'écraser la production désirante. Au moment où il est révolutionnaire préconscient, un tel groupe présente déjà tous les caractères inconscients d'un groupe assujetti : la subordination à un socius comme support fixe qui s'attribue les forces productives, en extrait et en absorbe la plus-value ; l'effusion de l'anti-production et des éléments mortifères dans le système qui se sent et se veut d'autant plus immortel ; les phénomènes de « sur-moïisation », de narcissisme et de hiérarchie de groupe, les mécanismes de répression du désir. Un *groupe-sujet*, au contraire, est celui dont les investissements libidinaux sont eux-mêmes révolutionnaires ; il fait pénétrer le désir dans le champ social, et subordonne le socius ou la forme de puissance à la production désirante ; producteur de désir et désir qui produit, il invente des formations toujours mortelles qui conjurent en lui l'effusion d'un instinct de mort ; aux déterminations symboliques d'assujettissement, il oppose des coefficients réels de transversalité, sans hiérarchie ni surmoi de groupe. Ce qui complique tout, il est vrai, c'est que les mêmes hommes peuvent participer aux deux sortes de groupes sous des rapports divers (Saint-Just, Lénine). Ou bien qu'un même groupe peut présenter les deux caractères à la fois, dans des situations diverses, mais coexistantes. Un groupe révolutionnaire peut déjà avoir retrouvé la forme d'un groupe assujetti, et pourtant être déterminé sous certaines conditions à jouer encore le rôle d'un groupe-sujet. On ne cesse de passer d'un type de groupe à l'autre. Les groupes-sujets ne cessent de dériver par rupture des groupes assujettis : ils font passer le désir, et le recoupent toujours plus loin, franchissant la limite, rapportant les machines sociales aux forces élémentaires du désir qui les forment.[269] Mais, inversement, ils ne cessent aussi de se refermer, de se remodeler à l'image des groupes assujettis : rétablissant des limites intérieures, reformant une grande coupure que les flux ne passeront pas, ne franchiront pas, subordonnant les machines désirantes à l'ensemble répressif qu'elles constituent à grande échelle. Il y a une vitesse d'assujettissement qui s'oppose aux coefficients de transversalité ; et quelle révolution n'a pas la tentation de se retourner contre ses groupes-sujets, qualifiés d'anarchistes ou d'irresponsables, et de les liquider ? Comment conjurer la pente funeste qui fait passer un groupe, de ses investissements libidinaux révolutionnaires à des investissements révolutionnaires qui ne sont plus que préconscients ou d'intérêt, puis à des investissements préconscients qui ne sont plus que réformistes ? Et même, où situer tel ou tel groupe ? eut-il jamais des investissements inconscients révolutionnaires ? Le groupe surréaliste, avec son fantastique assujettissement, son narcissisme et son surmoi ? (Il arrive qu'un homme seul fonctionne comme flux-schize, comme groupe-sujet, par rupture avec le groupe assujetti dont il s'exclut ou est exclu : Artaud le schizo). Et le groupe psychanalytique, où le situer dans cette complexité des investissements sociaux ? Chaque fois qu'on se demande quand ça commence à mal tourner, il faut toujours remonter plus

haut. Freud comme surmoi de groupe, grand-père œdipianisant, instaurant Œdipe comme limite intérieure, avec toutes sortes de petits Narcisses autour, et Reich le marginal, traçant une tangente de déterritorialisation, faisant passer des flux de désir, brisant la limite, franchissant le mur. Mais il ne s'agit pas seulement de littérature ou même de psychanalyse. Il s'agit de politique, bien qu'il ne soit pas question, nous le verrons, de *programme*.

La tâche de la schizo-analyse est donc 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. Dans le conflit des générations, on entend des vieux reprocher aux jeunes, de la façon la plus malveillante, de faire passer leurs désirs (auto, crédit, emprunt, relations filles-garçons) avant leur intérêt (travail, épargne, bon mariage). Mais, dans ce qui paraît à autrui désir brut, il y a encore des complexes de désir et d'intérêt, et un mélange de formes précisément réactionnaires et vaguement révolutionnaires de l'un comme de l'autre. La situation est tout à fait embrouillée. Il semble que la schizo-analyse ne puisse disposer que d'indices – les indices machiniques – pour débrouiller, au niveau des groupes ou des individus, les investissements libidinaux du champ social. Or, à cet égard, c'est la sexualité qui constitue les indices. Non pas du tout que la capacité révolutionnaire se juge aux objets, aux buts et aux sources des pulsions sexuelles animant un individu ou un groupe ; assurément, les perversions, et même l'émancipation sexuelle, ne donnent aucun privilège, tant que la sexualité reste enfermée dans le cadre du « sale petit secret ». On a beau publier le secret, exiger son droit à la publicité, on peut même le désinfecter, le traiter de façon scientifique et psychanalytique, on risque plutôt de tuer le désir, ou d'inventer pour lui des formes de libération plus mornes que la prison la plus répressive – tant qu'on n'a pas arraché la sexualité à la catégorie du secret même public, même désinfecté, c'est-à-dire à l'origine œdipienne-narcissique qu'on lui impose comme le mensonge sous lequel elle ne peut se faire que cynique, honteuse ou mortifiée. C'est un mensonge de prétendre libérer la sexualité, et de réclamer pour elle des droits sur l'objet, le but et la source, tout en maintenant les flux correspondants dans les limites d'un code œdipien (conflit, régression, solution, sublimation d'Œdipe…) et en continuant à lui imposer une forme ou motivation familialiste et masturbatoire qui rend vaine d'avance toute perspective de libération. Par exemple, aucun « front homosexuel » n'est possible tant que l'homosexualité est saisie dans un rapport de disjonction exclusive avec l'hétérosexualité, qui les réfère toutes deux à une souche œdipienne et castratrice commune, chargée d'assurer seulement leur différenciation dans deux séries non communicantes, au lieu de faire apparaître leur inclusion réciproque et leur communication transversale dans les flux décodés du désir (disjonctions incluses, connexions locales, conjonctions nomades). Bref, la répression sexuelle, plus vivace que jamais, survivra à toutes les publications, manifestations, émancipations, protestations quant à la liberté des objets, des sources et des buts, tant que la sexualité sera maintenue consciemment ou non dans les coordonnées narcissiques, œdipiennes et castratrices qui suffisent à assurer le triomphe des plus rigoureux censeurs, les bonhommes gris dont parlait Lawrence.

Lawrence montre profondément que la sexualité, y compris la chasteté, est affaire de flux, « une infinité de flux différents et même opposés ». Tout dépend de la manière dont ces flux, quel qu'en soit l'objet, la source et le but, sont codés et coupés d'après des figures constantes, ou au contraire pris dans des chaînes de décodage qui les recoupent suivant des points mobiles et non figuratifs (les flux-schizes). Lawrence s'en prend à la pauvreté des images identiques immuables, rôles figuratifs qui sont autant de garrots sur les flux de sexualité : « foncée, maîtresse, femme, mère » – on dirait aussi bien « homosexuels, hétérosexuels », etc. –, tous ces rôles sont distribués par le triangle œdipien, père-mère-moi, un moi représentatif étant supposé se définir en fonction des représentations père-mère, par fixation, régression, assomption, sublimation, et tout ça sous quelle règle ? La règle du grand Phallus que personne ne possède, signifiant despotique animant la plus misérable lutte, commune absence pour toutes les exclusions réciproques où les flux se tarissent, asséchés par la mauvaise conscience et le ressentiment.

« Placer la femme sur un piédestal, par exemple, ou au contraire la rendre indigne de toute importance : en faire une ménagère *modèle*, une mère ou une épouse *modèle*, ce sont simplement des moyens de se dérober à tout contact avec elle. *Une femme ne figure pas quelque chose, elle n'est pas une personnalité distincte et définie*… Une femme est une étrange et douce vibration de l'air, qui avance, inconsciente et ignorée, à la recherche d'une vibration qui lui réponde. Ou bien c'est une vibration pénible, discordante et dure à l'oreille qui avance en blessant tous ceux qui se trouvent à sa portée. *Il en est de même pour l'homme* ».[270] Qu'on ne se moque pas trop vite du panthéisme des flux présent dans de pareils textes : il n'est pas facile de désœdipianiser même la nature, même les paysages, au point où Lawrence a su le faire. La différence fondamentale entre la psychanalyse et la schizo-analyse est la suivante : c'est que la schizo-analyse atteint à un inconscient non figuratif et non symbolique, pur figurai abstrait au sens où l'on parle de peinture abstraite, flux-schizes ou réel-désir, pris en dessous des conditions minima d'identité.

Qu'est-ce que fait la psychanalyse, et d'abord qu'est-ce que fait Freud, sinon maintenir la sexualité sous le joug mortifère du petit secret, tout en trouvant un moyen médicinal de le rendre public, d'en faire le secret de Polichinelle, l'Œdipe analytique ? On nous dit : voyons, c'est bien normal, tout le monde est comme ça, mais on continue à se faire de la sexualité la même conception humiliante et avilissante, la même conception figurative que *celle des censeurs*. Assurément, la psychanalyse n'a pas fait sa révolution picturale. Il y a une thèse à laquelle Freud tient beaucoup : la libido n'investit le champ social en tant que tel qu'à condition de se désexualiser et de se sublimer. S'il y tient tellement, c'est parce qu'il veut d'abord maintenir la sexualité dans le cadre étroit de Narcisse et d'Œdipe, du moi et de la famille. Dès lors, tout investissement libidinal sexuel de dimension sociale lui paraît témoigner d'un état pathogène, « fixation » au narcissisme, ou « régression » à Œdipe et aux stades préœdipiens, par lesquelles s'expliqueront aussi bien l'homosexualité comme pulsion renforcée que la paranoïa comme moyen de défense[271]. Nous avons vu au contraire que ce que la libido investissait, à travers les amours et la sexualité, c'était le champ social lui-même dans ses déterminations économiques, politiques, historiques, raciales, culturelles, etc. : la libido ne cesse de délirer l'Histoire, les continents, les royaumes, les races, les cultures. Non pas qu'il convienne de mettre des représentations historiques à la place des représentations familiales de l'inconscient freudien, ou même des archétypes d'un inconscient collectif. Il s'agit seulement de constater que nos choix amoureux sont à la croisée de « vibrations », c'est-à-dire expriment des connexions, des disjonctions, des conjonctions de flux qui traversent une société, y entrent et en sortent, la reliant à d'autres sociétés, antiques ou contemporaines, lointaines ou disparues, mortes ou à naître, Afriques et Orients, toujours par le fil souterrain de la libido. Non pas des figures ou des statues géo-historiques, encore que notre apprentissage se fasse plus volontiers avec elles, avec des livres, des histoires, des reproductions, qu'avec notre maman. Mais des flux et des codes de socius qui ne figurent rien, qui *désignent* seulement des zones d'intensité libidinale sur le corps sans organes, et qui se trouvent émis, captés, interceptés par l'être que nous sommes alors déterminés à aimer, tel un point-signe, un point singulier dans tout le réseau du corps intensif qui répond à l'Histoire, qui vibre avec elle. La *Gradiva*, jamais Freud n'a été si loin… Bref, nos investissements libidinaux du champ social, réactionnaires ou révolutionnaires, sont si bien cachés, si bien inconscients, si bien recouverts par les investissements préconscients, qu'ils n'apparaissent que dans nos choix sexuels amoureux. Un amour n'est pas réactionnaire ou révolutionnaire, mais il est l'indice du caractère réactionnaire ou révolutionnaire des investissements sociaux de la libido. Les rapports sexuels désirants de l'homme et de la femme (ou de l'homme et de l'homme, ou de la femme et de la femme) sont l'indice de rapports sociaux entre les hommes. Les amours et la sexualité sont les exposants ou les gradimètres, cette fois inconscients, des investissements libidinaux du champ social. Tout être aimé ou désiré vaut pour un agent d'énonciation collectif. Et ce n'est certes pas, comme le croyait Freud, la libido qui doit se désexualiser et se sublimer pour investir la société et ses flux, c'est au contraire l'amour, le désir et leurs

flux qui manifestent le caractère immédiatement social de la libido non sublimée et de ses investissements sexuels.

A ceux qui cherchent un sujet de thèse sur la psychanalyse, on ne devrait pas conseiller de vastes considérations sur l'épistémologie analytique, mais des sujets modestes et rigoureux comme : la théorie des bonnes ou gens de maison dans la pensée de Freud. Là sont les vrais indices. Car, au sujet des bonnes, partout présentes dans les cas étudiés par Freud, se produit une hésitation exemplaire dans la pensée freudienne, trop vite résolue au profit de ce qui allait devenir un dogme de la psychanalyse. Philippe Girard, dans des remarques inédites qui nous semblent avoir une grande portée, pose le problème à plusieurs niveaux. En premier lieu, Freud découvre « son propre » Œdipe dans un contexte social complexe qui met en jeu le demi-frère aîné de la branche familiale riche, et la bonne voleuse en tant que femme pauvre. En second lieu, le roman familial et l'activité fantasmatique en général seront présentés par Freud comme une véritable dérive du champ social, où l'on substitue aux parents des personnes d'un *rang plus élevé ou moins élevé* (fils de princesse enlevé par des bohémiens, ou fils de pauvre recueilli par des bourgeois) ; Œdipe le faisait déjà, quand il se réclamait d'une pauvre naissance et de parents domestiques. En troisième lieu, l'homme aux rats n'installe pas seulement sa névrose dans un champ social déterminé d'un bout à l'autre comme militaire, il ne la fait pas seulement tourner autour d'un supplice qui dérive d'Orient, mais dans ce champ même il la fait aller d'un pôle à un autre constitués par *la femme riche et la femme pauvre*, sous une étrange communication inconsciente avec l'inconscient du père. Lacan fut le premier à souligner ces thèmes qui suffisent à mettre en question tout l'Œdipe ; et il montre l'existence d'un « complexe social » où le sujet, tantôt tend à assumer son propre rôle, mais au prix d'un dédoublement de l'objet sexuel en femme riche et femme pauvre, tantôt assure l'unité de l'objet, mais au prix cette fois d'un dédoublement de « sa propre fonction sociale », à l'autre bout de la chaîne. En quatrième lieu, l'homme aux loups manifeste un goût décisif pour la femme pauvre, la paysanne à quatre pattes en train de laver du linge ou la bonne en train de laver le plancher.[272] Or le problème fondamental à propos de ces textes est le suivant : faut-il voir, dans tous ces investissements *sexuels-sociaux* de la libido et ces choix d'objets, de simples dépendances d'un Œdipe familial ? faut-il à tout prix sauver l'Œdipe en les interprétant comme des défenses contre l'inceste (ainsi le roman familial, ou le souhait d'Œdipe lui-même d'être né de parents pauvres qui l'innocenteraient) ? faut-il les comprendre comme des compromis et des substituts de l'inceste (ainsi dans *l'Homme aux loups*, la paysanne comme substitut de la sœur, ayant le même nom qu'elle, ou la personne à quatre pattes, en train de travailler, comme substitut de la mère surprise dans le coït ; et dans *l'Homme aux rats*, la répétition déguisée de la situation paternelle, quitte à enrichir ou engrosser l'Œdipe d'un quatrième terme « symbolique » chargé de rendre compte des dédoublements par lesquels la libido investit le champ social) ? Freud choisit fermement cette direction ; d'autant plus fermement que, de son propre aveu, il veut régler ses captes avec Jung et Adler. Et, après avoir constaté dans le cas de l'homme aux loups l'existence d'une « tendance à rabaisser » la femme comme objet d'amour, il conclut qu'il s'agit seulement d'une « rationalisation », et que « la détermination réelle et profonde » nous ramène comme toujours à la sœur, à la maman, considérées comme seuls « mobiles purement érotiques » ! Et, reprenant l'éternelle chanson d'Œdipe, l'éternelle berceuse, il écrit : « L'enfant se met au-dessus des différences sociales qui, pour lui, ne signifient pas grand-chose, et il classe des personnes de condition inférieure dans la série des parents quand ces personnes l'aiment comme l'aiment ses parents ».[273]

Toujours nous retombons dans la fausse alternative où Freud fut conduit par Œdipe, puis confirmé par sa polémique avec Adler et Jung : ou bien, dit-il, vous abandonnerez la position sexuelle de la libido au profit d'une volonté de puissance individuelle et sociale, ou d'un inconscient collectif préhistorique – ou bien vous reconnaîtrez Œdipe, en ferez la demeure sexuelle de la libido, et ferez du papa-maman « le mobile purement érotique ». Œdipe, pierre de touche du pur psychanalyste pour y affûter le couteau sacré de la *castration réussie*. Quelle était pourtant l'autre direction, un instant aperçue par Freud à propos du

roman familial, avant que se referme la trappe œdipienne ? Celle que Philippe Girard retrouve, au moins hypothétiquement : il n'y a pas de famille où des vacuoles ne soient aménagées, et où ne passent des coupures extra-familiales, par lesquelles la libido s'engouffre pour investir sexuellement le non-familial, c'est-à-dire *l'autre classe* déterminée sous les espèces empiriques du « plus riche ou du plus pauvre », et parfois des deux à la fois. Le grand Autre, indispensable à la position de désir, ne serait-ce pas l'Autre social, la différence sociale appréhendée et investie comme non-famille au sein de la famille elle-même ? L'autre classe n'est nullement saisie par la libido comme une image magnifiée ou misérabilisée de la mère, mais comme l'étranger, non-mère, non-père, non-famille, *indice de ce qu'il y a de non-humain dans le sexe*, et sans quoi la libido ne monterait par ses machines désirantes. La lutte de classe passe au cœur de l'épreuve du désir. Ce n'est pas le roman familial qui est un dérivé d'Œdipe, c'est Œdipe qui est une dérive du roman familial et, par là, du champ social. Il n'est pas question de nier l'importance du coït parental, et de la position de la mère ; mais, quand cette position la fait ressembler à une laveuse de plancher, ou à un animal, qu'est-ce qui autorise Freud à dire que l'animal ou la bonne valent pour la mère, indépendamment des différences sociales ou génériques, au lieu de conclure que la mère fonctionne aussi comme autre chose que mère, et suscite dans la libido de l'enfant tout un investissement social différencié en même temps qu'un rapport au sexe non-humain ? Car si la mère travaille ou non, si la mère est d'origine plus riche ou plus pauvre que le père, etc., ce sont des coupures et des flux qui traversent la famille, mais qui la dépassent de toutes parts et ne sont pas familiaux. Depuis le début nous nous demandons si la libido connaît père-mère, ou bien si elle fait fonctionner les parents comme tout autre chose, agents de production en rapport avec d'autres agents dans la production sociale-désirante. Du point de vue de l'investissement libidinal, les parents ne sont pas seulement ouverts sur l'autre, ils sont eux-mêmes recoupés et dédoublés par l'autre qui les dé-familialise suivant les lois de la production sociale et de la production désirante : la mère fonctionne elle-même comme femme riche ou femme pauvre, bonne ou princesse, jolie fille ou vieille femme, animal ou sainte vierge, et les deux à la fois. Tout passe dans la machine qui fait éclater les déterminations proprement familiales. Ce que la libido orpheline investit, c'est un champ de désir social, un champ de production et d'anti-production avec ses coupures et ses flux, où les parents sont saisis dans des fonctions et des rôles non parentaux affrontés à d'autres rôles et d'autres fonctions. Est-ce dire que les parents n'ont pas de rôle inconscient en tant que tels ? Bien sûr, ils en ont, mais de deux façons bien déterminées qui les destituent davantage encore de leur autonomie supposée. Conformément à la distinction que les embryologistes font à propos de l'œuf entre le stimulus et l'organisateur, les parents sont des *stimuli de valeur quelconque* qui déclenchent la répartition des gradients ou zones d'intensité sur le corps sans organes : c'est par rapport à eux que se situeront dans chaque cas la richesse et la pauvreté, le plus riche et le plus pauvre relatifs, comme formes empiriques de la différence sociale – si bien qu'ils surgissent eux-mêmes à nouveau, à l'intérieur de cette différence, répartis dans telle ou telle zone, mais sous une autre espèce que celle de parents. Et l'organisateur, c'est le champ social du désir qui, seul, *désigne* les zones d'intensité, avec les êtres qui les peuplent, et détermine leur investissement libidinal. En second lieu, les parents comme parents sont des termes d'application qui expriment le rabattement du champ social investi par la libido, sur un ensemble fini d'arrivée, où celle-ci ne trouve plus qu'impasses et blocages conformément aux mécanismes de répression-refoulement qui s'exercent dans le champ : Œdipe, tel est Œdipe. En chacun de ces sens, la troisième thèse de la schizo-analyse pose le primat des investissements libidinaux du champ social sur l'investissement familial, tant du point de vue du fait que du droit, stimulus quelconque au départ, résultat extrinsèque à l'arrivée. La relation au non-familial est toujours première, sous la forme de la sexualité de champ dans la production sociale, ct du sexe non-humain dans la production désirante (gigantisme et nanisme).

On a souvent l'impression que les familles ont trop bien entendu la leçon de la psychanalyse, même de loin ou de manière infuse, dans l'air du temps : *elles jouent à l'Œdipe*, sublime alibi. Mais, derrière, il y

a une situation économique, la mère réduite au travail ménager, ou à un travail difficile et sans intérêt au dehors, les enfants dont l'état futur reste incertain, le père qui en a marre de nourrir tout ce monde – bref, une relation fondamentale avec le dehors, dont le psychanalyste se lave les mains, trop attentif à ce que ses clients fassent bien joujou. Or la situation économique, la relation avec le dehors, c'est cela que la libido investit et contre-investit comme libido sexuelle. On bande d'après les flux et leurs coupures. Qu'on veuille bien considérer un instant les motivations pour lesquelles quelqu'un se fait psychanalyser : il s'agit d'une situation de dépendance économique devenue insupportable au désir, ou pleine de conflits pour l'investissement de désir. Le psychanalyste, qui dit tant de choses sur la nécessité de l'argent dans la cure, reste superbement indifférent à la question : qui paye ? Par exemple, l'analyse révèle les conflits inconscients d'une femme avec son mari, mais c'est le mari qui paye l'analyse de la femme. Ce n'est pas la seule fois que nous rencontrons la dualité de l'argent, comme structure de financement externe et comme moyen de paiement interne, avec la « dissimulation » objective qu'elle comporte, essentielle au système capitaliste. Mais il est intéressant de trouver cette essentielle dissimulation, miniaturisée, trônant dans le cabinet de l'analyste. L'analyste parle de l'Œdipe, de la castration et du phallus, de la nécessité d'assumer le sexe, comme dit Freud, le sexe humain, et que la femme renonce à son désir du pénis, et que l'homme aussi renonce à sa protestation mâle… Nous disons qu'il n'y a pas une femme, pas un enfant, notamment, qui puisse en tant que td « assumer » sa situation dans une société capitaliste, précisément parce que cette situation n'a rien à voir avec le phallus et la castration, mais concerne étroitement une dépendance économique insupportable. Et les femmes et les enfants qui réussissent à « assumer » ne le font que par des détours, et des déterminations tout à fait distinctes de leur être-femme ou de leur être-enfant. Rien à voir avec le phallus, mais beaucoup à voir avec le désir, avec la sexualité comme désir. Car le phallus n'a jamais été l'objet ni la cause du désir, mais il est lui-même l'appareil à castration, la machine mettre le manque dans le désir, à tarir tous les flux, et à faire de toutes les coupures *du* dehors et *du* réel une seule et même coupure *avec* le dehors, avec le réel. Du dehors, il en pénètre toujours trop au gré de l'analyste, dans le cabinet de l'analyste. Même la scène familiale fermée lui paraît encore un dehors excessif. Il promeut la scène analytique pure, Œdipe et castration de cabinet, qui doit être à elle-même sa propre réalité, sa propre preuve, et qui, contrairement au mouvement, ne se prouve qu'en ne marchant pas, et en ne finissant pas. La psychanalyse est devenue une drogue bien abrutissante, où la plus étrange dépendance personnelle permet aux clients d'oublier, le temps des séances sur le divan, les dépendances économiques qui les y poussent (un peu comme le décodage des flux entraine un renforcement du servage). Savent-ils ce qu'ils font, ces psychanalystes qui œdipianisent femmes, enfants, nègres, animaux ? Nous rêvons d'entrer chez eux, d'ouvrir les fenêtres, et de dire : ça sent le renfermé, un peu de relation avec le dehors… Car le désir ne survit pas, coupé du dehors, coupé de ses investissements et contre-investissements économiques et sociaux. Et, s'il y a un « mobile purement érotique », pour parler comme Freud, ce n'est certes pas Œdipe qui le recueille, ni le phallus qui le meut, ni la castration qui le transmet. Le mobile érotique, purement érotique, parcourt les quatre coins du champ social, partout où des machines désirantes s'agglutinent ou se dispersent dans des machines sociales, et où des choix d'objet amoureux se produisent au croisement, suivant des lignes de fuite ou d'intégration. Aaron partira-t-il avec sa flûte, qui n'est pas phallus, mais machine désirante et procès de déterritorialisation ?

Supposons qu'on nous concède tout : on ne nous le concède que *par après*. C'est seulement par après que la libido investirait le champ social, et qu'elle « ferait » du social et de la métaphysique. Ce qui permet de sauver la position freudienne de base, selon laquelle la libido doit se désexualiser pour opérer de tels investissements, mais commence par Œdipe, moi, père et mère (les stades préœdipiens se rapportant structuralement ou eschatologiquement à l'organisation œdipienne). Nous avons vu que cette conception du par-après impliquait un contresens radical sur la nature des facteurs actuels. Car : ou bien la libido est prise dans la production désirante moléculaire, et elle ignore les personnes autant que le

moi, même le moi presque indifférencié du narcissisme, puisque ses investissements sont déjà différenciés, mais suivant le régime prépersonnel des objets partiels, des singularités, des intensités, des rouages et pièces de machines du désir où l'on aurait peine à reconnaître mère ni père, ni moi (nous avons vu combien il était contradictoire d'invoquer les objets partiels, et d'en faire les représentants de personnages parentaux ou les supports de relations familiales). Ou bien la libido investit des personnes et un moi, mais elle est déjà prise dans une production sociale et des machines sociales qui ne les différencient pas seulement comme êtres familiaux, mais comme dérivés de l'ensemble molaire auquel ils appartiennent sous cet autre régime. C'est bien vrai que le social et le métaphysique arrivent en même temps, conformément aux deux sens simultanés de *processus*, comme processus historique de production sociale et processus métaphysique de production désirante. Mais ils n'arrivent pas par après. Toujours le tableau de Lindner, où le gros petit garçon a déjà branché une machine désirante sur une machine sociale, court-circuitant les parents qui ne peuvent intervenir que comme agents de production et d'anti-production dans un cas comme dans l'autre. Il n'y a que du social et du métaphysique. Si quelque chose survient par après, ce ne sont certes pas les investissements sociaux et métaphysiques de la libido, les synthèses de l'inconscient ; au contraire, c'est bien plutôt Œdipe, le narcissisme et toute la série des concepts psychoanalytiques. Les facteurs de production sont toujours « actuels », et cela dès la plus tendre enfance : actuel ne signifie pas récent par opposition à infante, mais en acte, par opposition à ce qui est virtuel, et à venir sous certaines conditions. Œdipe, virtuel et réactionnel. Considérons en effet les conditions sous lesquelles Œdipe arrive : un ensemble de départ, transfini, constitué par tous les objets, les agents, les relations de la production sociale-désirante, se trouve rabattu sur un ensemble familial fini comme ensemble d'arrivée (minimum, trois termes, qu'on peut et même qu'on doit augmenter, mais pas à l'infini). Une telle *application* suppose en effet un quatrième terme mobile, extrapolé, le phallus abstrait symbolique, chargé d'effectuer le pliage ou la correspondance ; mais elle opère effectivement sur les trois personnes constitutives de l'ensemble familial minimum, ou sur leurs substituts – père, mère, enfant. On ne s'arrête pas là, puisque ces trois termes tendent à se réduire à deux, soit dans la scène de castration où le père tue l'enfant, soit dans la scène d'inceste où l'enfant tue le père, soit dans la scène de la mère terrible où la mère tue l'enfant ou le père. Puis, de deux on passe à un dans le narcissisme, qui ne précède nullement Œdipe, mais en est le produit. C'est pourquoi nous parlons d'une machine œdipienne-narcissique, à l'issue de laquelle le moi rencontre sa propre mort, comme le terme zéro d'une pure abolition qui hantait depuis le début le désir œdipianisé et qu'on identifie maintenant, à la fin, comme étant Thanatos. 4, 3, 2, 1, 0, Œdipe est une course à la mort.

Depuis le XIXe siècle, l'étude des maladies mentales et de la folie reste prisonnière du postulat familialiste et de ses corrélats, le postulat personnologique et le postulat moïique. Nous avons vu, à la suite de Foucault, comment la psychiatrie du XIXe avait conçu la famille à la fois comme la cause et le juge de la maladie, et l'asile clos comme une famille artificielle chargée d'intérioriser la culpabilité et de faire advenir la responsabilité, enveloppant la folie non moins que sa cure dans un rapport père-enfant partout présent. A cet égard, loin de rompre avec la psychiatrie, la psychanalyse en a transporté les exigences hors de l'asile, et a d'abord imposé un certain usage « libre », intérieur, intensif, fantasmatique, de la famille, qui semblait particulièrement convenir à ce qu'on isolait comme névroses. Mais, d'une part, la résistance des psychoses, d'autre part, la nécessité de tenir compte d'une étiologie sociale, a entrainé psychiatres et psychanalystes à re-déployer dans des conditions ouvertes l'ordre d'une famille étendue, toujours censée détenir le secret de la maladie comme de la cure. Après avoir intériorisé la famille en Œdipe, on extériorise Œdipe dans l'ordre symbolique, dans l'ordre institutionnel, dans l'ordre communautaire, sectoriel, etc. Il y a là une constante de toutes les tentatives modernes. Et si cette tendance apparaît le plus naïvement dans la psychiatrie communautaire d'adaptation – « retour thérapeutique à la famille », à l'identité des personnes et à l'intégrité du moi, le tout étant par la castration réussie dans une sainte forme triangulaire –, la même tendance sous des espèces plus cachées

agit dans d'autres courants. Ce n'est pas un hasard si l'ordre symbolique de Lacan a été détonné, utilisé pour asseoir un Œdipe de structure applicable à la psychose, et pour étendre les coordonnées familialistes hors de leur domaine réel et même imaginaire. Ce n'est pas un hasard si l'analyse institutionnelle a peine à se garder contre la reconstitution de familles artificielles, où l'ordre symbolique, incarné dans l'institution, reforme des Œdipes de groupe, avec tous les caractères létaux des groupes assujettis. Mais, plus encore, l'anti-psychiatrie a cherché dans les familles redéployées le secret d'une causalité à la fois sociale et schizogène. C'est peut-être là que la mystification apparaît le mieux, parce que l'anti-psychiatrie était la plus apte par certains de ses aspects à briser la référence familiale traditionnelle. Que voit-on en effet dans les études familialistes américaines, telles qu'elles sont reprises et poursuivies par les anti-psychiatres ? On baptise comme schizogènes des familles tout à fait ordinaires, des mécanismes familiaux tout à fait ordinaires, une logique familiale ordinaire, c'est-à-dire à peine névrotisante. Dans les monographies familiales dites schizophréniques, chacun reconnaît aisément son propre papa, sa propre maman. Soit par exemple la « double impasse » ou « double prise » de Bateson : quel est le père qui n'émet simultanément les deux injonctions contradictoires – « Soyons amis, mon fils, je suis ton meilleur ami » et « Attention, mon fils, ne me traite pas comme un copain » ? Il n'y a pas de quoi faire un schizophrène. Nous avons vu en ce sens que la double impasse ne définissait nullement un mécanisme schizogène spécifique, mais caractérisait seulement Œdipe dans l'ensemble de son extension. S'il y a une véritable impasse, une véritable contradiction, c'est celle où le chercheur lui-même tombe, lorsqu'il prétend assigner des mécanismes sociaux schizogènes, et en même temps les découvrir dans l'ordre de la famille à laquelle échappent aussi bien la production sociale que le processus schizophrénique. Peut-être cette contradiction est-elle particulièrement sensible chez Laing, parce qu'il est l'anti-psychiatre le plus révolutionnaire. Mais, au moment même où il rompt avec la pratique psychiatrique, entreprend d'assigner une véritable genèse sociale de la psychose, et réclame comme condition de la cure la nécessité d'une continuation du « voyage » en tant que processus et d'une dissolution de l' « ego normal », il retombe dans les pires postulats familialiste, personnologique et moïque, tels que les remèdes invoqués ne sont plus qu'une « confirmation sincère entre parents », une « reconnaissance des personnes », une découverte du vrai moi ou soi à la Martin Buber.[274] Outre l'hostilité des autorités traditionnelles, peut-être est-ce là la source de l'échec actuel des tentatives d'anti-psychiatrie, de leur récupération au profit des formes adaptatives de psychothérapie familiale et de psychiatrie de secteur, et de la retraite de Laing lui-même en Orient. Et n'est-ce pas une contradiction sur un autre plan, mais analogue, où l'on tente de précipiter l'enseignement de Lacan, lorsqu'on le replace sur un axe familial et personnologique, – alors que Lacan assigne la cause du désir dans un « objet » non-humain, hétérogène à la personne, au-dessous des conditions d'identité minima, échappant aux coordonnées intersubjectives comme au monde des significations ?

Vivent les Ndembu, car, à suivre le récit détaillé de l'ethnologue Turner, seul le docteur ndembu a su traiter Œdipe comme une apparence, un décor, et remonter jusqu'aux investissements libidinaux inconscients du champ social. Le familialisme œdipien, même et surtout sous ses formes les plus modernes, rend impossible la découverte de ce qu'on prétend pourtant chercher aujourd'hui, à savoir la production sociale schizogène. En premier lieu, on a beau affirmer que la famille exprime des contradictions sociales plus profondes, on lui confère une valeur de microcosme, on lui donne le rôle d'un relais nécessaire pour la transformation de l'aliénation sociale en aliénation mentale ; bien plus, on fait comme si la libido n'investissait pas directement les contradictions sociales en tant que telles, et avait besoin pour s'éveiller qu'elles soient traduites suivant le code de la famille. Par là même, on a déjà substitué à la production sociale une causation ou une expression familiales, et l'on se retrouve dans les catégories de la psychiatrie idéaliste. Quoi qu'on en ait, on innocente ainsi la société : il ne reste plus pour l'accuser que de vagues considérations sur le caractère malade de la famille, ou plus généralement encore sur le mode de vie moderne. On est donc passé à côté de l'essentiel : que la société est

schizophrénisante au niveau de son infra-structure, de son mode de production, de ses circuits économiques capitalistes les plus précis ; et que la libido investit ce champ social, non pas sous une forme où il serait exprimé et traduit par une famille-microcosme, mais sous la forme où il fait passer dans la famille ses coupures et ses flux non familiaux, investis comme tels ; donc, que les investissements familiaux sont toujours un résultat des investissements libidinaux sociaux-désirants, seuls primaires ; enfin, que l'aliénation mentale renvoie directement à ces investissements et n'est pas moins sociale que l'aliénation sociale, qui renvoie pour son compte aux investissements préconscients d'intérêt.

Non seulement on manque ainsi toute évaluation correcte de la production sociale dans son caractère pathogène, mais on ne manque pas moins en second lieu le processus schizophrénique et son rapport avec le schizophrène comme malade. Car on tente de névrotiser tout. Et sans doute se conforme-t-on ainsi à la mission de la famille, qui est de produire des névrosés par son œdipianisation, par son système d'impasses, par son refoulement délégué sans lequel la répression sociale ne trouverait jamais des sujets dociles et résignés, et n'arriverait pas à colmater les lignes de fuite des flux. Nous n'avons à tenir aucun compte de ce que la psychanalyse prétend guérir la névrose, puisque guérir pour elle consiste en un entretien infini, en une résignation infinie, en une accession au désir par la castration !… et dans l'établissement de conditions où le sujet peut essaimer, passer le mal à sa progéniture, plutôt que de crever célibataire, impuissant et masturbateur. Bien plus, à nouveau : peut-être un jour se découvrira que *le seul incurable, c'est la névrose* (d'où la psychanalyse interminable). On se félicite lorsqu'on arrive à transformer un schizo en paranoïaque ou en névrosé. Peut-être y a-t-il là beaucoup de malentendus. Car le schizo, c'est celui qui échappe à toute référence œdipienne, familiale et personnologique – je ne dirai plus moi, je ne dirai plus papa-maman – et il tient parole. Or la question est d'abord de savoir si c'est de cela qu'il est malade, ou si c'est là au contraire le processus schizophrénique, qui n'est pas une maladie, pas un « effondrement », mais une « percée », si angoissante et aventureuse soit-elle : franchir le mur ou la limite qui nous sépare de la production désirante, faire passer les flux de désir. La grandeur de Laing est, à partir de certaines intuitions qui restaient ambiguës chez Jaspers, d'avoir su marquer l'incroyable portée de ce voyage. Si bien qu'il n'y a pas de schizo-analyse qui ne mêle à ses tâches positives la tâche destructrice constante de dissoudre le moi dit normal. Lawrence, Miller, puis Laing ont su le montrer profondément : assurément, ni l'homme ni la femme ne sont des personnalités bien définies – mais des vibrations, des flux, des schizes et des « nœuds ». Le moi renvoie à des coordonnées personnologiques d'où il résulte, les personnes à leur tour renvoient à des coordonnées familiales, nous verrons à quoi renvoie l'ensemble familial pour produire à son tour des personnes. La tâche de la schizo-analyse est de défaire inlassablement les moi et leurs présupposés, de libérer les singularités prépersonnelles qu'ils enferment et refoulent, de faire couler les flux qu'ils seraient capables d'émettre, de recevoir ou d'intercepter, d'établir toujours plus loin et plus fin les schizes et les coupures bien au-dessous des conditions d'identité, de monter les machines désirantes qui recoupent chacun et le groupent avec d'autres. Car chacun est un groupuscule et doit vivre ainsi, ou plutôt comme la boîte de thé zen cassée multiple, dont chaque fendillement est réparé avec du ciment d'or, ou comme la dalle d'église dont chaque fissure est soulignée par la peinture ou la chaux (le contraire de la castration, unifiée, molarisée, cachée, cicatrisée, improductrice). La schizo-analyse s'appelle ainsi parce que, dans tout son procédé de cure, elle schizophrénise, au lieu de névrotiser comme la psychanalyse.

De quoi est malade le schizophrène, puisque ce n'est pas Je la schizophrénie comme processus ? Qu'est-ce qui transforme la percée en effondrement ? C'est au contraire l'arrêt contraint du processus, ou sa continuation dans le vide, ou la manière dont il est forcé de se prendre pour un but. Nous avons vu en ce sens comment la production sociale produisait le schizo malade : construit sur des flux décodés qui constituent sa tendance profonde ou sa limite absolue, le capitalisme ne cesse de contrarier cette tendance, de conjurer cette limite en y substituant des limites relatives internes qu'il peut reproduire à une échelle toujours plus grande, ou une axiomatique des flux qui soumet la tendance au despotisme et à la

répression la plus ferme. C'est en ce sens que la contradiction s'installe non seulement au niveau des flux qui traversent le champ social, mais au niveau de leurs investissements libidinaux qui en sont parties constituantes – entre la reconstruction paranoïaque de l'Urstaat despotique et les lignes de fuite schizophréniques positives. Dès lors, trois éventualités se dessinent : ou bien le processus se trouve arrêté, la limite de la production désirante est déplacée, travestie, et passe maintenant dans le sous-ensemble œdipien. Alors le schizo est effectivement névrotisé, et c'est cette névrotisation qui constitue sa maladie ; car, de toute façon, la névrotisation précède la névrose, celle-ci en est le fruit. Ou bien le schizo résiste à la névrotisation, l'œdipianisation. Même l'utilisation des ressources modernes, la scène analytique pure, le phallus symbolique, la forclusion structurale, le nom du père, n'arrivent pas à prendre sur lui (et là encore, dans ces ressources modernes, quelle étrange utilisation des découvertes de Lacan, lui qui fut le premier au contraire à schizophréniser le champ analytique…). Dans ce second cas, le processus confronté à une névrotisation à laquelle il résiste, mais qui suffit à le bloquer de toutes parts, est amené à se prendre lui-même pour fin : un psychotique est produit, qui n'échappe au refoulement délégué proprement dit que pour se réfugier dans le refoulement originaire, refermer sur soi le corps sans organes et faire taire les machines désirantes. Plutôt la catatonie que la névrose, plutôt la catatonie qu'Œdipe et la castration – mais c'est encore un effet de la névrotisation, un contre-effet de la seule et même maladie. Ou bien, troisième cas : le processus se met à tourner dans le vide. Processus de déterritorialisation, il ne peut plus chercher et créer sa nouvelle terre. Confronté à la re-territorialisation œdipienne, terre archaïque, résiduelle, ridiculement restreinte, il formera des terres plus artificielles encore qui s'arrangent tant bien que mal, sauf accident, avec l'ordre établi : le pervers. Et, après tout, Œdipe était déjà une terre artificielle, ô famille ! Et la résistance à Œdipe, le retour au corps sans organes étaient encore une terre artificielle, ô asile. Si bien que tout est perversion. Mais, aussi bien, tout est psychose et paranoïa, puisque tout est déclenché par le contre-investissement du champ social qui produit le psychotique. Et, encore, tout est névrose, puisque fruit de la névrotisation qui s'oppose au processus. Enfin, tout est processus, schizophrénie comme processus, puisque c'est à elle que tout est mesuré, son propre parcours, ses arrêts névrotiques, ses continuations perverses dans le vide, ses finalisations psychotiques.

Pour autant qu'Œdipe naît d'une application de tout le champ social à la figure familiale finie, il n'implique pas n'importe quel investissement de ce champ par la libido, mais un investissement bien particulier qui rend cette application possible et nécessaire. C'est pourquoi Œdipe nous a paru une idée de paranoïaque avant d'être un sentiment de névrosé. En effet, l'investissement paranoïaque consiste à subordonner la production désirante moléculaire à l'ensemble molaire qu'elle forme sur une face du corps plein sans organes, et par là même à l'asservir à une forme de socius qui exerce la fonction de corps plein dans des conditions déterminées. Le paranoïaque machine des masses, et ne cesse de former de grands ensembles, d'inventer des appareils lourds pour l'encadrement et la répression des machines désirantes. Certes, il ne lui est pas difficile de passer pour raisonnable, en invoquant des buts et des intérêts collectifs, des réformes à faire, parfois même des révolutions à opérer. Mais la folie perce, sous les investissements réformistes, ou les investissements réactionnaires et fascistes, qui ne prennent une allure raisonnable qu'à la lueur du préconscient et qui animent l'étrange discours d'une organisation de la société. Même le langage en est dément. Ecoutez un ministre, un général, un chef d'entreprise, un technicien… Ecoutez la grande rumeur paranoïaque sous le discours de la raison qui parle pour les autres, au nom des muets. C'est que, sous les buts et les intérêts préconscients invoqués, se dresse un investissement autrement inconscient qui porte sur un corps plein pour lui-même, indépendamment de tout but, sur un degré de développement pour lui-même, indépendamment de toute raison : ce degré-là et pas un autre, ne faites pas un pas de plus, ce socius-là et pas un autre, n'y touchez pas. Un amour désintéressé de la machine molaire, une véritable jouissance, avec ce qu'elle comporte de haine pour ceux qui ne s'y soumettent pas : toute la libido est en jeu. Du point de vue de l'investissement libidinal, on voit bien qu'il

y a peu de différences entre un réformiste, un fasciste, parfois même certains révolutionnaires, qui ne se distinguent que de façon préconsciente, mais dont les investissements inconscients sont du même type, même quand ils n'épousent pas le même corps. Nous ne pouvons pas suivre Maud Mannoni quand elle voit le premier acte historique d'anti-psychiatrie dans le jugement de 1902 qui rendit au président Schreber liberté et responsabilité malgré le maintien reconnu de ses idées délirantes.[275] Car il y a lieu de douter que le jugement eût été le même si le président avait été schizophrène plutôt que paranoïaque, s'était pris pour un nègre ou un juif plutôt que pour un aryen pur, n'avait montré tant de compétence dans l'administration de ses biens, et n'avait dans son délire témoigné pour le socius d'un investissement libidinal déjà fascisant. Les machines sociales comme machines d'assujettissement suscitent d'incomparables amours, qui ne s'expliquent pas par l'intérêt, puisque les intérêts en découlent au contraire. Au fond de la société, le délire, car le délire est l'investissement du socius en tant que tel, par-delà les buts. Et ce n'est pas seulement au corps du despote que le paranoïaque aspire d'amour, mais au corps du capital-argent, ou à un nouveau corps révolutionnaire, du moment qu'il est forme de puissance et de grégarité. Être possédé par lui autant que le posséder, machiner les groupes assujettis dont on est soi-même pièces et rouages, s'introduire soi-même dans la machine pour y connaître enfin la jouissance des mécanismes qui broient le désir.

Or Œdipe a l'air d'une chose relativement innocente, d'une détermination privée qui se traite dans le cabinet de l'analyste. Mais nous demandons précisément quel type d'investissement social inconscient Œdipe suppose – puisque ce n'est pas la psychanalyse qui invente Œdipe ; elle se contente d'en vivre, de le développer, de le confirmer, de lui donner une forme médicale marchande. En tant que l'investissement paranoïaque asservit la production désirante, il lui importe beaucoup que la limite de cette production soit déplacée, qu'elle passe à l'intérieur du socius, comme une limite entre deux ensembles molaires, l'ensemble social de départ et le sous-ensemble familial d'arrivée qui est censé lui correspondre, de telle façon que le désir soit pris au piège d'un refoulement familial qui vient doubler la répression sociale. Le paranoïaque applique son délire à la famille, et à sa propre famille, mais c'est d'abord un délire sur les races, les rangs, les classes, l'histoire universelle. Bref, Œdipe implique dans l'inconscient lui-même tout un investissement réactionnaire et paranoïaque du champ social, qui agit comme facteur œdipianisant, et qui peut aussi bien alimenter que contrarier les investissements préconscients. Du point de vue de la schizo-analyse, l'analyse de l'Œdipe consiste donc à remonter des sentiments embrouillés du fils jusqu'aux idées délirantes ou lignes d'investissement des parents, de leurs représentants intériorisés et de leurs substituts : non pas pour atteindre à l'ensemble d'une famille, qui n'est jamais qu'un lieu d'application et de reproduction, mais aux unités sociales et politiques d'investissement libidinal. Si bien que toute la psychanalyse familialiste, y compris le psychanalyste en premier lieu, est justiciable d'une schizo-analyse. Une seule façon de passer le temps sur le divan, schizanalyser le psychanalyste. Nous disions que, en vertu de leur différence de nature avec les investissements préconscients d'intérêt, les investissements inconscients de désir dans leur portée sociale elle-même avaient pour indice la sexualité. Non pas certes qu'il suffirait d'investir la femme pauvre, la bonne ou la putain, pour avoir des amours révolutionnaires. Il n'y a pas d'amours révolutionnaires ou réactionnaires, c'est-à-dire que les amours ne se définissent pas par leurs objets, pas plus que par les sources et buts des désirs ou des pulsions. Mais il y a des *formes* d'amour qui sont les indices du caractère réactionnaire ou révolutionnaire de l'investissement par la libido d'un champ social historique ou géographique, duquel les êtres aimés et désirés reçoivent leurs déterminations. Œdipe est une de ces formes, indice d'investissement réactionnaire. Et les figures bien définies, les rôles bien identifiés, les personnes bien distinctes, bref les images-modèles dont parlait Lawrence, mère, fiancée, maîtresse, épouse, sainte et putain, princesse et bonne, femme riche et femme pauvre, sont des dépendances d'Œdipe, jusque dans leurs renversements et leurs substitutions. C'est la forme même de ces images, leur découpage et l'ensemble de leurs relations possibles, qui sont le produit d'un code, ou d'une axiomatique sociale à laquelle la libido s'adresse à

travers elles. Les personnes sont les simulacres dérivés d'un ensemble social dont le code est inconsciemment investi pour lui-même. C'est pourquoi l'amour, le désir présentent des indices réactionnaires, ou bien révolutionnaires ; ces derniers surgissent au contraire comme des indices non figuratifs, où les personnes font place à des flux décodés de désir, à des lignes de vibration, et où les coupures d'images font place à des schizes qui constituent des points singuliers, points-signes à plusieurs dimensions faisant passer les flux au lieu de les annuler. Des amours non figuratives, indices d'un investissement révolutionnaire du champ social, et qui ne sont ni œdipiennes ni pré-œdipiennes puisque c'est la même chose, mais innocemment anœdipiennes, et qui donnent au révolutionnaire le droit de dire « Œdipe, connais pas ». Défaire la forme des personnes et du moi, non pas au profit d'un indifférencié pré-œdipien, mais des lignes de singularités anœdipiennes, les machines désirantes. Car il y a bien une révolution sexuelle, qui ne concerne ni les objets, ni les buts, ni les sources, mais seulement la forme ou les indices machiniques.

La quatrième et dernière thèse de la schizo-analyse est donc la distinction de deux pôles de l'investissement libidinal social, le pôle paranoïaque, réactionnaire et fascisant, le pôle schizoïde révolutionnaire. Encore une fois, nous ne voyons aucun inconvénient à caractériser des investissements sociaux de l'inconscient par des termes hérités de la psychiatrie, dans la mesure même où ces termes cessent d'avoir une connotation familiale qui en feraient de simples projections, et dès le moment où le délire est reconnu comme ayant un contenu social primaire immédiatement adéquat. Les deux pôles se définissent, *l'un* par l'asservissement de la production et des machines désirantes aux ensembles grégaires qu'elles constituent à grande échelle sous telle forme de puissance ou de souveraineté sélective, *l'autre* par la subordination inverse et le renversement de puissance ; *l'un* par ces ensembles molaires et structurés, qui écrasent les singularités, les sélectionnent et régularisent celles qu'ils retiennent dans des codes ou des axiomatiques, *l'autre* par les multiplicités moléculaires de singularités qui traitent au contraire les grands ensembles comme autant de matériaux propres à leur élaboration ; *l'un* par les lignes d'intégration et de territorialisation qui arrêtent les flux, font garrot sur eux, les rebroussent ou les recoupent suivant les limites intérieures au système, de telle manière qu'ils produisent les images qui viennent remplir le champ d'immanence propre à ce système ou cet ensemble, *l'autre* par des lignes de fuite que suivent les flux décodés et déterritorialisés, inventant leurs propres coupures ou schizes non figuratives qui produisent de nouveaux flux, franchissant toujours le mur codé ou la limite territoriale qui les séparent de la production désirante ; et résumant toutes les déterminations précédentes, *l'un* par les groupes assujettis, *l'autre* par les groupes-sujets. Il est vrai que nous nous heurtons encore à toutes sortes de problèmes concernant ces distinctions. En quel sens l'investissement schizoïde contitue-t-il, autant que l'autre, un investissement réel du champ social historique, et non pas une simple utopie ? en quel sens les lignes de fuite sont-elles collectives, positives et créatrices ? quel rapport les deux pôles inconscients ont-ils l'un avec l'autre, et avec les investissements préconscients d'intérêt ?

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. Même le fascisme le plus déclaré parle le langage des buts, du droit, de l'ordre et de la raison. Même le capitalisme le plus dément parle au nom de la rationalité économique. Et c'est forcé, puisque c'est dans l'irrationnalité du corps plein que l'ordre des raisons se trouve inextricablement fixé, sous un code, sous une axiomatique qui en décident. Bien plus, la mise à jour de l'investissement réactionnaire inconscient, tourne dénué de but, suffirait à le transformer complètement, à le faire passer à l'autre pôle de la libido, c'est-à-dire au pôle schizo-révolutionnaire, puisqu'elle ne se ferait pas sans

renverser la puissance, sans inverser la subordination, *sans rendre la production même au désir ;* car seul le désir vit d'être sans but. La production désirante moléculaire retrouverait sa liberté d'asservir à son tour l'ensemble molaire sous une forme de puissance ou de souveraineté renversée. C'est pourquoi Klossowski, qui a poussé le plus loin la théorie des deux pôles d'investissement, mais toujours dans la catégorie d'une utopie active, peut écrire : « Toute formation souveraine aurait ainsi à prévoir le moment voulu de sa désintégration… Aucune formation de souveraineté, pour qu'elle se cristallise, ne supportera jamais cette prise de conscience : car, dès qu'elle en devient consciente dans les individus qui la composent, ceux-ci la décomposent… Par le détour de la science et de l'art, l'être humain s'est maintes fois insurgé contre cette finité ; et, nonobstant cette capacité, l'impulsion grégaire dans et par la science faisait échouer cette rupture. Le jour où l'être humain saurait se comporter à la façon de *phénomènes dépourvus d'intention* – car toute intention au niveau de l'être humain obéit toujours à sa conservation, à sa durée –, ce jour-là, une nouvelle créature prononcerait l'intégrité de l'existence… La science démontre par sa propre démarche que les *moyens* qu'elle ne cesse d'élaborer ne font que reproduire, à l'extérieur, un jeu de forces par elles-mêmes *sans but ni fin* dont les combinaisons obtiennent tel ou tel résultat… Toutefois, nulle science ne se peut encore développer en dehors d'un groupement social constitué. Pour prévenir la remise en question des groupes sociaux par la science, ceux-ci la reprennent en main…, (l'intègrent) dans les diverses planifications industrielles, son autonomie paraît proprement inconcevable. Une conspiration conjuguant l'art et la science suppose une rupture de toutes nos institutions et un bouleversement total des moyens de production… Si quelque conspiration, selon le vœu de Nietzche, devait conjurer la science et l'art à des fins non moins suspectes, la société industrielle semblerait la déjouer d'avance par la sorte de *mise en scène* qu'elle en offre, sous peine de subir effectivement ce que cette conspiration lui réserve : soit l'éclatement des structures institutionnelles qui la recouvrent, en une pluralité de sphères expérimentales révélant enfin le visage authentique de la modernité – phase ultime à laquelle Nietzsche voyait aboutir l'évolution des sociétés. Dans cette perspective, l'art et la science surgiraient alors en tant que ces formations souveraines dont Nietzsche disait faire l'objet de sa contre-sociologie – l'art et la science s'établissant en tant que puissances dominatrices, sur les ruines des institutions ».[276]

Pourquoi cette invocation de l'art et de la science, dans un monde où les savants et les techniciens, même les artistes, la science et l'art eux-mêmes sont si fort au service des souverainetés établies (ne serait-ce que par les structures de financement) ? C'est que l'art, dès qu'il atteint à sa propre grandeur, à son propre génie, crée des chaînes de décodage et de déterritorialisation qui instaurent, qui font fonctionner des machines désirantes. Soit l'exemple de l'école vénitienne en peinture : en même temps que Venise développe le plus puissant capitalisme marchand aux confins d'un Urstaat qui lui laisse une large autonomie, sa peinture se coule apparemment dans un code byzantin, où même les couleurs et les lignes se subordonnent à un signifiant qui détermine leur hiérarchie comme un ordre vertical. Mais, vers le milieu du quand le capitalisme vénitien affronte les premiers signes de son déclin, quelque chose éclate dans cette peinture : on dirait un nouveau monde qui s'ouvre, un *autre* art, où les lignes se déterritorialisent, les couleurs se décodent, ne renvoient plus qu'aux rapports qu'elles entretiennent entre elles et les unes avec les autres. Naît une organisation horizontale, ou transversale, du tableau avec des lignes de fuite ou de percée. Le corps du Christ est machiné de toutes parts et de toutes sortes, tiré de tous les côtés, jouant le rôle de corps plein sans organes, lieu d'accrochage pour toutes les machines du désir, lieu d'exercices sado-masochistes où éclate la joie de l'artiste. Même des Christs-pédés. Les organes sont les puissances directes du corps sans organes, et émettent sur lui des flux que les mile blessures, telles les flèches de saint Sébatien, viennent couper et recouper de manière à produire d'autres flux. Les personnes et les organes cessent d'être codés suivant des investissements collectifs hiérarchisés ; charme, chacun vaut pour soi et mène sa propre affaire : l'enfant Jésus regarde d'un côté tandis que la Vierge écoute de l'autre, Jésus vaut pour tous les enfants désirants, la Vierge pour toutes les femmes désirantes,

une joyeuse activité de profanation s'étend sous cette privatisation généralisée. Un Tintoret peint la création du monde comme une course en longueur, dont Dieu lui-même au dernier rang donne le départ de droite à gauche. Tout d'un coup un tableau de Lotto surgit, qui pourrait être aussi bien du XIXe. Et bien sûr ce décodage des flux de peinture, ces lignes de fuite schizoïdes qui forment il l'horizon les machines désirantes, sont repris dans des lambeaux de l'ancien code, ou bien introduites dans de nouveaux codes, et d'abord dans une axiomatique proprement picturale qui fait garrot sur les fuites, ferme l'ensemble sur les rapports transversaux entre lignes et couleurs, et le rabat sur des territorialités archaïques ou nouvelles (par exemple, la perspective). Tant il est vrai que le mouvement de la déterritorialisation ne peut être saisi que comme l'envers de territorialités, même résiduelles, artificielles ou factices. Mais, au moins, quelque chose a surgi, crevant les codes, défaisant les signifiants, passant sous les structures, faisant passer les flux et opérant les coupures à la limite du désir : une percée. Il ne suffit pas de dire que le XIXe siècle est déjà là en plein XVe, car il faudrait dire l'analogue du XIXe à son tour, et il aurait fallu le dire pour le code byzantin sous lequel passaient déjà d'étranges flux libérés. Nous l'avons vu pour le peintre Turner, pour ses tableaux les plus accomplis qu'on appelle parfois tableaux « inachevés » : dès qu'il y a génie, il y a quelque chose qui n'est plus d'aucune école, d'aucun temps, opérant une percée – l'art comme *processus* sans but, mais qui s'accomplit comme tel.

Les codes et leurs signifiants, les axiomatiques et leurs structures, les figures imaginaires qui viennent les remplir aussi bien que les rapports purement symboliques qui les mesurent, constituent des ensembles molaires proprement esthétiques caractérisés par des buts, des écoles et des époques, les rapportent aux ensembles sociaux plus vastes qui y trouvent une application, et partout asservissent l'art à une grande machine de souveraineté castratrice. Car, pour l'art aussi, il y a un pôle d'investissement réactionnaire, une sombre organisation paranoïaque-œdipienne-narcissique. Un usage sale de la peinture, autour du sale petit secret, même dans la peinture abstraite où l'axiomatique se passe de figures : une peinture dont l'essence secrète est scatologique, une peinture œdipianisante, même quand elle a rompu avec la sainte Trinité comme image œdipienne, une peinture névrotique et névrotisante qui fait du processus un but, ou un arrêt, une interruption, ou une continuation dans le vide. Cette peinture qui fleurit aujourd'hui, sous le nom usurpé de moderne, fleur vénéneuse, et qui faisait dire à un héros de Lawrence : « C'est comme une sorte de pur meurtre… – Et qui est assassiné ?… – Toutes les entrailles de miséricorde qu'on sent en soi sont assassinées… – Peut-être est-ce la bêtise qui est assassinée, la bêtise sentimentale, ricana l'artiste. – Croyez-vous ? Il me semble que tous ces tubes et ces vibrations de tôle ondulée sont plus bêtes que tout, et assez sentimentaux. Ils me paraissent montrer beaucoup d'apitoiement sur soi-même, et beaucoup de vanité nerveuse. » Les coupures productrices projetées sur la grosse coupure improductive de la castration, les flux devenus flux de tôle ondulée, les percées bouchées de toutes parts. Et peut-être est-ce cela, nous l'avons vu, la valeur marchande de l'art et de la littérature : *une forme d'expression* paranoïaque qui n'a même plus besoin de « signifier » ses investissements libidinaux réactionnaires, puisqu'ils lui servent au contraire de signifiant : *une forme de contenu* œdipienne qui n'a même plus besoin de figurer Œdipe, puisque la « structure » suffit. Mais, à l'autre pôle, schizo-révolutionnaire, la valeur de l'art ne se mesure plus qu'aux flux décodés et déterritorialisés qu'il fait passer sous un signifiant réduit au silence, en dessous des conditions d'identité des paramètres, à travers une structure réduite à l'impuissance ; écriture aux supports indifférents pneumatiques, électroniques ou gazeux, et qui parait d'autant plus difficile et intellectuelle aux intellectuels qu'elle est accessible aux débiles, aux analphabètes, aux schizos, épousant tout ce qui coule et ce qui recoupe, entrailles de miséricorde ignorant sens et but (l'expérience Artaud, l'expérience Burroughs). C'est ici que l'art accède à sa modernité authentique, qui consiste seulement à libérer ce qui était présent dans l'art de tout temps, mais qui était caché sous les buts et les objets fussent-ils esthétiques, sous les recodages ou les axiomatiques : le pur processus qui s'accomplit, et qui ne cesse d'être accompli en tant qu'il procède, l'art comme « expérimentation ».[277]

Et l'on dira de même pour la science : les flux décodés de connaissance sont d'abord liés dans les axiomatiques proprement scientifiques, mais celles-ci expriment une hésitation bi-polaire. L'un des pôles est la grande axiomatique sociale qui retient de la science ce qui doit être retenu en fonction des besoins du marché et des zones d'innovation technique, le grand ensemble social qui fait des sous-ensembles scientifiques autant d'applications qui lui sont propres et lui correspondent, bref, l'ensemble des procédés qui ne se contentent pas de ramener les savants à la « raison », mais qui prévient toute déviance de leur part, leur impose des buts, et qui fait de la science et des savants une instance parfaitement assujettie à la formation de souveraineté (exemple, la façon dont l'indéterminisme n'a été toléré que jusqu'à un point, puis ordonné à faire sa réconciliation avec le déterminisme). Mais l'autre pôle est le pôle schizoïde, au voisinage duquel les flux de connaissance schizophrénisent, et fuient non seulement à travers l'axiomatique sociale, mais passent à travers leurs propres axiomatiques, engendrant des signes de plus en plus déterritorialisés, figures-schizes qui ne sont plus figuratives ni structurées, et reproduisent ou produisent un jeu de phénomènes sans but ni fin : la science comme expérimentation, au sens précédemment défini. Dans ce domaine comme dans les autres, n'y a-t-il pas un conflit proprement libidinal entre un élément paranoïaque-œdipianisant de la science, et un élément schizo-révolutionnaire ? Ce conflit même qui fait dire à Lacan qu'il existe un drame du savant (« J. R. Mayer, Cantor, je ne vais pas dresser un palmarès de ces drames allant parfois à la folie…, et qui ne saurait ici s'inclure lui-même dans l'Œdipe, sauf à le mettre en cause » : puisque, en effet, Œdipe n'y intervient pas comme figure familiale ni même comme structure mentale, mais sous les espèces d'une axiomatique comme facteur œdipianisant, d'où résulte un Œdipe spécifiquement scientifique).[278] Et, au chant de Lautréamont qui s'élève autour du pôle paranoïaque-œdipien-narcissique, *O mathématiques sévères… Arithmétique ! algèbre ! géométrie ! trinité grandiose ! triangle lumineux !*, un autre chant s'oppose, ô Mathématiques schizophrènes, incontrôlables et folies machines désirantes !…

Dans la formation de souveraineté capitaliste (corps plein du capital-argent comme socius), la grande axiomatique sociale a remplacé les codes territoriaux et les surcodages despotiques qui caractérisaient les formations précédentes ; aussi un ensemble grégaire, molaire, s'est-il formé, dont l'assujettissement n'a pas d'égal. Nous avons vu sur quelles bases fonctionnait cet ensemble : tout un champ d'immanence qui se reproduit à une échelle toujours plus grande, qui ne cesse de multiplier ses axiomes autant qu'il en a besoin, qui se remplit d'images et d'images d'images, à travers lesquelles le désir est déterminé à désirer sa propre répression (*impérialisme*), – un décodage et une déterritorialisation sans précédent, qui instaurent une conjugaison comme système de rapports différentiels entre les flux décodés et déterritorialisés, de telle façon que l'inscription et la répression sociales n'ont même plus besoin de porter directement sur les corps et les personnes, mais les précèdent au contraire (*axiomatique*, régulation et application), – une plus-value déterminée comme plus-value de flux, dont l'extorsion ne se fait pas par simple différence arithmétique entre deux quantités homogènes et de même code, mais précisément par rapports différentiels entre grandeurs hétérogènes qui ne sont pas à la même puissance : flux de capital et flux de travail comme plus-value humaine dans l'essence industrielle du capitalisme, flux de financement et flux de paiement ou de revenus dans l'inscription monétaire du capitalisme, flux de marché et flux d'innovation comme plus-value machinique dans le fonctionnement commercial et bancaire du capitalisme (*plus-value* comme premier aspect de l'immanence), – une classe dominante d'autant plus impitoyable qu'elle ne met pas la machine à son service, mais est la servante de la machine capitaliste : classe unique en ce sens, se contentant pour son compte de tirer des revenus qui, si énormes soient-ils, n'ont qu'une différence arithmétique avec les revenus-salaires des travailleurs, tandis qu'elle fonctionne plus profondément comme créatrice, régulatrice et gardienne du grand flux non approprié, non possédé, incommensurable avec les salaires et les profits, qui marque à chaque instant les limites intérieures du capitalisme, leur déplacement perpétuel et leur reproduction à une échelle élargie (*jeu des limites intérieures* comme deuxième aspect du champ d'immanence capitaliste, défini par le rapport circulaire

« grand flux de financement-reflux des revenus salariaux-afflux du profit brut »), – l'effusion de l'anti-production dans la production, comme réalisation ou absorption de la plus-value, de telle manière que l'appareil militaire, bureaucratique et policier se trouve fondé dans l'économie même, qui produit directement des investissements libidinaux de la répression de désir (*anti-production* comme troisième aspect de l'immanence, exprimant la double nature du capitalisme, produire pour produire, mais dans les conditions du capital). Il n'y a pas un de ces aspects, pas la moindre opération, le moindre mécanisme industriel ou financier, qui ne manifestent la démence de la machine capitaliste et le caractère pathologique de sa rationalité (pas du tout fausse rationalité, mais vraie rationalité de *ce* pathologique, de *cette* démence, « car la machine fonctionne, soyez-en sûrs »). Elle ne risque pas de devenir folie, d'un bout à l'autre elle l'est depuis le début, et c'est de là que sort sa rationalité. L'humour noir de Marx, la source du *Capital*, c'est sa fascination pour une pareille machine : comment ça a pu se monter, sur quel fond de décodage et de déterritorialisation, comment ça fonctionne, toujours plus décodé, toujours plus déterritorialisé, comment ça fonctionne d'autant plus dur par l'axiomatique, par la conjugaison des flux, comment ça produit la terrible classe unique des bonshommes gris qui entretiennent la machine, comment ça ne risque pas de mourir tout seul, mais plutôt de nous faire mourir, en suscitant jusqu'au bout des investissements de désir qui ne passent même pas par une idéologie trompeuse et subjective, et qui nous font crier jusqu'au bout *Vive le capital en sa réalité, dans sa dissimulation objective !* Il n'y a jamais eu, sauf dans l'idéologie, de capitalisme humain, libéral, paternel, etc. Le capitalisme se définit par une cruauté sans commune mesure avec le système primitif de la cruauté, une terreur sans commune mesure avec le régime despotique de la terreur. Les augmentations de salaire, l'amélioration du niveau de vie sont des réalités, mais des réalités qui découlent de tel ou tel axiome supplémentaire que le capitalisme a toujours la capacité d'ajouter à son axiomatique en fonction d'un agrandissement de ses limites (faisons le *New-Deal*, veuillons et reconnaissons des syndicats forts, promouvons la participation, la classe unique, faisons un pas vers la Russie qui en fait tant vers nous, etc.). Mais, dans la réalité agrandie qui conditionne ces ilots, l'exploitation ne cesse de se durcir, le manque est aménagé de la manière la plus savante, les solutions finales du type « problème juif » préparées très minutieusement, le tiers-monde organisé comme une partie intégrante du capitalisme. La reproduction des limites intérieures du capitalisme à une échelle toujours plus large a plusieurs conséquences : permettre au centre les augmentations et améliorations de niveau, déplacer les formes les plus dures d'exploitation du centre à la périphérie, mais aussi multiplier dans le centre même les enclaves de surexploitation, supporter aisément les formations dites socialistes (ce n'est pas le socialisme à la kibbutz qui gêne l'État sioniste, pas plus que le socialisme russe ne gêne le capitalisme mondial). Ce n'est pas par métaphore que l'on constate : les usines sont des prisons, elles ne ressemblent pas à des prisons, elles en sont.

Tout est dément dans le système : c'est que la machine capitaliste se nourrit de flux décodés et déterritorialisés ; elle les décode et déterritorialise encore davantage, mais en les faisant passer dans un appareil axiomatique qui les conjugue, et qui, aux points de conjugaisons, produit des pseudo-codes et des re-territorialisations artificielles. C'est en ce sens que l'axiomatique capitaliste ne peut pas se passer de susciter toujours de nouvelles territorialités et de ressusciter de nouveaux Urstaat despotiques. Le grand flux mutant du capital est pure déterritorialisation, mais opère autant de re-territorialisation quand il se convertit en reflux de moyens de paiement. Le tiers-monde est déterritorialisé par rapport au centre du capitalisme, mais appartient au capitalisme, en est une pure territorialité périphérique. Les investissements préconscients de classe et d'intérêt fourmillent. Et d'abord les capitalistes ont intérêt au capitalisme. Une constatation aussi plate est là pour autre chose : c'est qu'il *n'*y ont d'intérêt *que* par la ponction de profits qu'ils en tirent, et qui, si énorme soit-elle, ne définit pas le capitalisme. Et, pour ce qui définit le capitalisme, pour ce qui conditionne le profit, ils ont un investissement de désir, d'une tout autre nature, libidinale-inconsciente, qui ne s'explique pas simplement par les profits conditionnés, mais qui explique au contraire qu'un petit capitaliste, sans grand profit ni espoir, maintient intégralement

l'ensemble de ses investissements : la libido pour le grand flux non convertible en tant que tel, non approprié comme tel, « non-possession et non-richesse » – comme dit Bernard Schmitt qui, parmi les économistes modernes, a pour nous l'avantage incomparable de donner une interprétation délirante d'un système économique exactement délirant (au moins, il va jusqu'au bout). Bref, une libido vraiment inconsciente, un amour désintéressé : c'est formidable, cette machine. Dès lors, et toujours à partir de la constatation tautologique de tout à l'heure, on comprend que des hommes dont les investissements préconscients d'intérêt ne vont pas ou ne devraient pas aller dans le sens du capitalisme, maintiennent un investissement libidinal inconscient conforme au capitalisme, ou qui ne le menace guère. Soit qu'ils cantonnent, localisent leur intérêt préconscient dans l'augmentation de salaire et l'amélioration du niveau de vie ; de puissantes organisations les représentent, qui deviennent méchantes dès qu'on met en question la nature des buts (« On voit bien que vous n'êtes pas ouvriers, vous n'avez aucune idée des luttes réelles, attaquons les profits pour une meilleure gestion du système, votez pour un Paris propre, Bienvenue Monsieur Brejnev »). Et, en effet, comment ne trouverait-on pas son intérêt dans le trou où on l'a soi-même creusé, au sein du système capitaliste ? Soit, deuxième cas : il y a vraiment investissement d'intérêt nouveau, de nouveaux buts, qui supposent un autre corps que celui du capital-argent, les exploités prennent conscience de leur intérêt préconscient, et celui-ci est vraiment révolutionnaire, grande coupure *du point de vue du préconscient*. Mais il ne suffit pas que la libido investisse un nouveau corps social correspondant à ces nouveaux buts, pour qu'elle opère au niveau de l'inconscient une coupure révolutionnaire qui aurait le même mode que celle du préconscient. Précisément, les deux niveaux n'ont pas le même mode. Le nouveau socius investi comme corps plein par la libido peut très bien fonctionner comme une territorialité autonome, mais prise et enclavée dans la machine capitaliste, et localisable dans le champ de son marché. Car le grand flux du capital mutant repousse ses limites, ajoute de nouveaux axiomes, maintient le désir dans le cadre mobile de ses limites élargies. Il peut y avoir une coupure révolutionnaire préconsciente, sans coupure révolutionnaire libidinale et inconsciente réelle. Ou plutôt l'ordre des choses est le suivant : il y a d'abord coupure révolutionnaire libidinale réelle, puis qui glisse en une simple coupure révolutionnaire de buts et d'intérêt, enfin, qui reforme une re-territorialité seulement spécifique, un corps spécifique sur le corps plein du capital. Les groupes assujettis ne cessent de dériver des groupes-sujets révolutionnaires. Un axiome de plus. Ce n'est pas plus compliqué que pour la peinture abstraite. Tout commence avec Marx, se poursuit avec Lénine, et se termine sur « Bienvenue, Monsieur Brejnev ». Est-ce encore des révolutionnaires qui parlent à un révolutionnaire, ou un village qui réclame la venue d'un nouveau préfet ? Et si l'on demande quand ça commence à mal tourner, jusqu'où faut-il remonter, jusqu'à Lénine, jusqu'à Marx ? Tant les investissements divers et opposés peuvent coexister dans des complexes qui ne sont pas ceux d'Œdipe, mais qui concernent le champ social historique, ses conflits et ses contradictions préconscientes et inconscientes, et dont on peut seulement dire qu'ils se rabattent sur Œdipe, Marx-père, Lénine-père, Brejnev-père. De moins en moins de gens y croient, mais ça n'a pas d'importance, puisque le capitalisme est comme la religion chrétienne, il vit précisément du manque de croyance, il n'en a pas besoin – peinture bigarrée de tout ce qui a été cru.

Mais voilà que l'inverse est vrai aussi, le capitalisme ne cesse de par tous les bouts. Ses productions, son an, sa science forment des flux décodés et déterritorialisés qui ne se soumettent pas seulement à l'axiomatique correspondante, mais qui font passer certains de leurs courants à travers les mailles de l'axiomatique, par-dessous les recodages et les re-territorialisations. A leur tour, des groupes-sujets dérivent par rupture des groupes assujettis. Le capitalisme ne cesse de faire garrot sur les flux, de les couper et de reculer la coupure, mais ceux-ci ne cessent de s'épancher, et de se couper eux-mêmes d'après des schizes qui se retournent contre le capitalisme, et qui l'entaillent. Toujours prêt à agrandir ses limites intérieures, le capitalisme reste menacé par une limite extérieure qui risque d'autant plus de lui venir et de le fendre du dedans que les limites intérieures s'agrandissent. C'est pourquoi les lignes de fuite sont singulièrement créatrices et positives : elles constituent un investissement du champ social, non

moins complet, non moins total que l'investissement contraire. L'investissement paranoïaque et l'investissement schizoïde sont comme deux pôles opposés de l'investissement libidinal inconscient, dont l'un subordonne la production désirante à la formation de souveraineté et à l'ensemble grégaire qui en découle, et l'autre effectue la subordination inverse, renverse la puissance et soumet l'ensemble grégaire aux multiplicités moléculaires des productions de désir. Et, s'il est vrai que le délire est coextensif au champ social, on voit dans tout délire les deux pôles coexister, et des fragments d'investissement schizoïde révolutionnaire coïncider avec des blocs d'investissement paranoïaque réactionnaire. L'oscillation entre les deux pôles est même constitutive du délire. Toutefois, il apparaît que l'oscillation n'est pas égale, et que le pôle schizoïde est plutôt potentiel par rapport au pôle paranoïaque actuel (comment compter sur l'art et sur la science autrement que comme potentialités, puisque leur actualité même est aisément contrôlée par les formations de souveraineté ?). C'est que les deux pôles d'investissement libidinal inconscient n'ont pas le même rapport, ni la même forme de rapport, avec les investissements préconscients d'intérêt. D'un côté, en effet, l'investissement d'intérêt cache fondamentalement l'investissement paranoïaque de désir, et le renforce autant qu'il le cache : il en recouvre le caractère irrationnel sous un ordre existant d'intérêts, de causes et de moyens, de buts et de raisons ; ou bien il suscite lui-même et crée ces intérêts qui rationalisent l'investissement paranoïaque ; ou, bien plus encore, un investissement préconscient effectivement révolutionnaire maintient intégralement un investissement paranoïaque au niveau de la libido, pour autant que le nouveau socius continue à se subordonner toute la production de désir au nom des intérêts supérieurs de la révolution et des enchaînements inévitables de la causalité. Dans l'autre cas, il faut que l'intérêt préconscient découvre au contraire la nécessité d'un investissement d'une autre espèce, et qu'il opère une sorte de rupture de causalité comme une mise en question des buts et intérêts. C'est que le problème n'est pas le même : il ne suffit pas de construire nn nouveau socius comme corps plein, mais de passer sur l'autre face de ce corps plein social où s'exercent et s'inscrivent les formations moléculaires de désir qui doivent s'asservir le nouvel ensemble molaire. C'est là seulement qu'on atteint à la coupure et à l'investissement révolutionnaires inconscients de la libido. Or cela ne peut se faire qu'au prix et à la faveur d'une rupture de causalité. Le désir est un exil, le désir est un désert qui traverse le corps sans organes, et nous fait passer d'une de ses faces à l'autre. Jamais un exil individuel, jamais un désert personnel, mais un exil et un désert collectifs. Il est trop évident que le sort de la révolution est uniquement lié à l'intérêt des masses exploitées et dominées. Mais le problème est la nature de ce lien, comme lien causal déterminé ou comme liaison d'une autre sorte. Il s'agit de savoir comment se réalise un potentiel révolutionnaire, dans son rapport même avec les masses exploitées ou les « mailions les plus faibles » d'un système donné. Celles-ci ou ceux-ci agissent-ils à leur place, dans l'ordre des causes et des buts qui promeuvent un nouveau socius, ou au contraire sont-ils le lieu et l'agent d'une irruption soudaine inattendue, irruption de désir qui rompt avec les causes et les buts, et qui retourne le socius sur son autre face ? Dans les groupes assujettis, le désir se définit encore par un ordre de causes et de buts, et tisse lui-même tout un système de relations macroscopiques qui déterminent les grands ensembles sous une formation de souveraineté. Les groupes-sujets au contraire ont pour seule cause une rupture de causalité, une ligne de fuite révolutionnaire ; et, bien qu'on puisse et doive assigner dans les séries causales les facteurs objectifs qui ont rendu possible une telle rupture, tels les maillons les plus fragiles, seul ce qui est de l'ordre du désir et de son irruption rend compte de la réalité qu'elle prend à tel moment, dans tel lieu.[279] On voit bien comment tout peut coexister et se mélanger : dans la « coupure léniniste », quand le groupe bolchevik ou du moins une partie de ce groupe s'aperçoit de la possibilité immédiate d'une révolution prolétarienne qui ne suivrait pas l'ordre causal prévu des rapports de forces, mais brusquerait singulièrement les choses en s'enfonçant dans une brèche (la fuite ou le « défaitisme révolutionnaire »), tout coexiste en vérité : des investissements préconscients encore hésitants chez certains qui ne croient pas à cette possibilité, des investissements préconscients révolutionnaires chez ceux qui « voient » la possibilité

d'un nouveau socius mais le maintiennent dans un ordre de causalité molaire qui fait déjà du parti une nouvelle forme de souveraineté, enfin des investissements révolutionnaires inconscients qui opèrent une véritable rupture de causalité dans l'ordre du désir. Et chez les mêmes hommes, les types d'investissements les plus divers peuvent coexister à tel ou tel moment, les deux types de groupes peuvent s'interpénétrer. C'est que les deux groupes sont comme le déterminisme et la liberté chez Kant : ils ont bien le même « objet », et jamais la production sociale n'est autre chose que la production désirante, et inversement, mais ils n'ont pas la même loi ou le même régime. L'actualisation d'une potentialité révolutionnaire s'explique moins par l'état de causalité préconscient dans lequel elle est pourtant comprise, que par l'effectivité d'une coupure libidinale à un moment précis, schize dont la seule cause est le désir, c'est-à-dire la rupture de causalité qui force à réécrire l'histoire à même le réel et produit ce moment étrangement polyvoque où tout est possible. Bien sûr, la schize a été préparée par un travail souterrain des causes, des buts et des intérêts ; bien sûr, cet ordre des causes risque de se refermer, et de colmater la brèche au nom du nouveau socius et de ses intérêts. Bien sûr, on peut toujours par après dire que l'histoire n'a jamais cessé d'être régie par les mêmes lois d'ensemble et de grands nombres. Reste que la schize n'est venue à l'existence que par un désir sans but et sans cause qui la traçait et l'épousait. Impossible sans l'ordre des causes, elle ne devient réelle que par quelque chose d'un autre ordre : le Désir, le désir-désert, l'investissement de désir révolutionnaire. Et c'est bien cela qui mine le capitalisme : d'où viendra la révolution, et sous quelle forme *dans* les masses exploitées ? C'est comme la mort : où, quand ? Un flux décodé, déterritorialisé, qui coule trop loin, qui coupe trop fin, échappant à l'axiomatique du capitalisme. Un Castro, un Arabe, un Black-Panther, un Chinois à l'horizon ? Un Mai 68, un mao de l'intérieur, planté comme l'anachorète sur une cheminée d'usine ? Toujours ajouter un axiome pour colmater la brèche précédente, les colonels fascistes se mettent à lire Mao, on ne se laissera plus prendre, Castro est devenu impossible, même par rapport à lui-même, on isole les vacuoles, on fait des ghettos, on appelle les syndicats à l'aide, on invente les formes les plus sinistres de la « dissuasion », on renforce la répression d'intérêt – mais d'où viendra la nouvelle irruption de désir ?[280]

Ceux qui nous auront lu jusqu'ici auront peut-être beaucoup de reproches à nous faire : trop croire aux pures potentialités de l'art et même de la science ; nier ou minimiser le rôle des classes et de la lutte de classes ; militer pour un irrationalisme du désir ; identifier le révolutionnaire au schizo ; tomber dans tous ces pièges connus, trop connus. Ce serait une mauvaise lecture, et nous ne savons pas ce qui vaut mieux, d'une mauvaise lecture ou pas de lecture du tout. Et sûrement il y a d'autres reproches bien plus graves, auxquels nous n'avons pas pensé. Mais, pour les précédents, nous disons en premier lieu que l'art et la science ont une potentialité révolutionnaire, et rien d'autre, et que cette potentialité apparaît d'autant plus qu'on se demande moins ce qu'ils veulent dire, du point de vue de signifiés ou d'un signifiant forcément réservés aux spécialistes ; mais ils font passer dans le socius des flux de plus en plus décodés et déterritorialisés, sensibles à tout le monde, qui forcent l'axiomatique sociale à se compliquer de plus en plus, à se saturer davantage, au point que l'artiste et le savant peuvent être déterminés à rejoindre une situation objective révolutionnaire en réaction contre les planifications autoritaires d'un État par essence incompétent et surtout castrateur (car l'État impose un Œdipe proprement artistique, un Œdipe proprement scientifique). En second lieu, nous n'avons nullement minimisé l'importance des investissements préconscients de classe et d'intérêt, qui sont fondés dans l'infrastructure elle-même ; mais nous leur attachons d'autant plus d'importance qu'ils sont dans l'infrastructure l'indice d'investissements libidinaux d'une autre nature, et qui peuvent se concilier avec eux, ou être en contrariété avec eux. Ce qui n'est qu'une manière de poser la question « Comment la révolution peut-elle être trahie ? », une fois dit que les trahisons n'attendent pas, mais sont là dès le début (maintien d'investissements paranoïaques inconscients dans les groupes révolutionnaires). Et si nous invoquons le désir comme instance révolutionnaire, c'est parce que nous croyons que la société capitaliste peut supporter beaucoup de manifestations d'intérêt, mais aucune manifestation de désir, qui suffirait à faire

sauter ses structures de base, même au niveau de l'école maternelle. Nous croyons au désir comme à l'irrationnel de toute rationalité, et non pas parce qu'il est manque, soif ou aspiration, mais parce qu'il est production de désir et désir qui produit, réel-désir ou réel en lui-même. Enfin, nous ne pensons nullement que le révolutionnaire soit schizophrène ou l'inverse. Au contraire, nous n'avons cessé de distinguer le schizophrène comme entité, et la schizophrénie comme processus ; or celui-là ne peut se définir que par rapport aux arrêts, aux continuations dans le vide ou aux illusions finalistes que la répression impose au processus lui-même. Ce pourquoi nous avons seulement parlé d'un pôle schizoïde dans l'investissement libidinal du champ social, pour éviter autant que possible la confusion du processus schizophrénique avec la production d'un schizophrène. Le processus schizophrénique (pôle schizoïde) est révolutionnaire, au sens même où le procédé paranoïaque est réactionnaire et fasciste ; et, débarrassées de tout familialisme, ce ne sont pas ces catégories psychiatriques qui doivent nous faire comprendre les déterminations économico-politiques, mais exactement le contraire.

Et puis, surtout, nous ne cherchons aucune dérobade en disant que la schizo-analyse *en tant que telle* n'a strictement aucun programme politique à proposer. Si elle en avait un, ce serait tout à la fois grotesque et inquiétant. Elle ne se prend pas pour un parti, ni même pour un groupe, et ne prétend pas parler au nom des masses. Un programme politique n'est pas censé s'élaborer dans le cadre de la schizo-analyse. Enfin quelque chose qui ne prétend pas parler au nom de quoi que ce soit, pas même et surtout pas au nom de la psychanalyse : rien que des impressions, impression que ça va mal dans la psychanalyse, et que ça va mal depuis le début. Nous sommes encore trop compétents, nous voudrions parler au nom d'une incompétence absolue. Quelqu'un nous a demandé si nous avions jamais vu un schizophrène, non, non, nous n'en avons jamais vu. Si quelqu'un trouve que ça va bien dans la psychanalyse, nous ne parlons pas pour lui, et pour lui nous retirons tout ce que nous avons dit. Alors, quel est le rapport de la schizo-analyse avec la politique d'une part, avec la psychanalyse d'autre part ? Tout tourne autour des machines désirantes et de la production de désir. La schizo-analyse en tant que telle ne pose pas le problème de la nature du socius qui doit sortir de la révolution ; elle ne prétend nullement valoir pour la révolution même. Un socius étant donné, elle demande seulement quelle place il réserve à la production désirante, quel rôle moteur y a le désir, sous quelles formes s'y fait la conciliation du régime de la production désirante et du régime de la production sociale, puisque c'est la même production de toute manière, mais sous deux régimes différents – s'il y a donc, sur ce socius comme corps plein, possibilité de passer d'une face à une autre, c'est-à-dire de la face où s'organisent les ensembles molaires de production sociale, à cette autre face non moins collective où se forment les multiplicités moléculaires de production désirante, – si un tel socius peut, et jusqu'à quel point, supporter le renversement de puissance qui fait que la production désirante s'assujettit la production sociale, et pourtant ne la détruit pas, puisque c'est la même production sous la différence de régime, – s'il y a, et comment, formation de groupes-sujets, etc. Et si l'on nous répond que nous réclamons les fameux droits à la paresse, ou à l'improductivité, ou à la production de rêve et de fantasme, une fois de plus nous sommes bien contents, puisque nous n'avons pas cessé de dire le contraire, et que la production désirante produisait du réel, et que le désir avait peu de choses à voir avec le fantasme et le rêve. Contrairement à Reich, la schizo-analyse ne fait aucune distinction de nature entre l'économie politique et l'économie libidinale. Elle demande seulement quels sont sur un socius les indices machiniques, sociaux et techniques, qui s'ouvrent sur les machines désirantes, qui entrent dans les pièces, rouages et moteurs de celles-ci, autant qu'elles font entrer celles-ci dans leurs propres pièces, rouages et moteurs. Chacun sait qu'un schizo est une machine ; tous les schizos le disent, et pas seulement le petit Joey. La question est de savoir si les schizophrènes sont les machines vivantes d'un travail mort, qu'on oppose alors aux machines mortes du travail vivant tel qu'on l'organise dans le capitalisme. Ou bien au contraire si machines désirantes, techniques et sociales s'épousent dans un processus de production schizophrénique qui, dès lors, n'a plus de schizophrènes à produire. Quand Maud Mannoni dans sa *Lettre aux ministres*

écrit : « Un de ces adolescents, déclaré inapte aux études, suit une classe de 3e fort honorablement, à condition qu'il fasse de la mécanique. La mécanique le passionne. Le garagiste a été son meilleur soignant. Si nous lui ôtons la mécanique il redeviendra schizophrène », elle n'a pas pour intention de vanter l'ergothérapie, ni les vertus de l'adaptation sociale. Elle marque le point où la machine sociale, la machine technique, la machine désirante s'épousent étroitement et font communiquer leurs régimes. Elle demande si cette société est capable de cela, et ce qu'elle vaut si elle n'en est pas capable. Et c'est bien le sens des machines sociales, techniques, scientifiques, artistiques, quand elles sont révolutionnaires : former des machines désirantes dont elles sont déjà l'indice dans leur régime propre, en même temps que les machines désirantes les forment, dans le régime qui est le leur et comme position de désir.

Quelle est enfin l'opposition de la schizo-analyse avec la psychanalyse, dans l'ensemble de ses tâches négatives et positives ? Nous n'avons pas cessé d'opposer deux sortes d'inconscient ou deux interprétations de l'inconscient : l'une, schizo-analytique, l'autre, psychanalytique ; l'une, schizophrénique, l'autre névrotique-œdipienne ; l'une abstraite et non-figurative, et l'autre, imaginaire ; mais, aussi bien, l'une réellement concrète, et l'autre symbolique ; l'une machinique, et l'autre structurale ; l'une moléculaire, micropsychique et micrologique, l'autre molaire ou statistique ; l'une matérielle, et l'autre idéologique ; l'une productive, et l'autre expressive. Nous avons vu comment la tâche négative de la schizo-analyse devait être violente, brutale : défamiliariser, désœdipianiser, décastrer, déphalliciser, défaire théâtre, rêve et fantasme, décoder, déterritorialiser – un affreux curetage, une activité malveillante. Mais tout se fait en même temps. Car, en même temps, le processus se libère, processus de la production désirante suivant ses lignes de fuite moléculairees qui définissent déjà la tâche mécanicienne du schizo-analyste. Et encore les lignes de fuite sont de pleins investissements molaires ou sociaux, qui mordent sur le champ social tout entier : si bien que la tâche de la schizo-analyse est enfin de découvrir dans chaque cas la nature des investissements libidinaux du champ social, leurs conflits possibles intérieurs, leurs rapports avec les investissements préconscients du même champ, leurs conflits possibles avec ceux-ci, bref, le jeu tout entier des machines désirantes et de la répression de désir. Accomplir le processus, non pas l'arrêter, non pas le faire tourner à vide, non pas lui donner un but. Jamais on n'ira, assez loin dans la déterritorialisation, le décodage des flux. Car la nouvelle terre (« En vérité, la terre deviendra un jour un lieu de guérison ») n'est pas dans les re-territorialisations névrotiques ou perverses qui arrêtent le processus ou lui fixent des buts, elle n'est pas plus en arrière qu'en avant, elle coïncide avec l'accomplissement du processus de la production désirante, ce processus qui se trouve toujours déjà accompli en tant qu'il procède, et tant qu'il procède. Il nous reste donc à voir comment procèdent effectivement, simultanément, ces diverses tâches de la schizo-analyse.

index des noms propres

J.-J. Ab^^ra, 6’.
A. Adler, 185, 189, 214.
L. Althusser, 17, 294, 365.
S. 275.
D. ^uieu, 358, 363.
A. Artaud, 9, 14-15, 21, 26, 57, 102, 145, 148, 160, 168, 250, 330, 334.
E. Balazs, 233, 258.
E. Balibar, 17, 266, 294.
P. Baran, 277, 279, 281.
R. Bastide, 212.
G. Bataile, 10.
G. Bateson, 94, 281, 431.
S. Beckett, 8-9, 19-20, 27, 30, 91, 101, 376.
H. Bergson, 114.
L. Berthe, 173.
A. Besançon, 94.
J. Besse, 104, 148.
B. Bettelheim, 4’, 1".
W. Bion, ^.
M. Blanchot, 50, 396, W.
L. et P. Bohannan, 208, 296.
P. Bonnafé, 214, 390.
M. C. ^xns, 97.
N. Bourbalii, ^29.
R. Bradb^, ".
F. Braudel, 26’.
J. M. Brohm, 139.
S. de B^hoff, 271-272, 310.
G. Büchner, 7-A S. Butler, 337-339.
J. Cage, 445.
E. Canetti, 332.
J. Capgras, 146.
J. Carrette, 146.
L. CaroU, 234.
M. Camuges, 24.
M. Cartry, 18’, 189, 219, 223.
L. F. Celine, 118, 13’, 330, 401.
C. Chaplin, 378-379.
D. Charles, 445.
F. Chatelet, 68.

P. Oastres, 174, 177, 224.
M. Oavel, 35, 276.
G. de Oérambault, 29.
D. Cooper, 113, 382.
M. Cournot, 378-379.
S. Dali, 39.
G. Darien, 118.
T. Derrida, 189, 240, 359.
M. Détienne, 251.
G. 41, 194.
G. Dieterlen, 181.
M. Dobb, 260, 267, 301, 412.
M. Dufr^me, 206, 327.
F. Engels, 127, 158.
E. Evans-Pritchard, 178.
H. Ey, 175.
F. Fanon, 115.
J. Favret, 177, 179.
J. P. Faye, 418.
P. Fédida, 94.
M. Fortes, 166.
M. Foucault, 58-59, 110-111, 157, 233, 251, 323, 356, 361, 384, 430.
C. Fourier, 348-349.
M. Fraenkel, 356.
J. Frazer, 135.
S. Freud, 20, 24, 30, 60, 62-71, 77, 9’, 135, 139-140, 145-146, 2", 322-323, 328, 333, 347, 348, 357, 372, 396-398, 409. 422425.
B. Friedan, 72.
E. Fro^m, 323.
J. Gabel, 326.
F. Gantheret, 139.
M. Garçon, 105.
R. Gentis, 105.
L. Gemet, 251.
R. Gie, 23.
A. Ginsberg, 331-332.
P. Girard, 423, 42’.
A. Glucksm^an 454.
H. Gobard, 131.
M. Godelier, 164, 233, 258.
V. Van Gogh, 162.
V. Gombrowicz, 116.
P. Gordon, 237.
A. Gon, 280.
J.-J. Goux, 274.
G. Grand, 10.
A. Green, 71, 78, 87, 344, 364, 366. M. Griaule, 181-182, 185-186.

G. Groddeck, 64.
L. de Heusch, 84, 173, 238.
F. Hincker, 260.
L. Hj'^sIct, 288.
Hochmann, 111-112, 129. omme au magnétophone, 65.
G. Jackson, 330.
V. Jankelevitch, 39.
K. Jaspers, 32, 41, 162.
R. Jaulin, 44, 188, 199-200, 210.
A. Jayet, 90.
E. Jones, 424.
C. Jung, 54, 67-68, 152-153, 191.
F. K&a, 231, 235, 251, 414.
E. Kant, 32, 85, 89, 90.
A. Kardiner, 37, 204, 206, 209, 327. J. Kérouac, 330.
P. Klee, 290.
M. Klein, 44, 52-54, 71, 351.
P. Klossowski, 27-29, 74-75, 92, 394, 414, 441442.
J. Lacan, 34, 46, 49, 62, 98-99, 119, 123, 146, 247, 316, 319, 368-370, 392, 423, 432, 446.
J. Lacanière, 263.
R. Laing, 100, 156-157, 432, 434.
J. Laplan^e, 62-63, 152, 398.
E. Laurent, 215.
Lautréamont, ^fô.
D. H. Lawrence, 11, 58, 137, 209, 317, 320, 386, 399, 420421, 444.
E. LeaA, 171-173, 176-177, 203, 212, 221.
S. Leclaire, 34, 89, 367, 369, 375, 386-387.
V. Lénine, 305, 453.
J. Lenz, 7-8.
A. Leroi-^urhan, 223, 239.
C. Le i-Strauss, 13, 176, 183-184, 187, 193, 219-221, 325.
R. Linclner, 13, ", 429.
L. LofBer, 173, 193.
M. Lowry, 130.
J. F. Lyotard, 241, 289-290, 350-351. T. Lyssenko, 187.
P. Macherey, 17.
M. Mac Luhan, 286.
S. Mallarmé, 126.
M. Mannoni, 107-108, 113, 437, 457.
O. Mannoni, 364, 367.
H. Marcuse, 37, 133, 139, 205, 293. A. Martinet, 289.
K. Marx, 10, 16-17, 42, 68, 96, 128, 164, 230, 261, 264, 266-270, 274, 279, 295-296, 303, 308-30'J, 314, 322, 349-350, 359, 361.
M. Mauss, 219.
G. Mendel, 126, 129.
H. Michaux, 12.
H. Miller, ll, 35, 134, 355, 372, 400.

A. Mitscherlich, 96.
C. von Monakow, 48.
J. Monod, 342-343, 392.
M. Moré, 389.
W. Morgenthaler, 22.
E. Morin, 306.
W. Mozart, 389.
L. Mumford, 165, 263.
G. de Nerval, 150.
W. Niederland, 353.
F. Nietzsche, 27-29, 102, 126-128, 169, 224-227, 232, 236, 246, 254, 256, 317, 320, 399, 410.
V. Nijinsky, 92.
J. Nougayrol, 246.
E. et M. C. Ortigues, *6, 98, 168, 200-201.
J. Oury, 73, 90, 113, 381.
G. Pankow, 154-155, 376.
P. Parin, 168, 200, 210.
B. Pautrat, 246.
G. Plekhanov, 302.
J. M. Pohier, 98, 129.
J. B. Pontalis, 62-63, 152.
M. Proust, 51, 81-83, 117, 380.
O. Rank, 152.
M. Ravel, 39.
N. Ray, 326.
W. Reich, 37, 105, 133, 139-142, 151, 204, 306, 346-347, 375, 396397, 413.
P. Ricœur, 397.
A. ^mbaud, 102, 396.
G. Roh^m, M2.
G. Rosolato, 249.
C. Rosset, 33.
E. RoudineKo, 247, 370.
J. Rush, 52.
N. Ruwet, 288.
R. Ruyer, 340, 344.
M. Safouan, 365.
J.-P. Sartre, 305, 453.
F. de Saussure, 245, 287.
B. Schmitt, 282-283, 298, 449.
D. Schreber, 14, 18-26, 6«7, 91, 106, 326, 334, 353.
Comtesse de S^r, 353.
M. Serres, 287.
G. Simondon, 262.
B. Spin^, 37, 328, 369.
J. Stonmrnn, 229.
A. Stéphane, 129.
J. Suret^^ale, 233.

P. Swe^, 277, 279, 281.
L. Srondi, 344-345, 398.
V. Tausk, 15.
E. Terray, 222, 313.
J. M. W. Turner, 157, 443.
V. W. Turner, 197-198, 214, 432. J. Vallès, 118.
J. P. Vernant, 260, 358.
P. Villiers de l’Isle-Adam, 24-25.
A. Weismann, 187.
K. Wittfogel, 250, 258-259.
A. Woffi, 22.
A. ^rnpléni. 244.

appendice
bilan-programme
pour machines désirantes[281]

1. – *Différences relatives des machines désirantes avec les gadgets – avec les fantasmes ou systèmes projectifs imaginaires – avec les outils ou systèmes projectifs réels – avec les machines perverses, qui nous mettent pourtant sur la voie des machines désirantes.*

Les machines désirantes n'ont rien à voir avec des gadgets, ou de petites inventions concours Lépine, ni avec des fantasmes. Ou plutôt elles ont à voir, mais dans le sens inverse, parce que les gadgets, les trouvailles et les fantasmes sont des résidus de machines désirantes soumis à des lois spécifiques du marché extérieur du capitalisme, ou du marché intérieur de la psychanalyse (il appartient au « contrat » psychanalytique de réduire les états vécus du patient, de les traduire en fantasmes). Les machines désirantes ne se laissent ramener ni à l'adaptation de machines réelles, ou de fragments de machines réelles à un fonctionnement symbolique, ni au rêve de machines fantastiques à fonctionnement imaginaire. Dans un cas comme dans l'autre, on assiste à la conversion d'un élément de production en un mécanisme de consommation individuelle (les fantasmes comme consommation psychique ou allaitement psychanalytique). Il va de soi que, dans les gadgets et dans les fantasmes, la psychanalyse se trouve à l'aise, pouvant y développer toutes ses obsessions œdipiennes castratrices. Mais cela ne nous dit rien d'important sur la machine et son rapport avec le désir.

L'imagination artistique et littéraire conçoit de nombreuses machines absurdes : soit par indétermination du moteur ou de la source d'énergie, soit par impossibilité physique de l'organisation des pièces travailleuses, soit par impossibilité logique du mécanisme de transmission. Par exemple le *Dancer-Danger* de Ray, sous-titré « l'impossibilité », présente deux degrés d'absurdité : les groupes de roues dentées ne peuvent pas fonctionner, pas plus que la grande roue de transmission. Dans la mesure où cette machine est censée représenter le tournoiement d'un danseur espagnol, on peut dire : elle traduit mécaniquement, par l'absurde, l'impossibilité pour une machine d'effectuer elle-même un tel mouvement (le danseur n'est pas une machine). Mais on peut dire aussi : là il doit y avoir un danseur comme pièce de machine ; cette pièce de machine ne peut être qu'un danseur ; voici la machine dont le danseur est une pièce. Il ne s'agit plus de confronter l'homme et la machine pour évaluer les correspondances, les prolongements, les substitutions possibles ou impossibles de l'un et l'autre, mais de les faire communiquer tous deux pour montrer comment l'homme *fait pièce avec* la machine, ou fait pièce avec autre chose pour constituer une machine. L'autre chose peut être un outil, ou même un animal, ou d'autres hommes. Ce n'est pourtant pas par métaphore qu'on parle de machine : l'homme *fait machine* dès que ce caractère est communiqué par récurrence à l'ensemble dont il fait partie dans des conditions bien déterminées. L'ensemble homme-cheval-arc forme une machine guerrière nomade dans les conditions de la steppe. Les hommes forment une machine de travail dans les conditions bureaucratiques des grands empires. Le fantassin grec fait machine avec ses armes dans les conditions de la phalange. Le danseur fait machine avec la piste dans les conditions périlleuses de l'amour et de la mort… Nous partons non pas d'un emploi métaphorique du mot machine, mais d'une hypothèse (confuse) sur l'origine : la manière dont des éléments quelconques sont déterminés à faire machine *par récurrence et communication ;* l'existence d'un « phylum machinique ». L'ergonomie s'approche de ce point de vue lorsqu'elle pose le problème

général, non plus en termes d'adaptation ou de substitution – adaptation de l'homme à la machine, et de la machine à l'homme –, mais en termes de communication récurrente

Man Ray — *Dancer/Danger* (*L'impossibilité.*)

Rube Goldberg — « You Sap, Mail that Letter. »

Rube Goldberg — Simple Reducing Machine.

dans des systèmes hommes-machines. Il est vrai qu'au moment même où elle croit ainsi s'en tenir à une approche purement technologique, elle soulève les problèmes de pouvoir, d'oppression, de révolution et de désir, avec une vigueur involontaire infiniment plus grande que dans les approches adaptatives.

Il y a un schéma classique inspiré par l'outil : l'outil prolongement et projection du vivant, opération par laquelle l'homme se dégage progressivement, évolution de l'outil à la machine, renversement où la machine se fait de plus en plus indépendante de l'homme… Mais ce schéma a beaucoup d'inconvénients. Il ne nous donne aucun moyen de saisir la réalité des machines désirantes, et leur présence sur tout ce parcours. C'est un schéma biologique et évolutif, qui détermine la machine comme survenant à tel moment dans une lignée mécanique qui commence avec l'outil. Il est humaniste et abstrait, isolant les forces productives des conditions sociales de leur exercice, invoquant une dimension homme-nature commune à toutes les formes sociales auxquelles on prête ainsi des rapports d'évolution. Il est imaginaire, fantasmatique, solipsiste, même quand il s'applique à des outils réels, à des machines réelles, puisqu'il repose tout entier sur l'hypothèse de la projection (Roheim par exemple, qui adopte ce schéma, montre bien l'analogie de la projection physique des outils et de la projection psychique des fantasmes)[282]. Nous croyons au contraire qu'il faut poser *dès le début* la différence de nature entre l'outil et la machine : l'un comme agent de contact, l'autre comme facteur de communication : l'un comme projectif, et l'autre comme récurrent ; l'un se rapportant au possible et à l'impossible, l'autre à la probabilité d'un moins-probable ; l'un opérant par synthèse fonctionnelle d'un tout, l'autre par distinction réelle dans un ensemble. Faire pièce avec quelque chose est très différent de se prolonger ou se projeter, ou se faire remplacer (cas où il n'y a pas communication). Pierre Auger montre qu'il y a machine dès qu'il y a communication de deux portions du monde extérieur réellement distinctes dans un système possible quoique moins probable.[283] Une même chose peut être outil ou machine, suivant que le « phylum machinique » s'en empare ou non, passe ou non par elle : les armes hoplitiques existent comme outils depuis une haute antiquité, mais deviennent pièces d'une machine, *avec* les hommes qui les manient, dans les conditions de la phalange et de la cité grecque. Quand on rapporte l'outil à l'homme, conformément au schéma traditionnel, on s'ôte toute possibilité de comprendre comment l'homme *et* l'outil, *deviennent ou sont déjà* pièces distinctes de machine par rapport à une instance effectivement machinisante. Et nous croyons aussi qu'il y a toujours des machines qui précèdent les outils, toujours des phylums qui déterminent à tel moment quels outils, quels hommes entrent comme pièces de machine dans le système social considéré.

Les machines désirantes ne sont ni des projections imaginaires en forme de fantasmes, ni des projections réelles en forme d'outils. Tout le système des projections dérive des machines, et non l'inverse. Définira-t-on alors la machine désirante par une espèce d'introjection, par une certaine utilisation perverse de la machine ? Prenons l'exemple secret du Réseau : en appelant un numéro de

téléphone non attribué, branché sur un répondeur automatique (« ce numéro n'est pas attribué… ») on peut entendre la superposition d'un ensemble de voix fourmillantes, s'appelant ou se répondant entre elles, s'entrecroisant, se perdant, passant au-dessus, au-dessous, à l'intérieur du répondeur automatique, messages très courts, énoncés suivant des codes rapides et monotones. Il y a le Tigre, on dit même qu'il y a un Œdipe sur le réseau ; des garçons appellent des filles, des garçons appellent des garçons. On reconnaît aisément la forme même des sociétés perverses artificielles, ou société d'Inconnus : un processus de re-territorialisation se branche sur un *mouvement de déterritorialisation assurée par la machine* (les groupes privés de radios émetteurs présentent la même structure perverse). Il est certain que les institutions publiques ne voient aucun inconvénient à ces bénéfices secondaires d'une utilisation privée de la machine, dans des phénomènes de frange ou d'interférence. Mais en même temps il y a quelque chose de plus qu'une simple subjectivité perverse, même de groupe. Le téléphone normal a beau être une machine de communication, il fonctionne comme un outil tant qu'il sert à projeter ou prolonger des voix qui ne font pas comme telle partie de la machine. Mais ici la communication atteint à un degré supérieur, pour autant que les voix font pièce avec la machine, deviennent des pièces de la machine, distribuées et ventilées de manière aléatoire par le répondeur automatique. Le moins probable se construit sur fond d'entropie de l'ensemble des voix qui s'annulent. C'est de ce point de vue qu'il n'y a pas seulement utilisation ou adaptation perverse d'une machine sociale technique, mais superposition d'une véritable machine désirante objective, construction d'une machine désirante au sein de la machine sociale technique. Il se peut que les machines désirantes naissent ainsi dans les marges artificielles d'une société, bien qu'elles se développent tout autrement et ne ressemblent pas aux formes de leur naissance.

Commentant ce phénomène du Réseau, Jean Nadal écrit : « C'est, je crois, la machine désirante la plus réussie et la plus complète que je connaisse. Elle contient tout : le désir y fonctionne librement, sur le facteur érotique de la voix comme objet partiel, dans le hasard et la multiplicité, et se branche sur un flux qui irradie l'ensemble d'un champ social de communication, à travers l'expansion illimitée d'un délire ou d'une dérive. » Le commentateur n'a pas tout à fait raison : il y a de meilleures machines désirantes, et plus complètes. Mais les machines perverses en général ont l'avantage de nous présenter une oscillation constante entre une adaptation subjective, un détournement d'une machine sociale technique, et l'instauration objective d'une machine désirante – encore un effort si vous voulez être républicains… Dans un des plus beaux textes écrits sur le masochisme, Michel de M'Uzan montre comment les machines perverses du masochiste, qui sont des machines à proprement parler, ne se laissent pas comprendre en termes de fantasme, ou d'imagination, pas plus qu'elles ne s'expliquent à partir d'Œdipe ou de la castration par voie de projection : il n'y a pas fantasme, dit-il mais, ce qui est tout différent, *programmation* « essentiellement structurée en dehors de la problématique œdipienne » (enfin un d'air pur en psychanalyse, un peu de compréhension pour les pervers)[284].

2. – *Machine désirante et appareil œdipien : la récurrence contre la répression-régression.*

Les machines désirantes constituent la vie non-œdipienne de l'inconscient. Œdipe, gadget ou fantasme. Picabia nommait par opposition la machine « fille née sans mère ». Buster Keaton présentait sa machine-maison, dont toutes les pièces sont en une, comme une maison sans mère : tout s'y fait par machines désirantes, le repas des célibataires (*L'Epouvantail*, 1920). Faut-il comprendre que la machine n'a qu'un père, et qu'elle naît comme Athena toute armée d'un cerveau viril ? Il faut beaucoup de bonne volonté pour croire avec René Girard que le paternalisme suffit à nous faire sortir d'Œdipe, et que la « rivalité mimétique » est vraiment *l'autre* du complexe. La psychanalyse n'a pas cessé de faire cela : émietter Œdipe, ou le multiplier, ou bien le diviser, l'opposer à soi-même, ou le sublimer, le démesurer, l'élever au signifiant. Découvrir du pré-œdipien, du post-œdipien, de l'Œdipe symbolique, qui ne nous font pas plus sortir de la famille que l'écureuil de sa roue. On nous dit : Mais voyons, Œdipe n'a rien à voir avec

papa-maman, c'est le signifiant, c'est le nom, c'est la culture, c'est la finitude, c'est le manque-à-être qu'est la vie, c'est la castration, c'est la violence en personne… Marrons-nous. On ne fait que continuer la vielle tâche, en coupant toutes les connexions du désir pour mieux le rabattre sur des papa-mamans sublimes imaginaires, symboliques, linguistiques, ontologiques, épistémologiques. En vérité, nous n'avons pas dit le quart ni le centième de ce qu'il fallait dire contre la psychanalyse, son ressentiment vis-à-vis du désir, sa tyrannie et sa bureaucratie.

Ce qui définit précisément les machines désirantes, c'est leur pouvoir de connexion à l'infini, en tous sens et dans toutes les directions. C'est même par-là qu'elles sont des machines, traversant et dominant plusieurs structures à la fois. Car la machine a deux caractères ou puissances : la puissance du continu, le phylum machinique où telle pièce se connecte avec une autre, le cylindre et le piston dans la machine à vapeur, ou même, d'après une lignée germinale plus lointaine, le rouet dans la locomotive ; mais aussi la rupture de direction, la mutation telle que chaque machine est coupure absolue par rapport à celle qu'elle remplace, comme le moteur à gaz par rapport à la machine à vapeur. Deux puissances qui n'en font qu'une, puisque la machine en elle-même est coupure-flux, la coupure étant toujours adjacente à la continuité d'un flux qu'elle sépare des autres en lui donnant un code, en lui faisant charrier tels ou tels éléments[285]. Aussi n'est-ce pas au profit d'un père cérébral que la machine est sans mère, mais au profit d'un *corps plein* collectif, l'instance machinisante sur laquelle la machine installe ses connexions et exerce ses coupures.

Les peintres machiniques ont insisté sur ceci : qu'ils ne peignaient pas des machines comme substituts de natures mortes ou de nus ; la machine n'est pas plus objet représenté que son dessin n'est représentation. Il s'agit d'introduire un élément de machine, de telle manière qu'il fasse pièce avec autre chose sur le corps plein de la toile, fût-ce avec le tableau lui-même, pour que ce soit précisément l'ensemble du tableau qui fonctionne comme machine désirante. La machine induite est toujours autre que celle qui semble représentée : nous verrons que la machine procède par un tel « décrochage », et assure ainsi la dé-territorialisation proprement machinique. Valeur inductive de la machine, ou plutôt transductive, qui définit la récurrence, et qui s'oppose à la représentation-projection : *la récurrence machinique contre la projection œdipienne*, c'est le lieu d'une lutte, d'une disjonction, comme on le voit dans l'*Aeroplap*(*l*)*a* ou l'*Automoma*, ou encore dans la *Machine à connaître en forme Mère* de Victor Brauner[286]. Chez Picabia, l'épure fait pièce avec l'inscription hétéroclite, si bien qu'elle doit fonctionner avec *ce* code, avec *ce* programme, en induisant une machine qui ne lui ressemble pas. Avec Duchamp l'élément réel de machine est directement introduit, valant pour lui-même ou par son ombre, ou par un mécanisme aléatoire induisant alors les représentations subsistantes à changer de rôle et de statut : *Tu m'*. La machine se distingue de toute représentation (bien qu'on puisse toujours la représenter, la copier, d'une manière qui n'offre d'ailleurs aucun intérêt), et elle s'en distingue parce qu'elle est Abstraction pure, non figurative et non projective. Léger a bien montré que la machine ne représentait rien, surtout pas elle-même, parce qu'elle était en elle-même production d'états intensifs organisés : ni forme ni extension, ni représentation ni projection, mais intensités pures et récurrentes. Il arrive tantôt, comme chez Picabia, que la découverte de l'abstrait conduise aux éléments machiniques, tantôt le chemin contraire, comme pour beaucoup de futuristes. Pensons à la vieille distinction des philosophes, entre les états représentatifs et les états affectifs qui ne représentent rien : la machine, c'est l'État affectif, et il est faux de dire que les machines modernes ont une perception, une mémoire, les machines elles-mêmes n'ont que des états affectifs.

Quand nous opposons les machines, désirantes à Œdipe, nous ne voulons pas dire que l'inconscient soit mécanique (les machines, c'est plutôt le méta-mécanique), ni qu'Œdipe soit rien. Trop de forces et de gens tiennent à Œdipe, trop d'intérêts en jeu : sans Œdipe, d'abord, il n'y aurait pas de narcissisme. Œdipe fera pousser encore bien des plaintes et des piaulements. Il animera des recherches, de plus en plus irréelles. Il continuera d'alimenter des rêves et des fantasmes. Œdipe est un vecteur : 4, 3, 2, 1, 0…

Quatre, c'est le fameux quatrième terme symbolique, 3, c'est la triangulation, 2, c'est les images duelles, 1, c'est le narcissisme, 0, la pulsion de mort. *Œdipe, c'est l'entropie de la machine désirante*, sa tendance à l'abolition externe. C'est l'image ou la représentation glissée dans la machine, le cliché qui arrête les connexions, tarit les flux, met la mort dans le désir et substitue aux coupures une espèce d'emplâtre – c'est l'Interruptrice (les psychanalystes comme saboteurs du désir). A la distinction du contenu manifeste et du contenu latent, à la distinction du refoulant et du refoulé, nous devons substituer les deux pôles de l'inconscient : la machine schizo-désirante, et l'appareil paranoïaque œdipien, les connecteurs du désir et les répresseurs. Oui, Œdipe, vous en trouverez autant que vous voudrez, autant que vous en mettez pour faire taire les maximes (forcément puisqu'Œdipe, c'est à la fois le refoulant et le refoulé, c'est-à-dire l'image-cliché qui arrête le désir, et qui se charge de lui, qui le représente arrêté. Une image, on ne peut que la *voir*… C'est le compromis, mais le compromis ne déforme pas moins l'une et l'autre des parties, à savoir la nature du répresseur réactionnaire et la nature du désir révolutionnaire. Dans le compromis, les deux parties sont passées d'un même côté, par opposition au désir qui reste de l'autre côté, hors compromis).

Dans deux livres sur Jules Verne, Moré rencontrait successivement deux thèmes qu'il présentait simplement comme distincts : le problème œdipien que Jules Verne vivait aussi bien comme père et comme fils, le problème de la machine comme destruction d'Œdipe et substitut de la femme[287]. Mais le problème de la machine désirante, dans son caractère essentiellement érotique, n'est nullement de savoir si jamais une machine pourra donner « l'illusion parfaite de la femme ». C'est au contraire : dans quelle machine mettre la femme, dans quelle machine une femme se met-elle pour devenir l'objet non-œdipien du désir, c'est-à-dire sexe non-humain ? Dans toutes les machines désirantes, la sexualité ne consiste pas dans un couple imaginaire femme-machine comme substitut d'Œdipe, mais dans le couple machine-désir comme production réelle d'une fille née sans mère, d'une femme non-œdipienne (qui ne serait œdipienne ni pour elle-même ni pour les autres). Prêter au roman en général une source œdipienne, – rien n'indique que les gens se lassent d'un exercice narcissique aussi réjouissant, psychocritique, Bâtards, Enfants trouvés. Il faut dire que les plus grands auteurs favorisent cette équivoque, précisément parce qu'Œdipe, c'est la fausse monnaie de la littérature ou, ce qui revient au même, sa vraie valeur marchande. Mais, au moment même où ils paraissent enfoncés dans Œdipe, éternel gémissement-maman, éternelle discussion-papa, ils sont lancés en fait dans une tout autre entreprise orpheline, montant une machine désirante infernale, mettant le désir en rapport avec un monde libidinal de connexions et de coupures, de flux et de schizes qui constituent l'élément non-humain du sexe, et où chaque chose fait pièce avec le « moteur désir », avec un « rouage lubrique », traversant, mélangeant, bouleversant structures et ordres, minéral, végétal, animal, enfantin, social, défaisant chaque fois les figures dérisoires d'Œdipe, poussant toujours plus loin un processus de déterritorialisation. Car ce n'est même pas l'enfance qui est œdipienne ; elle ne l'est pas du tout, elle n'a pas la possibilité de l'être. Ce qui est œdipien, c'est l'abject souvenir d'enfance, l'écran. Et finalement, la meilleure façon dont un auteur manifeste l'inanité et la vacuité d'Œdipe, c'est quand il arrive à injecter dans son œuvre de véritables blocs récurrents d'enfance qui re-amorcent les machines désirantes, par opposition aux vieilles photos, aux souvenirs-écrans qui saturent la machine et font de l'enfant un fantasme régressif à l'usage des petits vieux.

On le voit bien pour Kafka, exemple privilégié, terre œdipienne par excellence : là même, et là surtout, le pôle œdipien que Kafka agite et brandit sous le nez du lecteur, est le masque d'une entreprise plus souterraine, l'instauration non-humaine d'une machine littéraire toute nouvelle, à proprement parler machine à faire des lettres et à désœpianiser l'amour trop humain, et qui branche le désir sur le pressentiment d'une machine bureaucratique et technocratique perverse, d'une machine déjà fasciste, où les noms de la famille perdent leur consistance pour s'ouvrir sur l'empire autrichien bariolé de la machine-château, sur la situation des juifs sans identité, sur la Russie, sur l'Amérique, la Chine, sur des continents situés bien au-delà des personnes et des noms du familialisme. On peut montrer l'analogue à

propos de Proust : les deux grands œdipiens, Proust et Kafka, sont des œdipiens pour rire, et ceux qui prennent Œdipe au sérieux peuvent toujours greffer sur eux leurs romans ou leurs commentaires tristes à mourir. Car devinez ce qu'ils perdent : le comique du surhumain, le rire schizo qui secoue Proust ou Kafka derrière la grimace œdipienne – le devenir-araignée ou le devenir-coléoptère.

Dans un texte récent, Roger Dadoun développe le principe de deux pôles du rêve : rêve-programme, rêve-machine ou machinerie, rêve-usine, où l'essentiel est la production désirante, le fonctionnement machinique, l'établissement de connexions, les points de fuite ou de déterritorialisation de la libido s'engouffrant dans l'élément moléculaire non-humain, le passage de flux, l'injection d'intensités – et puis le pôle œdipien, le rêve-théâtre, le rêve-écran, qui n'est plus qu'objet d'interprétation molaire, et où le récit du rêve l'a déjà emporté sur le rêve lui-même, les images visuelles et verbales sur les séquences informelles ou matérielles[288]. Dadoun montre comment Freud, avec *la Science des rêves*, renonce à une direction qui était encore possible au moment de l'*Esquisse*, engageant dès lors la psychanalyse dans les impasses qu'elle érigera en conditions de son exercice. On trouve déjà chez Gherasim Luca et chez Trost, auteurs étrangement méconnus, une conception anti-œdipienne du rêve qui nous semble très belle. Trost reproche à Freud d'avoir négligé le contenu manifeste du rêve au profit d'une uniformité d'Œdipe, d'avoir raté le rêve comme machine de communication avec le monde extérieur, d'avoir soudé le rêve au souvenir plutôt qu'au délire, d'avoir monté une théorie du compromis qui ôte au rêve comme au symptôme leur portée révolutionnaire immanente. Il dénonce l'action des répresseurs ou régresseurs comme représentants des « éléments sociaux réactionnaires » qui s'introduisent dans le rêve à la faveur des associations venues du préconscient et des souvenirs-écrans venus de la vie diurne. Or ces associations pas plus que ces souvenirs n'appartiennent au rêve, c'est même pourquoi le rêve est forcé de les traiter symboliquement. N'en doutons pas, Œdipe existe, les associations sont toujours œdipiennes, mais précisément parce que le mécanisme dont elles dépendent est le même que celui d'Œdipe. Aussi, pour retrouver la pensée du rêve, qui ne fait qu'un avec la pensée diurne en tant qu'elles subissent toutes deux l'action de répresseurs distincts, il faut précisément briser les associations : Trost propose à cette fin une espèce de *cut-up* à la Burroughs, qui consiste à mettre un fragment de rêve en rapport avec un passage *quelconque* d'un manuel de pathologie sexuelle. Coupure qui réanime le rêve et l'intensifie, au lieu de l'interpréter, qui fournit de nouvelles connexions au phylum machinique du rêve : on ne risque rien, puisque en vertu de notre perversion polymorphe, le passage *aléatoirement choisi* fera toujours machine avec le fragment de rêve. Et sans doute les associations se reforment, se referment entre les deux pièces, mais il aura fallu profiter du moment, si bref soit-il, de la dissociation pour faire émerger le désir dans son caractère non biographique et non mémoriel, au-delà ou en deçà de ses prédéterminations œdipiennes. Et c'est bien cette direction qu'indiquent Trost ou Luca, dans des textes splendides, dégager un inconscient de révolution, tendu vers un être, femme et homme non-œdipien, l'être « librement mécanique », « projection d'un groupe humain qui reste à découvrir », dont le mystère est celui d'un fonctionnement et non d'une interprétation, « intensité toute laïque du désir » (on n'a jamais dénoncé si bien le caractère autoritaire et pieux de la psychanalyse)[289]. Le but suprême du M. L. F. n'est-il pas en ce sens la construction machinique et révolutionnaire de la femme non-œdipienne, au lieu de l'exaltation désordonnée du maternage et de la castration ?

Revenons à la nécessité de briser les associations : la dissociation non seulement comme caractère de la schizophrénie, mais comme principe de la schizo-analyse. Ce qui est le plus grand obstacle à la psychanalyse, l'impossibilité d'établir des associations, est au contraire la condition de la schizo-analyse – c'est-à-dire le signe que nous sommes enfin arrivés à des éléments entrant dans un ensemble fonctionnel de l'inconscient comme machine désirante. Il n'est pas étonnant que la méthode dite de libre association nous ramène constamment à Œdipe ; elle est faite pour cela. Car, loin de témoigner d'une spontanéité, elle suppose une application, un rabattement qui fait correspondre un ensemble quelconque de départ à un ensemble artificiel ou mémoriel d'arrivée, déterminé d'avance et symboliquement comme œdipien. En

vérité, nous n'avons encore rien fait tant que nous n'avons pas atteint des éléments qui ne sont pas associables, ou tant que nous n'avons pas saisi les éléments sous une forme où ils ne sont plus associables. Serge Leclaire franchit un pas décisif lorsqu'il présente un problème que, dit-il, « tout nous pousse à ne pas considérer en face… il s'agit en somme de concevoir un système dont les éléments sont liés entre eux précisément par l'absence de tout lien, et j'entends par-là de tout lien naturel, logique ou significatif », « un ensemble de pures singularités »[290]. Mais, soucieux de rester dans les limites étroites de la psychanalyse, il refait en sens inverse le pas qu'il vient de faire : il présente l'ensemble délié comme une fiction, ses manifestations comme des épiphanies, qui doivent s'inscrire dans un nouvel ensemble restructuré, ne fût-ce que par l'unité du phallus comme *signifiant* de l'absence. Pourtant c'était bien là l'émergence de la machine désirante, ce par quoi elle se distingue et des liaisons psychiques de l'appareil œdipien, et des liaisons mécaniques ou structurales des machines sociales et techniques : un ensemble de pièces réellement distinctes qui fonctionnent ensemble *en tant que réellement distinctes* (liées par l'absence de lien). De telles approximations de machines désirantes ne sont pas données par les objets surréalistes, épiphanies théâtrales ou gadgets œdipiens, qui ne marchent qu'en réintroduisant des associations – en effet le surréalisme fut une vaste entreprise d'œdipianisation des mouvements précédents. Mais on les trouvera plutôt dans certaines machines dadaïstes, dans les dessins de Julius Goldberg, ou aujourd'hui dans les machines de Tinguely : comment obtenir un ensemble fonctionnel tout en cassant toutes les associations ? (Que signifie « lié par l'absence de lien » ?)

L'art de la distinction réelle chez Tinguely est obtenu par une sorte de décrochage comme procédé de la récurrence. Une machine met en jeu plusieurs structures simultanées qu'elle traverse ; la première structure comporte au moins un élément qui n'est pas fonctionnel par rapport à elle, mais qui l'est seulement dans la seconde. C'est ce jeu, que Tinguely présente comme essentiellement gai, qui assure le processus de déterritorialisation de la machine, et la position du mécanicien comme partie la plus déterritorialisée. La grand-mère qui pédale dans l'auto sous l'œil émerveillé de l'enfant – enfant non-œdipien dont l'œil fait lui-même partie de la machine – ne fait pas avancer le véhicule, mais actionne en pédalant la seconde structure qui scie du bois. D'autres procédés de récurrence peuvent intervenir ou s'ajouter, comme l'enveloppement des parties dans une multiplicité (ainsi la machine-ville, ville dont toutes les maisons sont dans une maison, ou la machine-maison de Buster Keaton, dont toutes les pièces sont dans une pièce). Ou encore la récurrence peut être réalisée dans une série qui met la machine en rapport essentiel avec les déchets et résidus, soit qu'elle détruise systématiquement son propre objet comme les Rotozaza de Tinguely, soit qu'elle capte elle-même les intensités ou énergies perdues comme dans le projet de Transformateur de Duchamp, soit qu'elle se compose elle-même de déchets comme le Junk Art de Stankiewicz, ou le Merz et la machine-maison de Schwitters, soit enfin qu'elle se sabote ou se détruise elle-même, et que « sa construction et le commencement de sa destruction soient indiscernables » : dans tous ces cas (auxquels il faudrait joindre la drogue comme machine désirante, la machine junkie) apparaît une pulsion de mort proprement machinique qui s'oppose à la mort régressive œdipienne, à l'euthanasie psychanalytique. Et en vérité il n'y a pas une de ces machines désirantes qui ne soit profondément desœdipianisante.

Ou encore, ce sont des relations aléatoires qui assurent cette liaison sans lien des éléments réellement distincts en tant que tels, ou de leurs structures autonomes, suivant un vecteur qui va du désordre mécanique au moins probable, et qu'on nommera « vecteur fou ». C'est dire l'importance ici des théories de Vendryes qui permettent de définir les machines désirantes par la présence de telles relations aléatoires dans la machine elle-même, et comme produisant des mouvements brownoïdes du type promenade ou drague[291]. Et c'est bien par l'effectuation de relations aléatoires que les dessins de Goldberg assurent à leur tour la fonctionalité des éléments réellement distincts, avec la même joie que chez Tinguely, rire-schizo : il s'agit de substituer à un circuit mémoriel simple, ou à un circuit social, un ensemble fonctionnant comme machine désirante sur vecteur fou (dans le premier exemple, « *Pour ne pas*

oublier de porter une lettre à sa femme », la machine désirante traverse et programme les trois structures automatisées du sport, du jardinage et de la cage à oiseau ; dans le deuxième exemple, *Simple Reducing Machine*, l'effort du batelier de la Volga, la décompression du ventre du milliardaire en train de dîner, la chute du boxeur sur le ring et le saut du lapin sont programmés par le disque en tant qu'il définit le moins probable ou la simultanéité du point de départ et d'arrivée).

Toutes ces machines sont des machines réelles. Hocquenghem a raison de dire : « Là où le désir agit, il n'y a plus de place pour l'imaginaire » ni pour le symbolique. Toutes ces machines sont déjà là, nous ne cessons pas de les produire, de les fabriquer, de les faire fonctionner, car elles sont désir, désir tel qu'il est, – bien qu'il faille des artistes pour assurer leur présentation autonome. Les machines désirantes ne sont pas dans notre tête, dans notre imagination, elles sont *dans les machines sociales et techniques elles-mêmes*. Notre rapport avec les machines n'est pas un rapport d'invention ni d'imitation, nous ne sommes ni les pères cérébraux ni les fils disciplinés de la machine. C'est un rapport de peuplement : nous peuplons les machines sociales techniques de machines désirantes, et nous ne pouvons pas faire autrement. Nous devons dire à la fois : les machines sociales techniques ne sont que des conglomérats de machines désirantes dans des conditions molaires historiquement déterminées ; les machines désirantes sont des machines sociales et techniques rendues à leurs conditions moléculaires déterminantes. Mera de Schwitters est la dernière syllabe de Komera. Il est vain de s'interroger sur l'utilité ou la non-utilité, la possibilité ou l'impossibilité de ces machines désirantes. L'impossibilité (et encore rarement), l'inutilité (et encore rarement) n'apparaissent que dans la présentation artistique autonome. Ne voyez-vous pas qu'elles sont possibles puisqu'elles sont, de toutes manières elles sont là, et nous fonctionnons avec elles. Elles sont éminemment utiles, puisqu'elles constituent dans les deux sens le rapport entre la machine et l'homme, la *communication* des deux. Au moment même où vous dites « elle est impossible », vous ne voyez pas que vous la rendez possible, en étant vous-même une de ces pièces, juste la pièce qui vous paraissait manquer pour qu'elle marche déjà, le dancer-danger. Vous discutez sur la possibilité ou l'utilité, mais vous êtes déjà dans la machine, vous en faites partie, vous y avez mis le doigt, l'œil, l'anus ou le foie (version actuelle de « Vous êtes embarqués… »).

On pourrait croire que la différence entre les machines sociales techniques et les machines désirantes est d'abord une question de taille, ou d'adaptation, les machines désirantes étant de petites machines, ou de grosses machines adaptées à de petits groupes. Ce n'est pas du tout un problème de gadget. La tendance technologique actuelle, qui substitue au primat thermodynamique un certain primat de l'information, s'accompagne en droit d'une réduction de la taille des machines. Dans un texte de grande gaieté encore, Ivan Illich montre ceci : que les grosses machines impliquent des rapports de production de type capitaliste ou despotique, entraînant la dépendance, l'exploitation, l'impuissance des hommes réduits à l'état de consommateurs ou de servants. *La propriété collective des moyens de production* ne change rien à cet état de choses et nourrit seulement une organisation despotique stalinienne. Aussi Illich lui oppose-t-il le *droit pour chacun d'utiliser les moyens de production*, dans une « société conviviale », c'est-à-dire désirante et non-œdipienne. Ce qui veut dire : l'utilisation la plus extensive des machines par le plus grand nombre possible de gens, la multiplication de petites machines et l'adaptation des grandes machines à de petites unités, la vente exclusive d'éléments machiniques qui doivent être assemblés par les usagers-producteurs eux-mêmes, la destruction de la spécialisation du savoir et du monopole professionnel. Il est bien évident que des choses aussi différentes que le monopole ou la spécialisation de la plupart des connaissances médicales, la complication du moteur d'auto, le gigantisme des machines ne répondent à aucune nécessité technologique, mais seulement à des impératifs économiques et politiques qui se proposent de concentrer puissance ou contrôle entre les mains d'une classe dominante. Ce n'est pas rêver d'un retour à la nature que de signaler l'inutilité machinique radicale des autos dans les villes, leur caractère archaïque malgré les gadgets de leur présentation, et la modernité possible de la bicyclette, dans nos cités non moins que dans la guerre au Vietnam. Et ce n'est

pas même au nom de machines relativement simples et petites que doit se faire la « révolution conviviale » désirante, mais au nom de l'innovation machinique elle-même que les sociétés capitalistes ou communistes répriment à toute force en fonction du pouvoir économique et politique[292].

Un des plus grands artistes de machines désirantes, Buster Keaton, a su poser le problème d'une adaptation de machine de masse à des fins individuelles, de couple ou de petit groupe, dans la *Croisière du Navigator* où les deux héros « doivent affronter un équipement ménager généralement utilisé par des centaines de personnes (la cambuse est une forêt de leviers, de poulies et de fils) »[293]. Il est vrai que les thèmes de la réduction ou de l'adaptation des machines ne sont pas suffisants par eux-mêmes, et valent pour autre chose, comme le montre la revendication pour tous de s'en servir et de les contrôler. Car la vraie différence entre les machines sociales techniques et les machines désirantes n'est évidemment pas dans la taille, ni même dans les fins, mais dans le régime qui décide de la taille et des fins. *Ce sont les mêmes machines, mais ce n'est pas le même régime*. Non pas du tout qu'il faille opposer au régime actuel, qui plie la technologie à une économie et à une politique d'oppression, un régime où la technologie serait supposée libérée et libératrice. La technologie suppose des machines sociales et des machines désirantes, les unes dans les autres, et n'a aucun pouvoir par elle-même pour décider qui sera l'instance machinisante, désir ou oppression du désir. Chaque fois que la technologie prétend agir par elle-même, elle prend une couleur fasciste, comme dans la techno-structure, parce qu'elle implique des investissements non seulement économiques et politiques, mais également libidinaux tout entiers tournés vers l'oppression de désir. La distinction des deux régimes, comme celui de l'anti-désir et celui du désir, ne se ramène pas à la distinction de la collectivité et de l'individu, mais à deux types d'organisation de masse, où individu et collectif n'entrent pas dans le même rapport. Il y a entre la même différence qu'entre le macrophysique et le microphysique, – étant dit que l'instance microphysique n'est pas l'électron-machine, mais le désir machinisant moléculaire, de même que l'instance macrophysique n'est pas l'objet technique molaire, mais la structure sociale molarisante anti-désirante, anti-productrice, qui conditionne actuellement l'usage, le contrôle et la possession des objets techniques. Dans le régime actuel de nos sociétés, la machine désirante n'est supportée que comme perverse, c'est-à-dire dans la marge de l'usage sérieux des machines, et comme bénéfice secondaire inavouable des usagers, des producteurs ou anti-producteurs (jouissance sexuelle qu'un juge a à juger, un bureaucrate à caresser ses dossiers…). Mais le régime de la machine désirante n'est pas une perversion généralisée, c'en est bien plutôt le contraire, une schizophrénie générale et productrice, enfin devenue heureuse. Car, de la machine désirante, il faut dire ce que dit Tinguely : *a truly joyous machine, by joyous I mean free*.

3. – *Machine et corps plein : les investissements de la machine*.

Rien n'est plus obscur, dès qu'on s'intéresse au détail, que les thèses de Marx sur les forces productives et les rapports de production. En gros, on comprend : des outils aux machines, les moyens humains de production impliquent des rapports sociaux de production, qui leur sont pourtant extérieurs et dont ils sont seulement l'indice. Mais que signifie « indice » ? Pourquoi avoir projeté une ligne évolutive abstraite censée représenter le rapport isolé de l'homme et de la Nature, où l'on saisit la machine à partir de l'outil, et l'outil en fonction de l'organisme et de ses besoins ? Il est alors forcé que les rapports sociaux paraissent extérieurs à l'outil ou à la machine, et leur imposent du dehors un autre schéma biologique en brisant la ligne évolutive d'après des organisations sociales hétérogènes[294] (c'est notamment ce jeu entre forces productives et rapports de production qui explique l'étrange idée que la bourgeoisie fut révolutionnaire à un moment donné). Il nous semble au contraire que la machine doit être immédiatement pensée par rapport à un corps social, et non par rapport à un organisme biologique humain. S'il en est ainsi, on ne peut pas considérer la machine comme un nouveau segment qui succède à celui de l'outil, sur une ligne qui trouverait son point de départ dans l'homme abstrait. Car l'homme et

l'outil *sont déjà* pièces de machine sur le corps plein d'une société considérée. La machine est d'abord une machine sociale constituée par un corps plein comme instance machinisante, et par les hommes *et* les outils qui sont machinés en tant que distribués sur ce corps. Il y a par exemple un corps plein de la steppe qui machine homme-cheval-arc, un corps plein de la cité grecque qui machine hommes et armes, un corps plein de l'usine qui machine les hommes et les machines… De deux définitions de la fabrique données par Ure, et citées par Marx, la première rapporte les machines aux hommes qui les surveillent, la seconde les machines *et* les hommes, « organes mécaniques *et* intellectuels », à la fabrique comme corps plein qui les machine. Or c'est la seconde définition qui est littérale et concrète.

Ce n'est pas par métaphore ni par extension que les lieux, les équipements collectifs, les moyens de communication, les corps sociaux sont considérés comme des machines ou des pièces de machine. Au contraire, c'est par restriction et par dérivation que la machine ne va plus désigner qu'une réalité technique, mais justement dans les conditions d'un corps plein très particulier, le corps du Capital-argent, en tant qu'il donne à l'outil la forme du capital fixe, c'est-à-dire distribue les outils sur un représentant mécanique autonome, et donne à l'homme la forme du capital variable, c'est-à-dire distribue les hommes sur un représentant abstrait du travail en général. Emboîtement de corps pleins appartenant à une même série : celui du capital, celui de l'usine, celui du mécanisme… (Ou bien celui de la cité grecque, celui de la phalange, celui du bouclier à deux poignées.) Nous devons demander, non pas comment la machine technique succède aux simples outils, mais comment la machine sociale, et quelle machine sociale, au lieu de se contenter de machiner des hommes et des outils, rend possible et nécessaire à la fois l'émergence de machines techniques. (Avant le capitalisme il y a bien des machines techniques, mais le phylum machinique ne passe pas par elles, précisément parce qu'il se contente essentiellement de machiner des hommes et des outils. De même, dans toute formation sociale il y a des outils qui ne sont pas machinés, parce que le phylum ne passe pas par et qui le sont ou le seront dans d'autres formations : par exemple les armes hoplitiques.)

La machine ainsi comprise est définie comme machine désirante : l'ensemble d'un corps plein qui machine, et des hommes et des outils machinés sur lui. Plusieurs conséquences en découlent, que nous ne pouvons indiquer qu'à titre de programme.

En premier lieu, les machines désirantes sont bien les mêmes que les machines sociales et techniques, mais elles sont comme leur inconscient : elles manifestent et mobilisent en effet les investissements libidinaux (investissements de désir) qui « correspondent » aux investissements conscients ou préconscients (investissements d'intérêt) de l'économie, de la politique et de la technique d'un champ social déterminé. Correspondre ne signifie pas du tout ressembler : il s'agit d'une autre distribution, d'une autre « carte », qui ne concerne plus les intérêts constitués dans une société, ni la répartition du possible et de l'impossible, des contraintes et des libertés, tout ce qui constitue les *raisons* d'une société. Mais, sous ces raisons, il y a les formes insolites d'un désir qui investit les flux comme tels et leurs coupures, qui ne cesse de reproduire les facteurs aléatoires, les figures moins probables et les rencontres entre séries indépendantes à la base de cette société, et qui dégagent un amour « pour lui-même », amour du capital pour lui-même, amour de la bureaucratie pour elle-même, amour de la répression pour elle-même, toutes sortes de choses étranges comme « Qu'est-ce que désire un capitaliste en son fond ? » et « Comment est-il possible que des hommes désirent la répression non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ?, etc.

En second lieu, que les machines désirantes soient comme la limite intérieure des machines sociales techniques, on le comprend mieux si l'on considère que le corps plein d'une société, l'instance machinisante, n'est jamais donné comme tel, mais doit toujours être inféré à partir des termes et des rapports mis en jeu dans cette société. Le corps plein du capital comme corps bourgeonnant, Argent qui produit de l'Argent, n'est jamais donné pour lui-même. Il implique un passage à la limite, où les termes sont réduits à leur formes simples absolvent prises, et les rapports, remplacés « positivement » par une

absence de lien. Par exemple, pour la machine désirante capitaliste, la rencontre entre le capital et la force de travail, le capital comme richesse déterritorialisée et la force de travail comme travailleur déterritorialisé, deux séries indépendantes ou formes simples dont la rencontre aléatoire ne cesse d'être reproduite dans le capitalisme. Comment l'absence de lien peut-elle être positive ? Nous retrouvons la question de Leclaire énonçant le paradoxe du désir : comment des éléments peuvent-ils être liés précisément par l'absence de lien ? D'une certaine manière, on peut dire que le *cartésianisme*, avec Spinoza ou Leibniz, n'a pas cessé de répondre à cette question. C'est la théorie de la distinction réelle, en tant qu'elle implique une logique spécifique. C'est parce qu'ils sont réellement distincts, et entièrement indépendants l'un de l'autre, que des éléments ultimes ou des formes simples appartiennent au même être ou à la même substance. C'est bien en ce sens qu'un corps plein substantiel ne fonctionne pas du tout comme un organisme. Et la machine désirante n'est pas autre chose : une multiplicité d'éléments distincts ou de formes simples, et qui sont *liés sur* le corps plein d'une société, précisément en tant qu'ils sont « sur » ce corps ou en tant qu'ils sont réellement distincts. La machine désirante comme passage à la limite : inférence du corps plein, dégagement des formes simples, assignation des absences de lien : la méthode du *Capital* de Marx va dans cette direction, les présupposés dialectiques l'empêchent d'atteindre au désir comme faisant partie de l'infra-structure.

En troisième lieu, les rapports de production qui restent à l'extérieur de la machine technique sont au contraire intérieurs à la machine désirante. Non pas il est vrai à titre de rapports, mais à titre de pièces de la machine, dont les unes sont éléments de production, les autres éléments d'anti-production[295]. J.-J. Lebel cite des images du film de Genet formant une machine désirante de la prison : deux détenus dans des cellules contiguës, et dont l'un souffle de la fumée dans la bouche de l'autre, par un chalumeau qui passe par un petit trou du mur, tandis qu'un gardien se masturbe en regardant. Le gardien, à la fois élément d'anti-production et pièce voyeuse de la machine : le désir passe par toutes les pièces. C'est que les machines désirantes ne sont pas pacifiées : il y a en elles des dominations et des servitudes, des éléments mortifères, des pièces sadiques et des pièces masochistes juxtaposées. Précisément dans la machine désirante, ces pièces ou éléments priment comme toutes les autres leurs dimensions proprement sexuelles. Non pas du tout, comme le voudrait la psychanalyse, que la sexualité dispose d'un code œdipien qui viendrait doubler les formations sociales, ou même présider à leur genèse et à leur organisation mentales (argent et analité, fascisme et sadisme, etc.). Il n'y a pas de symbolisme sexuel ; et la sexualité ne désigne pas une autre « économie », une autre « politique », mais l'inconscient libidinal de l'économie politique en tant que telle. La libido, énergie de la machine désirante, investit comme sexuelle toute différence sociale, de classe, de race, etc., soit pour garantir dans l'inconscient le mur de la différence sexuelle, soit au contraire pour faire sauter ce mur, l'abolir dans le sexe non-humain. Dans sa violence même, la machine désirante est une épreuve de tout le champ social par le désir, épreuve qui peut aussi bien tourner au triomphe du désir que de l'oppression de désir. L'épreuve consiste en ceci : une machine désirante étant donnée, comment fait-elle d'un rapport de production ou d'une différence sociale une de ses pièces, et quelle est la position de cette pièce ? Le ventre du milliardaire dans le dessin de Goldberg, le gardien qui se masturbe dans l'image de Genet ? Le patron séquestré, n'est-ce pas une pièce de machine désirante-usine, une façon de répondre à l'épreuve ?

En quatrième lieu, si la sexualité comme énergie de l'inconscient est l'investissement du champ social par les machines désirantes, il apparaît que l'attitude vis-à-vis des machines en général n'exprime nullement une simple idéologie, mais la position du désir dans l'infrastructure elle-même, les mutations du désir en fonction des coupures et des flux qui traversent ce champ. C'est pourquoi le thème de la machine a un contenu si fortement, si ouvertement sexuel. Autour de la première guerre mondiale se sont affrontées les quatre grandes attitudes autour de la machine : la grande exaltation molaire du futurisme italien, qui compte sur la machine pour développer les forces productives nationales et produire un homme nouveau national, sans mettre en cause les rapports de production ; celle du futurisme et du

constructivisme russes, qui pensent la machine en fonction de nouveaux rapports de production définis par son appropriation collective (la machine-tour de Tatlin, ou celle de Moholy-Nagy, exprimant la fameuse organisation de parti comme centralisme démocratique, modèle spiralique avec sommet, courroie de transmission, base ; les rapports de production continuent à être extérieurs à la machine qui fonctionne comme « indice ») ; la machinerie moléculaire dadaïste, qui opère pour son compte un renversement comme révolution de désir, parce qu'elle soumet les rapports de production à l'épreuve des pièces de la machine désirante, et dégage de celle-ci un joyeux mouvement de déterritorialisation par-delà toutes les territorialités de nation et de parti ; enfin un anti-machinisme humaniste, qui veut sauver le désir imaginaire ou symbolique, le retourner contre la machine, quitte à le rabattre sur un appareil œdipien (le surréalisme contre le dadaïsme, ou bien Chaplin contre le dadaïste Buster Keaton)[296].

Et précisément parce qu'il ne s'agit pas d'idéologie, mais d'une machination qui met en jeu tout un inconscient de période et de groupe, le lien de ces attitudes avec le champ social et politique est complexe, quoiqu'il ne soit pas indéterminé. Le futurisme italien énonce bien les conditions et les formes d'organisation d'une machine désirante fasciste, avec toutes les équivoques d'une « gauche » nationaliste et guerrière. Les futuristes russes tentent de glisser leurs éléments anarchistes dans une machine de parti qui les écrase. La politique n'est pas le fort des dadaïstes. L'humanisme opère un désinvestissement des machines désirantes, qui n'en continuent pas moins à fonctionner en lui. Mais autour de ces attitudes a été posé le problème du désir lui-même, de la position de désir, c'est-à-dire du rapport d'immanence respective entre les machines désirantes et les machines sociales techniques, entre ces deux pôles extrêmes où le désir investit des formations paranoïaques fascistes, ou au contraire des flux révolutionnaires schizoïdes. Le paradoxe du désir est qu'il faille toujours une si longue analyse, toute une analyse de l'inconscient, pour démêler les pôles et dégager les épreuves révolutionnaires de groupe pour machines désirantes.

1. Cf. le texte de Büchner, *Lenz*, tr. fr. Éd. Fontaine.

2. Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société*.

3. Quand Georges Bataille parle de dépenses ou de consommations somptuaires, non productives, en rapport avec l'énergie de la nature, il s'agit de dépenses ou de consommations qui ne s'inscrivent pas dans la sphère supposée indépendante de la production humaine en tant que déterminée par « l'utile » : il s'agit donc de ce que nous appelons production de consommation (cf. *La Notion de dépense* et *la Part maudite*, Éd. de Minuit).

4. Sur l'identité Nature-Production et la vie générique, selon Marx, cf. les commentaires de Gérard Granel, « L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure », in *l'Endurance de la pensée*, Pion, 1968, pp. 301-310.

5. D.H. Lawrence, *La Verge d'Aaron*, tr. fr. Gallimard, p. 199.

6. Henry Miller, *Tropique du Cancer*, ch. XIII (« … et mes entrailles s'épandent en un immense flux schizophrénique, évacuation qui me laisse face à face avec l'absolu… »).

7. Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit*, Gallimard, 1966, pp. 156-157.

8. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Pion, 1962, pp. 26 sq.

9. Artaud, in *84*. nos 5-6, 1948.

10. Victor Tausk, « De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie », 1919, tr. fr. in *la Psychanalyse*, no 4.

11. Marx, *Le Capital*, III, 7, ch. 25 (Pléiade II, p. 1437). Cf. Althusser, *Lire le Capital*, les commentaires de Balibar, t. II, pp. 213 sq., et de Macherey, t. I, pp. 201 sq. (Maspero, 1965).

12. Beckett, « Assez », in *Téles-mortes*, Éd. de Minuit, 1967, pp. 40-41.

13. Freud, *Cinq psychanalyses*, tr. fr. P. U. F., p. 297.

14. W. Morynthaler, « Adoif Wölfli », tr. fr. *L'Art brut*, no 2.

15. *L'Art brut*, no 3, p. 63.

16. Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954.

17. W. R. Bion est le premier à avoir insisté sur cette importance du *Je sens ;* mais il l'inscrit seulement dans l'ordre du fantasme, et en fait un parallèle affectif du *]e pense*. Cf. *Eléments of Psycbo-analysis*, Heinemann, 1963, pp. 94 sq.

18. Artaud, *Le Pèse-nerfs*, Gallimard, *Œuvres complètes I*, p. 112.

19. Pierre Klossowski. *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969.

20. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, P. U. F.

21. Kant, *Critique du jugement*, Introduction, § 3.

22. Clément Rosset, *Logique du père*, P. U. F., 1970, p. 37.

23. L'admirable théorie du désir chez Lacan nous semble avoir deux pôles : l'un par rapport à « l'objet petit-a » comme machine désirante, qui définit le désir par une production réelle, dépassant toute idée de besoin et aussi de fantasme ; l'autre par rapport au « grand Autre » comme signifiant, qui réintroduit une certaine idée de manque. On voit bien, dans l'article de Leclaire sur « La Réalité du désir » (in *Sexualité humaine*, Aubier, 1970), l'oscillation entre ces deux pôles.

24. Henry Miller, *Sexus*, tr. fr. Buchet-Chastel, p. 277.

25. Maurice Clavel remarque, à propos de Sartre, qu'une philosophie marxiste ne peut pas se permettre d'introduire au départ la notion de rareté : « Cette rareté antérieure à l'exploitation érige en réalité à jamais indépendante, puisque située à un niveau primordial, la loi de l'offre et de la demande. Il n'est donc plus question d'inclure ou de déduire cette loi dans le marxisme, puisqu'elle est immédiatement lisible avant, fur un plan d'où le marxisme découlerait. Marx, rigoureux, refuse d'utiliser la notion de rareté, et doit le refuser, car cette catégorie le ruinerait » (Qui *est aliéné ?*, Flammarion, 1970, p. 330).

26. Reich, *Psychologie de masse du fascisme*.

27. On trouve chez les culturalistes une distinction des systèmes rationnels et des systèmes projectifs, la psychanalyse ne s'appliquant qu'à ces derniers (par exemple, Kardiner). Malgré leur hostilité au culturalisme, Reich, et aussi Marcuse, retrouvent quelque chose de cette dualité, bien qu'ils déterminent et apprécient tout autrement le rationnel et l'irrationnel.

28. Jankelevitch, *Ravel*, Éd. du Seuil, pp. 74-80.

29. Sur l'hystérie, la schizophrénie et leurs rapports avec des structures sociales, cf. les analyses de Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, tr. fr. Gallimard, pp. 67 sq., et les belles pages de Jaspers, *Strindberg et van Gogh*, tr. fr. Éd. de Minuit, pp. 232-236 (Est-ce qu'en notre époque la folie est « une condition de toute sincérité, dans des domaines où, en des temps moins incohérents, on aurait été sans elle capable d'expérience et d'expression honnêtes ? » – question que Jaspers corrige en ajoutant : « Nous avons vu que jadis des êtres s'efforçaient à l'hystérie ; de même aujourd'hui on dirait que beaucoup s'efforcent à la folie. Mais si la première tentative est possible psychologiquement dans une certaine mesure, l'autre ne l'est pu du tout et ne peut mener qu'au mensonge. »).

30. Robert Jaulin, *La Mort Sara*, Plon, 1967, p. 122.

31. Mélanie Klein, *La Psychanalyse des enfants*, tr. fr. P. U. F., p. 226
« L'urine socs son aspect positif est un équivalent du lait maternel, l'inconscient ne fait aucune distinction entre les substances du corps. »

32. Bruno Bettelheim, *La forteresse vide*, 1967, tr. fr. Gallimard, p. 500.

33. Lacan, *Écrits*, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », éd. du Seuil, p. 658 : « … une exclusion provenant de ces signes comme tels ne pouvant s'exercer que comme condition de consistance dans une chaîne à constituer ; ajoutons que la dimension où se contrôle cette condition est seulement la traduction dont une telle chaîne est capable. Qu'on s'arrête encore un instant sur ce loto. Pour considérer que c'est l'inorganisation réelle par quoi ces éléments sont mêlés, dans l'ordinal, au hasard, qui de l'occasion de leur sortie nous fait tirer les sorts… ».

34. Monakow et Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psycho-pathologie*, Alcan, 1928.

35. Lacan, *Écrits*, « Position de l'inconscient », p. 843.

36. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, pp. 451-452

37. J.H. Rush, *L'Origine de la vie*, tr. fr. Payot, p. 141.

38. Mélanie Klein, *Essais de psychanalyse*, tr. fr. Payot, pp. 269-271 (c'est nous qui soulignons).

39. Bradbury, *L'Homme illustré*, « La Brousse », tr. fr. Denoël.

40. Artaud, « Je n'ai jamais rien étudié… », in *84*, déc. 1970.

41. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, pp. 588-589.

42. « Ce n'est tout de même pas parce que je prêche le retour à Freud que je ne peux psi dire que *Totem et tabou*, c'est tordu. C'est même pour ça qu'il faut retourner à Freud. Personne ne m'a aidé, pour qu'on sache ce que c'est : *les formations de l'inconscient*… Je ne suis pas en train de dire que l'Œdipe ne sert à rien, ni que ça n'a aucun rapport avec ce que nous taisons. Ça ne sert à rien aux psychanalystes, ça c'est vrai ! Mais comme les psychanalystes ne sont pas sûrement des psychanalystes, ça ne prouve rien… Ce sont des choses que j'ai exposées en leur temps ; c'était un temps où je parlais à des gens qu'il fallait ménager, c'étaient : des psychanalystes. J'ai parlé à ce niveau-là de la métaphore paternelle, je n'ai jamais parlé de complexe d'Œdipe… » (Lacan, séminaire 1970).

43. J. Laplanche et J.B. Pontalis, « Fantasme originaire, fantasmes des origines et origine du fantasme », *Temps modernes*, nº 215, avril 1964, pp. 1844-1846.

44. Sur l'existence d'une petite machine dans le « fantasme originaire », mais existence toujours en coulisse, cf. Freud, *Un cas de paranoïa qui contre disait la théorie psychanalytique de cette affection*, 1915.

45. « Jean-Jacques Abrahams, L'Homme au magnétophone, dialogue psychanalytique », *Temps modernes*, nº 274, avril 1969 : « A : Tu vois, ce n'est vraiment pas si grave ; je ne suis pas ton père, et je peux crier encore, mais non ! Voilà, c'est assez. – Dr X : Vous imitez votre père pour le moment ? – A : Mais non, voyons, le vôtre ! Celui que je vois dans vos yeux, – Dr X : Vous essayez de prendre le rôle… – A : … Vous ne pouvez pas guérir les gens, vous ne pouvez que leur refiler vos problèmes de père dont vous ne sortez pas ; et de séance en séance vous traînez des victimes comme ça avec le problème du père… Moi j'étais le malade, vous étiez le médecin ; vous aviez enfin retourné votre problème d'enfance, d'être l'enfant vis-à-vis do père… – Dr X : Je téléphonais au 609 pour vous faire partir, au 609, à la police, pour vous faire expulser. – A : A la police ? Le papa, c'est ça ! Votre papa est agent de police ! et vous alliez téléphoner à votre papa pour venir me chercher… Quelle histoire de fou ! Vous vous êtes énervé, excité uniquement parce qu'on sort un petit appareil qui va nous permettre de comprendre ce qui se passe ici. »

46. Marx, *Economie et philosophie*, Pléiade II, p. 98. Et l'excellent commentaire de François Chatelet sur ce point, « La Question de l'athéisme de Marx », in *Etudes philosophiques*, juillet 1966.

47. Freud, « Analyse terminée et analyse interminable », 1937 (tr. fr. *Revue française de psychanalyse*, 1938-1939, nº 1) : « Les deux thèmes qui se correspondent sont, pour la femme, l'envie du pénis, l'aspiration positive à posséder un organe génital mile : pour l'homme, la révolte contre sa propre attitude passive ou féminine à l'égard d'un autre homme… Jamais on n'a autant l'impression de prêcher dans le désert que lorsqu'on vent pousser les femmes à abandonner, parce qu'irréalisable, leur désir du pénis, ou lorsqu'on cherche à convaincre les hommes que leur attitude passive vis-à-vis d'un autre homme n'équivaut pas à la castration et est inévitable dans bien des relations humaines. L'une des plus fortes résistances de transfert émane de la surcompensation opiniâtre de l'homme. Il ne veut pas s'incliner devant un substitut de son père, refuse d'être son obligé et par là de se voir gaéd par le

médecin… »

48. Sur l'importance de cette controverse, cf. André Green, « Sur la Mère phallique », *Revue française de psychanalyse*, janvier 1968, pp. 8-9.

49. Cf. par exemple la protestation (modérée) de Betty Friedan, contre la conception freudienne et psychanalytique des « problèmes féminins », tant sexuels que sociaux : *La Femme mystifiée*, 1963, tr. fr. Gonthier, t. I, pp. 114 sq.

50. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, p. 122. La méditation de Klossowski sur le rapport des pulsions et des institutions, sur la présence des pulsions dans l'infrastructure économique elle-même, se développe dans son article sur « Sade et Fourier » (*Topique*, nº 4-5), et surtout dans *la Monnaie vivante* (Losfeld, 1970).

51. André Green, *L'Affect*, P. U. F., 1970, pp. 154-168.

52. Proust, *Sodome et Gomonhe*, Pléiade II, p. 622 (c'est nous qui soulignons).

53. Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, 1959, pp. 13-16.

54. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I, 1797.

55. M. C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, Pion, 1966, p. 83 : « Pour que soient remplies les conditions nécessaires à l'existence d'une structure dans l'institution familiale ou dans le complexe d'Œdipe, il faut au minimum quatre termes, c'est-à-dire un terme de plus que ce qui est naturellement nécessaire. »

56. André Green, *L'Affect*, p. 167.

57. Sur la « question » hystérique (suis-je homme ou femme ?) et la « question » obsessionnelle (suis-je mort ou vif ?), cf. Serge Leclaire. « La Mort dans la vie de l'obsédé ». in *la Psychanalyse*, nº 2, pp. 129-130.

58. *Art brut*, nº 3, p. 139. (Dans sa présentation, Jean Oury nomme Jayet « le non-délimité », « en survol permanent ».)

59. Nijinsky, *Journal*, tr. fr. Gallimard.

60. A. Besançon, « Vers une histoire psychanalytique », *Annales*, mai 1969.

61. G. Bateson et collab., « Towards a Theory of Schizophrenia », *Behavioral Science*, 1956, 1 (cf. les commentaires de Pierre Fédida, « Psychose et parenté », *Critique*, oct. 1968).

62. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, ch. 12, B.

63. A. Mitscherlich, *Vers la société sans pères*, 1963, tr. fr. Gallimard pp. 327-330.

64. Marie-Claire Boons, « Le Meurtre du père chez Freud », *L'Inconscient*, nº 5, janvier 1968, p. 129.

65. Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 197.

66. Cf. J. M. Pohier, « La Paternité de Dieu », *L'Inconscient*, nº 5 (on trouve dans cet article une parfaite formulation d'Œdipe comme *double bind :* « La vie psychique de l'homme se déroule dans une sorte de tension dialectique entre deux façons de vivre le complexe d'Œdipe : l'une qui consiste à le vivre, et l'autre qui consiste à vivre selon les structures qu'on pourrait appeler œdipiennes. Aussi bien l'expérience montre-t-elle que ces structures ne sont pas étrangères à la phase la plus critique de ce complexe. Pour Freud, l'homme est définitivement marqué par ce complexe : il fait aussi bien sa candeur que sa misère », etc., pp. 57-58.)

67. Lacan, *Écrits*, p. 813.

68. Ronald La *Politique de l'expérience*, 1967, tr. fr. Stock, p. 106.

69. Sur le jeu des races et des intensités dans le théâtre de la cruauté, cf. Artaud, *Œuvres complètes*, t. IV et V (par exemple, le projet de « La conquête du Mexique », IV, p. 151 ; et le rôle des vibrations et rotations intensives dans « Les Cenai », V, pp. 46 sq.).

70. Nietzsche, lettre à Burckhardt du 5 janvier 1889.

71. Jacques Besse, « Le Danseur », in *la Grande Pâque*, Éd. Belfond, 1969 (toute la première partie de ce livre décrit la promenade du schizo dans la ville ; la seconde partie, « Légendes folles », procède à l'hallucination ou au délire d'épisodes historiques).

72. Reich, La *Fonction de l'orgasme*, 1942, tr. fr. L'Arche, p. 62. Sur la critique de l'autisme, cf. les pages de Roger Gentis, *Les Murs de l'asile*, Maspero, 1970, pp. 41 sq.

73. Maurice Garçon, *Louis XVII ou la fausse énigme*, Hachette, 1968, p. 177.

74. Maud Mannoni, *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse*, Éd. du Seuil, 1970, pp. 104-107 : « Les personnages œdipiens sont en place, mais, dans le jeu des permutations qui s'effectue, il y a comme une place vide… Ce qui apparait comme rejeté, c'est tout ce qui a trait au phallus et au père… Chaque fois que Georges essaye de se saisir comme désirant, il est renvoyé à une forme de dissolution d'identités. Il est un autre, captivé par une image maternelle… Il demeure piégé dans une position imaginaire dans laquelle il se trouve captivé par l'imago maternelle ; c'est de ce lieu qu'il se situe dans le triangle œdipien, ce qui implique un processus d'identification impossible, impliquant toujours sur le mode d'une pure dialectique la destruction de l'un ou de l'autre partenaire. »

75. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Plon, 1961, pp. 607 sq. : « C'est dans cette mesure que toute la psychiatrie du XIXe siècle converge réellement vers Freud, le premier qui ait accepté dans son sérieux la réalité du couple médecin-malade… Vers le médecin, Freud a fait glisser toutes les structures que Pinel et Tuke avaient aménagées dans l'internement. Il a bien délivré le malade de cette existence asilaire dans laquelle l'avaient aliéné ses « libérateurs » ; mais il ne l'a pas délivré de ce qu'il y avait d'essentiel dans cette existence ; il en a regroupé les pouvoirs, les a tendus au maximum en les nouant entre les mains du médecin ; il a la situation psychanalytique, où, par un court-circuit génial, l'aliénation devient désaliénation, parce que, dans le médecin, elle devient sujet. Le médeecin, en tant que figure aliénante, reste la clef de la psychanalyse. C'est peut-être parce qu'elle n'a pas supprimé cette structure ultime, et qu'elle y a ramené toutes les autres, que la psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison, ni déchiffrer pour eux-mêmes les signes de l'insensé. La psychanalyse peut dénouer quelques-unes des formes de la folie ; elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison.

76. Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire*, Éd. du Seuil, 1971, ch. IV. (Et « Le postulat fusionnel », *Information psychiatrique*, sept. 1969.)

77. David Cooper, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, 1967, tr. fr. Éd. du Seuil, p. 64.

78. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Maspero, 1961, p. 199.

79. Witold Gombrowiez. *L'Herne*, nº 14, p. 230.

80. Lacan, *Écrits*, p. 870. (Sur le rôle spécifique de la femme riche et de la femme pauvre chez « l'Homme aux rats », on se reportera aux analyses de Lacan dans « Le Mythe individuel du névrosé », *C. D. U.*, non repris dans les *Écrits*.)

81. Gérard Mendel, La *Révolte contre le père*, Payot, 1968, p. 422.

82. Engels, L'Origine de la famille, Éd. Sociales, p. 19, préface.

83. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, V, § 346 (Et Marx, *Economie et philosophie*, Pléiade II, pp. 88-90).

84. Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire*, p. 38.

85. Malcolm Lowry, *Choix de lettres*, tr. fr. Denoël, pp. 86-87.

86. Henry Miller, *Hamlet*, tr. fr. Corres, p. 156.

87. Freud, « La Disparition du complexe d'Œdipe », 1923, tr. fr. in *la Vie sexuelle*, P. U. F., p. 120.

88. Freud, *Totem et tabou*, 1912, tr. fr. Payot, p. 143.

89. D. H. Lawrence, « Psychanalyse et inconscient », 1920, tr. fr. (modifiée), in *Homme d'abord*, bibl. 10-18, pp. 219-256.

90. Cf. les deux exposés classiques, de Reich (*La Fonction de l'orgasme*, pp. 165-181) et de Marcuse (*Eros et civilisation*, tr. fr. Éd. de Minuit, les premiers chapitres). La question a été plus récemment reprise dans des articles excellents de *Partisans*, nº 46, février 1969 : François Gantheret, « Freud et la question socio-politique » ; Jean-Marie Brohm, « Psychanalyse et révolution (p. 85, p. 97).

91. Antonin Artaud, « Ainsi donc la question… », in *Tel Quel*, 1967. nº 30.

92. Les deux articles de 1924 sont « Névrose et psychose et « La Perte de réalité dans la névrose et la psychose ». Cf. aussi Capgras et Canette, « Illusion des sosies et complexe d'Œdipe », *Annales médico-psychologiques*, mai 1924. L'article de Freud sur « le Fétichisme » (1927) ne revient pas sur la distinction, quoi qu'on dise parfois, mais la confirme (in *la Vie sexuelle*, P. U. F., p. 137 : « Je peux ainsi maintenir ma supposition… »).

93. Lacan, « La Famille », *Encyclopédie française VIII*, 1938.

94. Jacques Besse, *La Grande Pâque*, p. 27, p. 61.

95. Reich, *La Fonction de l'orgasme*, p. 94 : « Toutes les fantaisies névrotiques plongent leurs racines dans l'attachement sexuel infantile aux parents. Mais le conflit enfant-parent ne saurait produire un trouble durable de l'équilibre psychique s'il n'était nourri continuellement par la stase actuelle que ce conflit lui-même il l'origine… »

96. Jean Laplanche, *La Réalité dans la névrose et la psychose* (conférence à la Société française de psychanalyse, 1961). Cf. aussi Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, les articles « Frustration » et « Névrose actuelle ».

97. La même remarque vaut pour : le traumatisme de la naissance n'implique pas seulement une remontée au-delà d'Œdipe et du pré-œdipien, mais doit être aussi un moyen de raccourcir la cure. Freud le note avec amertume dans *Analyse terminée, analyse interminable :* « Rank espérait guérir toutes les névroses en liquidant plus tard, par une analyse, ce traumatisme primitif ; ainsi, un petit fragment d'analyse épargnerait tout le reste du travail analytique… »

98. Jung, *La Guérison psychologique*, Georg, 1953, A. 1-4.

99. Gisela Pankow, *L'Homme et sa psychose*, Aubier, 1969, pp. 24-26 (on se reportera à la théorie du signe développée par Gisela Pankow dans *Structuration dynamique dans la schizophrénie*, Huber, 1956). Sur la critique de la régression par Bruno Bettelheim, cf. *La Forteresse vide*, pp. 369-374.

100. Ronald Laing, *La Politique de l'expérience*, pp. 89, 93, 96, 100. C'est en un sens voisin que Michel Foucault annonçait : « Peut-être un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être la folie… Artaud

appartiendra au sol de notre langage, et non à sa rupture… Tout ce que nous éprouvons aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous… La folie dénoue sa parenté avec la maladie mentale, … folie et maladie mentale défont leur appartenance à la même unité anthropologique » (« La Folie, l'absence d'œuvre », *La table ronde*, 1964).

101. Van Gogh, Lettre du 8 sept. 1888

102. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, 1857, Pléiade I, pp. 260-261. Maurice Godelier commente : « La ligne de développement occidentale, bien loin d'être universelle parce qu'elle se retrouverait partout, apparaît universelle parce qu'elle ne se retrouve nulle part… Elle est donc typique parce que, dans son déroulement singulier, elle a obtenu un résultat universel. Elle a fourni la base pratique (l'économie industrielle) et la conception théorique (le socialisme) pour sortir elle-même et faire sortir toutes les sociétés des formes les plus antiques ou les plus récentes d'exploitation de l'homme par l'homme… La véritable universalité de la ligne de développement occidentale est donc dans sa singularité et non hon d'elle, dans la différence non dans sa ressemblance avec les autres lignes d'évolution » (*Sur le mode de production asiatique*, Éd. Sociales, 1969, pp. 92-96).

103. Lewis Mumford, « La Première mégamachine », *Diogène*, juillet 1966.

104. Meyer Fortes, in *Recherches voltaïques*, 1967, pp. 135-137.

105. Paul Parin et coll., *Les Blancs pensent trop*, 1963, tr. fr. Payot : « Les relations préobjectales avec les mères passent et se répartissent dans les relations identificatoires au groupe de camarades de même âge. Le confit avec les pères se trouve neutralisé dans les relations identificatoires avec le groupe des grands frères… » (pp. 428-436). Analyse et résultats semblables chez M. C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, Plon, 1966 (pp. 302-305). Mais ces auteurs se livrent à une étrange gymnastique pour maintenir l'existence d'un problème ou d'un complexe d'Œdipe, malgré toutes les raisons qu'ils donnent du contraire, et bien que ce complexe ne soit pas, disent-ils, « accessible à la clinique ».

106. Nietzsche, La *Généalogie de la morale*, II, 2-7.

107. E. R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, 1966, tr. fr. P. U. F., 206-207.

108. Louis Berthe, « Ainés et cadets, l'alliance et la hiérarchie chez les Baduj », *L'Homme*, juillet 1965. Cf. la formule de Luc de Heusch, in « Lévi-Strauss », *l'Arc* nº 26 : « Un système de parenté est aussi et d'abord une praxis » (p. 11).

109. L. G. Löffler, « L'Alliance asymétrique chez les Mru », *L'Homme*, juillet 1966, pp. 78-79. Leach, dans *Critique de l'anthropologie*, analyse la différence entre l'idéologie et la pratique à propos du mariage kachin (pp. 140-141) ; il pousse très loin la critique des conceptions de la parenté comme système clos (pp. 153-154).

110. Pierre Clastres, « L'Arc et le panier », *L'Homme*, avril 1966, p. 20.

111. E. R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, p. 153 (et la critique que Leach adresse à Lévi-Strauss : « Lévi-Strauss soutient à juste titre que les implications structurales d'un mariage ne peuvent être comprises que si on l'envisage comme l'un des éléments dans une série globale de transactions entre groupes de parenté. Jusqu'ici tout va bien. Mais, dans aucun des exemples que fournit son livre, il ne pousse ce principe assez loin… Au fond, il ne s'intéresse pas vraiment à la nature ou à la signification des contre-prestations qui servent d'équivalent pour les femmes dans les systèmes dont il traite… Nous ne pouvons prédire à partir de principes premiers comment l'équilibre sera atteint, car nous ne pouvons

savoir comment les différentes catégories de prestations seront évaluées dans une société particulière… Il est essentiel de distinguer les biens consommables de qui ne le sont pas ; il est aussi rès imposant de se rendre compte que des éléments tout à fait intangibles tels que les droits et le prestige entrent dans l'inventaire total des choses échangé », pp. 154, 169, 171).

112. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958. p. 132.

113. Jeanne Favret, La Segmentarité au Maghreb », *L'Homme*, avril 1966. Pierre Clastres, « Echange et pouvoir », *L'Homme*, janvier 1962.

114. E. E. Evans-Pritchard, « Les Nouer du Soudan méridional », in *Systèmes politiques africains*, 1962, tr. fr. P. U. F., p. 248.

115. Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Fayard, 1948, notamment pp. 46-52.

116. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 2e éd., Monton, 1967, p. 152.

117. Marcel Griaule, « Remarques sur l'oncle utérin au Soudan », *Cahiers internationaux de sociologie*, janvier 1954. Alfred Adler et Michel Cartry, « La Transfusion et sa dérision », *L'Homme*, juillet 1971.

118. *La Situation dans la science biologique*, Éd. Française, Moscou, 1949, p. 16.

119. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 556-560.

120. Robert Jaulin, *La Mort sera*, p. 284.

121. Adler et Cartry, « La Transgression et sa dérision », *L'Homme*, juillet 1971. Jacques Derrida écrivait, dans un commentaire de Rousseau : « Avant la fête, il n'y avait pas d'inceste parce qu'il n'y avait pas de prohibition de l'inceste. Après la fête ii n'y a plus d'inceste parce qu'il est interdit… La fête serait *elle-même* l'inceste *lui-même* ai quelque de tel – *lui-même* – pouvait avoir lieu » (*De la grammatologie*, Éd. de Minuit, 1967, pp. 372-377).

122. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 356 (Lévi-Strauss analyse des cas, en apparence anormaux ou paradoxaux, de bénéficiaires des prestations matrimoniales).

123. L. G. Löffler, « L'Alliance asymétrique chez les Mru », *L'Homme*, p. 80.

124. Georges Devereux, « Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté », *L'Homme*, juillet 1965.

125. Victor W. Turner, *An Ndembu Doctor in Practice*, « Magic, Faith and Healing », Collier-Macmillan, 1964.

126. Robert Jaulin, *La paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Éd. du Seuil, 1970, p. 309. Jaulin analyse la situation de ces Indiens auxquels les capucins « persuadèrent de renoncer à la maison collective pour des petites maisons personnelles (pp. 391400). Dans la maison collective, l'appartement familial et l'intimité personnelle se trouvaient fondés dans un rapport avec le voisin défini. comme *allié*, si bien que les relations interfamiliales étaient coextensives au champ social. Dans la nouvelle situation, au contraire, se produit « une fermentation abusive des éléments du couple sur eux-mêmes et sur les enfants, telle que la famille restreinte se ferme en un microcosme expressif où chacun réfléchit son propre lignage, en même temps que le devenir social et productif lui échappe de plus en plus. Car Œdipe n'est pas seulement un processus idéologique, mais le résultat d'une destruction de l'environnement, de l'habitat, etc.

127. M. C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, p. 305.

128. Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, 1950, tr. fr. Gallimard, pp. 417-418.

129. E. R. Leach, « Magical Hair », in *Myth and Cosmos*, Natural History Press, 1967, p. 92.

130. W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, Verlag für Sexualpolitik, 1932, p. 6.

131. Dans son étude sur les lies Marquises, Kardiner a bien montré le rôle d'une anxiété alimentaire collective ou économique, qui, même du point de vue de l'inconscient, ne se laisse pas réduire au rapport familial avec la mère : *The Individual and his Society*, Columbia Univ. Press. 1939, 223 sq.

132. Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p. 209.

133. Mikel Dufrenne, analysant les concepts de Kardiner, pose ces questions essentielles : est-ce la famille qui est « primaire », et le politique, l'économique, le social, seulement secondaires ? Qu'est-ce qui est premier du point de vue de la libido, l'investissement familial ou bien l'investissement social ? Et méthodologiquement, faut-il aller de l'enfant à l'adulte, ou de l'adulte à l'enfant ? (*La Personnalité de base*, P. U. F., 1953, 287 sq.).

134. Laura et Paul Bohannan, *The Tiv of Central Nigeria*, International African Institute, Londres, 1953.

135. Abram Kardiner, *The Individual and his Society*, p. 248.

136. Paul Parin et coll. *Les Blancs pensent trop*, 1963, tr. fr. Payot, p. 432. Sur la coextensivité des mariages avec le champ social primitif, cf. les remarques de Jaulin, *la Paix blanche*, p. 256 : « Les mariages ne sont pas régis par des lois de parenté, ils obéissent à une dynamique infiniment plus complexe, moins figée, dont l'invention à chaque moment utilise un nombre autrement plus important de ordonnées… Les mariages sont plus volontiers une spéculation sur l'avenir que sur le passé, et de toutes les façons ces mariages et leur spéculation relèvent du complexe, non de l'élémentaire, jamais du figé. Et la raison n'en est nullement que l'homme ne connût des lois que pour les violer… », bêtise du concept de transgression.

137. Roger Bastide a développé systématiquement la théorie des deux secteurs symboliques, *Sociologie et psychanalyse*, P. U. F., 1950. Mais, partant d'un point de vue d'abord analogue, E. R. Leach est amené à déplacer la dualité, à la faire passer entre la question du sens et celle de l'usage, et ainsi à changer la portée du problème : cf. " Magical Hair ".

138. Victor W. Turner, « Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual », in *Myth and Cosmos*, Natural History Press, 1967, pp. 249-269.

139. Pierre Bonnafé, « Objet magique, sorcellerie et fétichisme ? », *Nouvelle revue de psychanalyse*, nº 2, 1970 (« Les Kulruya affirment que la nature de l'objet importe : l'essentiel est qu'il agisse ».) Cf. aussi Alfred Adler, *L'Ethnologue et les fétiches*. L'intérêt de ce numéro de la N. R. Ps. consacré aux « objets du fétichisme » est que des ethnologues n'y opposent pas une théorie à une autre, mais s'interrogent sur la portée des interprétations psychanalytiques en fonction de leur propre pratique d'ethnologues, et des pratiques sociales qu'ils étudient. un mémoire intitulé *Les interprétations de Turner* (Faculté de Nanterre), Eric Laurent a su poser très profondément les problèmes de méthode à cet égard : la nécessité d'opérer une série de renversements, et de privilégier l'usage sur l'exégèse ou la justification, la productivité sur l'expressivité, l'état contemporain du champ social sur les mythes cosmologiques, le rituel précis sur les modèles structuraux, le « drame social », la tactique et la stratégie politiques sur les diagrammes de parenté.

140. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P. U. F., pp. 38-39. Et *Structures élémentaires de la parenté*, p. 209 : « Expliquer pourquoi le système d'échange généralisé est resté sous-jacent, et à quelles causes est dû le fait que le système explicite soit

formulé en termes très différents. » Comment, à partir de ce principe, Lévi-Strauss en arrive à une conception de l'inconscient comme forme vide, indifférente aux pulsions du désir, cf. *Anthropologie structurale*, p. 224. Il est que la série des *Mythologiques* élabore une théorie des codes primitifs, codages de flux et d'organes, qui déborde de toutes parts une telle conception échangiste.

141. Michel Cartry, « Clans, lignages et groupements familiaux chez les Gourmantché », *L'Homme*. avril 1966, p. 74.

142. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 306-308, et sur la manière dont il présente la thèse de Leach, cf. pp. 276 sq. Mais, sur cette thèse même, cf. Leach, *Critique de l'anthropologie*, 1966, tr. fr. P. U. F., pp. 152-154, 172-174.

143. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires*, pp. 222-223 (cf. la comparaison statistique avec les « cyclistes »).

144. Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, 1969, p. 164.

145. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole, technique et langage*, Albin-Michel, 1964, pp. 270 sq., 290 sq.

146. Michel Cartry, « La Calebasse de l'excision en pays gourmantché », *Journal de la Société des africanistes*, 1968, 2, pp. 223-225.

147. Pierre Chastes, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Plon, 1912.

148. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, 17.

149. Jean Steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*. Éd. du Seuil, 1959, p. 69.

150. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, 1857, Pléiade II, p. 314.

151. Kafka, *La Muraille de Chine*.

152. Etienne Balazs, *La Bureaucratie céleste*, Gallimard, 1968, ch. XIII, « La Naissance du capitalisme en Chine » (notamment l'État et l'argent, et l'impossibilité pour les marchands d'acquérir une autonomie, pp. 229-300). A propos de formations impériales fondées sur le contrôle du commerce plutôt que sur les grands travaux, par exemple en Afrique noire, cf. les remarques de Godelier et de Suret-Canale, *Sur le mode de production asiatique*. Éd. Sociales, 1969, pp. 87-88, pp. 120-122.

153. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, cours au Collège de France, 1971.

154. Lewis Carroll, *Sylvie et Bruno*, ch. XI.

155. Pierre Gordon, *L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, P. U. F., 1946, p. 164 : « Le personnage sacré… vivait non dans le petit agricole, mais dans les bois, comme l'Enkidu de l'épopée chaldéenne, ou sur la montagne, dans l'enceinte sacrée. Ses occupations étaient celles d'un pâtre ou d'un Masseur, non d'un cultivateur. L'obligation de recourir à lui pour le mariage sacré, le seul qui rehaussât la femme, entraînait donc ipso facto une *exogamie*. Seules pouvaient dans ces conditions être alors *endogames* les jeunes filles appartenant au même groupe que le déflorateur rituel. »

156. Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, 1958, pp. 72-74.

157. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Éd. de Minuit, 1967 ; et *L'Écriture et la différence*, Éd. du Seuil, 1967, « Freud et la scène de l'écriture.

158. Jean-François Lyotard restaure les droits trop négligés d'une théorie de la désignation pure. Il montre l'écart irréductible du mot et de la chose dans le rapport de désignation qui les connote. Et, à la

faveur de cet écart, c'est la chose désignée qui devient signe en révélant une face inconnue comme un contenu caché (ce ne sont pas les mots qui sont signes par eux-mêmes, mais ils transforment en signes les choses ou les corps qu'ils désignent). En même temps, c'est le mot désignateur qui devient *visible*, indépendamment de toute écriture-lecture, en révélant un étrange pouvoir d'être vu (non lu). Cf. *Discours, figure*, éd. Klincksieck, 1971, pp. 41-82 – « les mots ne sont pas des signes, mais, dès qu'il y a mot, l'objet désigné devient signe : qu'un objet devienne signe, cela veut dire précisément qu'il recèle un contenu caché dans son identité manifeste, qu'il réserve une autre face à une autre vue sur lui, … qui ne pourra peut-être jamais être prise », mais qui sera prise en revanche sur le mot lui-même.

159. Andras Zempléni, *L'Interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou*, Université de Paris, 1968. II, p. 380, p. 506.

160. Bernard Pautrat veut établir un rapprochement Nietzsche-Saussure à partir des problèmes de domination et de servitude (*Versions du Soleil, Figures et système de Nietzsche*, Éd. du Seuil, 1971, pp. 207 sq.). Il remarque fort bien que Nietzsche, à la différence de Hegel, fait passer le rapport du maître et de l'esclave par le langage, et non par le travail. Mais quand il en vient à la comparaison avec Saussure, il retient le langage comme un système auquel la masse est asservie, et rejette dans la fiction l'idée nietzschéenne d'un langage des maîtres par l'intermédiaire duquel cet asservissement s'opère.

161. Jean Nougayrol, in *L'Écriture et la psychologie des peuples*, Armand-Colin, 1963, p. 90.

162. Cf. l'article excellent d'Elisabeth Roudinesco sur Lacan, « L'Action d'une métaphore », où elle analyse le double aspect de la chaîne signifiante analytique et du signifiant transcendant dont la chaîne dépend. Elle montre en ce sens que la théorie de Lacan doit moins s'interpréter comme une conception linguistique de l'inconscient que comme une critique de la linguistique au nom de l'inconscient (*La Pensée*, 1972).

163. Guy Rosalato, *Essais sur le symbolique*, Gallimard 1969, pp. 25-28.

164. Sur le passage d'une Justice royale fondée sur la parole magico-religieuse à une Justice de la cité fondée sur une parole-dialogue, et sur le changement de « souveraineté » qui correspond à ce passage, cf. L. Gernet, « Droit et prédroit en Grèce ancienne », *L'Annie sociologique* 1948-1949, M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, 1967, M. Foucault, *La Volonté de savoir*.

165. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 17.

166. Les historiens des religions et les psychanalystes connaissent bien ce problème de la masculinisation de la triade impériale, en fonction du rapport père-fils qui y est introduit. Nietzsche y voit avec raison un moment essentiel dans le développement de la dette infinie : « Ce soulagement qui fut le coup de génie du christianisme, … Dieu se payant à lui-même, Dieu parvenant seul à libérer l'homme de ce qui pour l'homme même est devenu irrémissible, le créancier s'offrant pour son débiteur par *amour* (qui le croirait ?) par amour pour son débiteur ! » (*Généalogie de la morale*, II, § 21).

167. Sur le régime de la propriété privée, déjà dans l'État despotique lui-même, Karl Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, 1957, tr. fr. Éd. de Minuit, pp. 140-149, 315-404. Dans l'Empire chinois, Etienne Balazs, *La Bureaucratie céleste*, ch. VII-IX. Sur les deux voies de passage de l'État despotique à la féodalité, suivant que la production marchande se joint ou non à la propriété privée, Maurice Godelier, *Sur le mode de production asiatique*, pp. 90-92.

168. Sur la possibilité ou non de concilier la production dite asiatique avec les cinq stades, sur les raisons qui poussent Engels à renoncer à cette catégorie dans *l'Origine de la famille*, sur les résistances des marxistes russes et chinois à cette catégorie, cf. *Sur le mode de production asiatique*. On se

rappellera les injures adressées à Wittfogel pour avoir posé cette question simple : la catégorie d'État despotique oriental n'a-t-elle pas été récusée pour des raisons qui tiennent à son statut paradigmatique spécial, en tant qu'horizon d'États socialistes modernes ?

169. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, P. U. F., 1962, pp. 112-113.

170. Maurice Dobb a montré comment le développement du commerce, du marché et de la monnaie a eu des effets très divers sur la féodalité, renforçant parfois le servage et l'ensemble des structures féodales : *Etudes sur le développement du capitalisme*, tr. fr. Maspero, pp. 48-82. François Hincker a élaboré le concept de « féodalisme d'État », pour montrer comment la monarchie absolue française, notamment, maintient les forces productives et la production marchande dans le cadre d'une féodalité qui ne finira qu'au XVIIIe siècle (*Sur le féodalisme*, Éd. Sociales, 1971, pp. 61-66).

171. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, p. 256.

172. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1969, pp. 2549.

173. Jacques Lacarrière a bien marqué à cet égard les figures et les moments de l'ascétisme chrétien en Egypte, Palestine et Syrie à partir du IIIe siècle : *Les Hommes ivres de Dieu*, Arthaud, 1961. D'abord de doux paranoïaques qui se fixent à proximité d'un village, puis qui s'éloignent dans le désert où ils inventent d'étonnantes machines ascétiques exprimant leur lutte contre les anciennes alliances et filiations (stade saint Antoine) ; ensuite se forment des communautés de disciples, des monastères dont une des activités principales est d'*écrire* la vie du saint fondateur, machines célibataires à discipline militaire où le moine « reconstruit autour de lui, sous la forme de contraintes ascétiques et collectives, l'univers agressif des anciennes persécutions » (stade saint Pacôme) ; enfin le retour à la ville ou au village, des groupes armés de pervers qui se donnent pour tâche la lutte contre le paganisme finissant (stade Schnoudi). Plus généralement, sur le rapport du monastère à la ville, cf. Lewis Mumford, qui parle d'une « élaboration d'une forme nouvelle de structuration urbaine » en fonction des monastères (*La Cité à travers l'histoire*, Éd. du Seuil, pp. 315 sq, 330 sq.).

174. Marx, *Réponse à Milkhailovski*, nov. 1877, Pléiade II, p. 1555.

175. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, 1. Armand-Colin. 1967. p. 313.

176. Marx, *Economie et philosophie*, 1884 Pléiade II, p. 92.

177. Cf. le commentaire de Balibar, in Althusser et coll., *Lire le Capital*, p. 288 : « L'unité que possède la structure capitaliste une fois constituée ne se retrouve pas en arrière d'elle… (Il faut) que la *rencontre* se soit produite, et ait été rigoureusement pensée, entre ces éléments, qui sont identifiés à partir du résultat de leur *conjonction*, et le champ historique au sein duquel il faut penser leur histoire propre, qui lui n'a rien à voir dans son concept avec ce résultat, puisqu'il est défini par la structure d'un autre mode de production. Dans ce champ historique constitué par le mode de production antérieur, les éléments dont on fait la généalogie n'ont précisément qu'une situation marginale, c'est-à-dire non déterminante. »

178. Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, pp. 189-199.

179. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, p. 259.

180. Marx, *Le Capital*, I, 2, ch. 4, Pléiade I, p. 701.

181. Suzanne de Bruhoff, *L'Offre de monnaie, critique d'un concept*, Maspero, 1971. Et *La Monnaie chez Marx*, Éd. Sociales, 1967 (cf. la critique des thèses de Hilferding, pp. 16 sq.).

182. Suzanne de Brunhoff, *L'Offre de monnaie*, p. 124 : « La notion même de masse monétaire ne peut avoir de sens que relativement au jeu d'un système du crédit où se combinent les différentes monnaies.

Sans un tel système on n'aurait qu'une somme de moyens de paiement qui n'accéderaient pas au caractère social de l'équivalent général et ne pourraient servir que dans des circuits privés locaux. Il n'y aurait pas de circulation monétaire générale. C'est seulement le système centralisé que les monnaies peuvent devenir homogènes et apparaître comme les composantes d'un ensemble articulé » (Et, sur la *dissimulation* objective dans le système, cf. p. 110, p. 114).

183. Marx, *Le Capital* III, 3, conclusions : « La production capitaliste tend sans cesse à dépasser ces limites qui lui sont immanentes, mais elle n'y parvient qu'en employant des moyens qui, de nouveau et à une échelle plus imposante, dressent devant elle les mêmes barrières. La véritable barrière de la production capitaliste, c'est le capital lui-même. » (Pléiade, II, p. 1032.)

184. Jean-Joseph Goux, « Dérivable et indérivable », *Critique*, janvier 1970, pp. 48-49.

185. Samir Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale*, Anthropos, 1970, pp. 373 sq.

186. Maurice Clavel, *Qui est aliéné ?*, pp. 110-124, 320-327 (cf. le grand chapitre de Marx, sur l'automation, dans les *Principes d'une critique de l'économie politique*, 1857-58, Pléiade II, pp. 297 sq.

187. Paul Baran et Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, 1966, tr. fr. Maspero, pp. 96-98.

188. Sur la conception de l'amortissement que cette proposition implique, cf. Paul Baran et Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, pp. 100-104.

189. Marx, *Le Capital*. III, 3, conclusions, Pléiade II, p. 1 026.

190. A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Éd. du Seuil, p. 57.

191. Paul Baran et Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, p. 303.

192. Bernard Schmitt, *Monnaie, salaires et profits*, P. U. F., 1966, pages 234-236.

193. P. 292.

194. Marshall Mac Luhan, *Pour comprendre les média*, 1964, tr. fr. Éd. du Seuil, p. 24 : « La lumière électrique est de l'information pure. C'est un médium sans message, pourrait-on dire, tant qu'on ne l'utilise pas pour épeler une marque ou une publicité verbales. Ce fait, caractéristique de tous les média, signifie que le *contenu* d'un médium, quel qu'il soit, est toujours un autre médium. Le contenu de l'écriture, c'est la parole, tout comme le mot écrit est le contenu de l'imprimé, et l'imprimé, celui du télégraphe.

195. Michel Serres, « Le Messager », *Bulletin de la Société française de philosophie*, nov. 1967.

196. Nicolas Ruwet par exemple reproche à Hjelmslev d'élaborer une théorie dont les applications se trouveraient du côté du *Jabberwocky* ou de *Finnegans wake* (*Introduction à la grammaire générative*, Plon, 1967, p. 54 ; et sur l'indifférence à « l'ordre des éléments », cf. p. 345). André Martinet insiste sur la perte des conditions d'identité dans la théorie de Hjelmslev (*Au sujet des fondements de la théorie linguistique de Louis Hjelmslev*, 1946, rééd. Paulet).

197. Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, p. 326.

198. Cf. l'analyse par Herbert Marcuse du langage fonctionnel de « l'administration totale » (notamment dans les sigles, les configurations flottantes formées par les lettres-figures) : *L'Homme unidimensionnel*, 1964, tr. fr. Éd. de Minuit, ch. IV.

199. Cf. Marx, *Le Capital*, III, 6, A. 24, Pléiade II, p. 1 400 : « Dans ces conditions il faut des raisons extra-économiques, de quelque nature qu'elles soient, pour les obliger à effectuer du travail pour le

compte du propriétaire foncier en titre. »

200. Marx, *Le Capital*, I, 2, A. 4, Pléiade 1, p. 698.

201. Sur tous ces points, Maurice Dobb, *Etudes sur le développement capitalisme*, pp. 34-36, 173-177, 212-224.

202. G. Plekhanov, « Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire », 1895, in *Les Questions fondamentales du marxisme*, Éd. Sociales.

203. Marx, *Le Capital*, I, 7, ch. 24, Pléiade I, p. 1 096.

204. Reich, *Qu'est-ce que la conscience de classe ?*, 1934, tr. fr. Éd. Sinelnikoff, p. 18.

205. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, pp. 258 sq. Et *Economie et philosophie*, Pléiade II, pp. 71-75.

206. Marx, *Le Capital*, III, 3, conclusions, Pléiade II, pp. 1031-1032.

207. Suzanne de Brunhoff, *La Monnaie chez Marx*, Éd. Sociales, 1967, p. 147 : « C'est pourquoi dans le capitalisme même le crédit, constitué en système, réunit des éléments composites, *anti-capitalistes* (la monnaie, le commerce d'argent), et *post-capitalistes* (le circuit du crédit étant une circulation supérieure…). Adapté aux besoins du capitalisme, le crédit n'est jamais véritablement contemporain du capital. Le système de financement né du mode de production capitaliste reste un bâtard. »

208. Cf. l'analyse différentielle des modes de production par Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, pp. 140-155 (pourquoi, dans les sociétés précapitalistes, « la reproduction de la structure économique et sociale dépend dans une large mesure des conditions dans lesquelles s'opère la reproduction physique du groupe »).

209. Sur la production « du » capitaliste, etc., Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, Pléiade II, pp. 357-358, et *Le Capital*, I. 7, ch. 24, Pléiade I, pp. 1095-1096.

210. J. Lacan, *Lettres de l'école freudienne*, 7 mars 1970, p. 42.

211. D. H. Lawrence, « Art et moralité », 1925, tr. fr. in *Eros et les chiens*, Éd. Bourgois, pp. 48-50. (Sur la « réalité » de l'homme moderne, comme image composite et bariolée, cf. Nietzsche, *Zarathoustra*, II, « Du pays de la civilisation ».)

212. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, pp. 258-261.

213. Erich Fromm, à propos notamment de l'analyse du petit Hans. a bien montré l'évolution de plus en plus nette de Freud, tendant à poser la culpabilité de l'enfant et à absoudre l'autorité parentale : *Le Crise de la psychanalyse*. tr. fr. Anthropos, pp, 79-82, 126-132.

214. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 56.

215. Joseph Gabel, « Délire politique chez un paranoïde », *L'Evolution psychiatrique*, nº 2, 1952.

{216} Abram Kardiner, *The Individual and his Society*, Columbia University Press, 1939, pp. 223 sq. (Et sur les deux chemins possibles, de l'enfant à l'adulte ou de l'adulte à l'enfant, cf. les commentaires de Mike Dufrenne, *La Personnalité de base*, P. U. F., 1953, pp. 287-320.)

217. C'est aussi dans la perspective des phénomènes marginaux de l'occultisme que le problème, pourtant fondamental, de la communication des inconscients fut posé, d'abord par Spinoza dans la lettre 17 à Balling, puis par Myers, James, Bergson, etc.

218. Allen Ginsberg, *Kaddish*, 1961, tr. fr. Bourgois, pp. 61-63.

219. Elias Canetti, *Masse et puissance*, 1960, tr. fr. Gallimard, p. 60 : « Quatre espèces de masses œuvrent dans son esprit : son armée, son argent, ses cadavres, et la cour à laquelle est attachée sa capitale. Il opère constamment avec elles ; l'une s'agrandit aux dépens de l'autre… Quoi qu'il entreprenne, il s'arrange toujours pour conserver une de ces masses. En aucun cas il ne renonce à tuer. Les cadavres entassés devant son palais sont une institution permanente. »

220. Dans l'article sur « l'inconscient », de 1913, Freud montre que la psychose fait intervenir de petites multiplicités, par opposition à la névrose qui a besoin d'un objet global : par exemple, les multiplicités de trous (mais ce phénomène psychotique, Freud l'explique seulement en invoquant le pouvoir de la représentation verbale).

221. Samuel Butler, *Erewhon*, ch. 24 et 25.

222. Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958, pp. 80-81. Reprenant certaines thèses de Bohr, Schrödinger, Jordan et Lillie, Ruyer montre que le vivant est en prise directe sur les phénomènes individuels de l'atome, par-delà les effets de foule qui se manifestent dans les circuits mécaniques internes de l'organisme autant que dans les activités techniques externes : « La physique classique ne s'occupe que des phénomènes de foule. La microphysique au contraire conduit naturellement à la biologie. A partir des phénomènes individuels de l'atome, on peut aller en effet dans deux directions. Leur accumulation statistique conduit aux lois de la physique ordinaire. Mais, que ces phénomènes individuels se compliquent par des interactions systématiques, tout en gardant leur individualité, au sein de la molécule, puis de la macromolécule, puis du virus, puis de l'unicellulaire en se subordonnant les phénomènes de foule, on arrive alors à l'organisme qui, si gros qu'il soit, reste en ce sens microscopique. (p. 54) Ces thèmes sont largement développés par Ruyer dans *Néo-finalisme*, P. U. F., 1952.

223. Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Éd. du Seuil, 1970, p. 91 (et pp. 104-112 : « Une protéine globulaire, c'est déjà, à l'échelle moléculaire, une véritable machine par ses propriétés fonctionnelles, mais non par sa structure fondamentale où rien ne se discerne que le jeu des combinaisons aveugles. Hasard capté, conservé, reproduit par la machinerie de l'invariance et ainsi converti en ordre, règle, nécessité. »).

224. Sur les chaines markoviennes et leur application aux espèces vivantes comme aux formations culturelles, cf. Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, ch. VIII. Les phénomènes de plus-value de code s'expliquent bien dans cette perspective d' « en haînements semi-fortuits ». Ruyer fait à plusieurs reprises le rapprochement avec le langage schizophrénique.

225. L. Szondi, *Diagnostic expérimental des pulsions*, 1941, tr. fr. P. U. F. L'œuvre de Szondi fut la première à établir un rapport fondamental entre la psychanalyse et la génétique. Cf. aussi la tentative récente d'André Green, en fonction des progrès de la biologie moléculaire, « Répétition et instinct de mort », *Revue française de psychanalyse*, mai 1970.

226. L'ensemble des dernières études de Reich, biocosmiques ou biogénétiques, est résumé à la fin de *Le Fonction de l'orgasme*, ch. IX. Le primat de la sexualité sur la génération et la reproduction se trouve alors fondé sur le cycle de la sexualité (tension mécanique - charge électrique, etc.) qui entraîne une division de la cellule : pp. 224-227. Mais c'est tôt dans son œuvre que Reich reproche à Freud d'avoir abandonné la position sexuelle. *Ce ne sont pas seulement les dissidents de Freud qui y ont renoncé, c'est Freud lui-même, d'une certaine manière :* une première fois quand il introduit l'instinct de mort, et se met à parler d'Eros au lieu de sexualité (Reich, pp. 103-104) ; puis, quand il fait de l'angoisse la cause du refoulement sexuel et non plus son résultat (Reich, pp. 113-114) ; et, plus généralement, quand il en revient à un primat traditionnel de la procréation sur la sexualité (Reich, p. 225 : « La procréation est une fonction de la sexualité, et non l'inverse comme on l'a prétendu. Freud l'avait déjà postulé par

rapport à la psycho-sexualité, lorsqu'il sépara les notions de sexuel et de génital. Mais, pour des raisons que je n'ai jamais comprises, il plaça de nouveau *la génitalité dans la puberté au service de la procréation*. ») Reich pense évidemment aux textes schopenhaueriens ou weismanniens de Freud, où la sexualité passe sous la dépendance de l'espèce et du germen : par exemple, « Pour introduire le narcissisme », in *La Vie sexuelle*, P. U. F., pp. 85-86.

227. Freud, *Cinq psychanalyses*, « Le président Schreber », tr. fr. P. U. F., p. 307 : « Les personnes qui ne sont pas entièrement libérées du stade du narcissisme et qui, par suite, y ont une fixation capable d'agir à titre de prédisposition pathogène, ces personnes-là sont exposées au danger qu'un flot particulièrement puissant de libido, lorsqu'il ne trouve pas d'autre issue pour s'écouler, sexualise leurs instincts sociaux et ainsi annihile les sublimations acquises au cours de l'évolution psychique. Tout ce qui provoque un courant rétrograde de la libido (régression) peut produire ce résultat… Les paranoïaques cherchent à se défendre contre une telle sexualisation de leurs investissements instinctuels sociaux. »

228. Marx, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », in *Œuvres philosophiques*, IV, tr. fr. Costes, pp. 182-184. Et sur ce texte de Marx, le beau commentaire de J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, pp. 138-141.

229. C'est W. G. Nierderland qui a découvert et reproduit les machines du père de Schreber : cf. notamment « Schreber, Father and Son », *Psychoanalytic Quarterly*, 1959, t. 28, pp. 151-169. On trouve des instruments de torture pédagogique tout à fait semblables chez la comtesse de Ségur : ainsi « la ceinture de bonne tenue », « avec plaque de fer sur le dos et branche de fer qui prend le menton » (*Comédies et proverbes, On ne prend pas les mouches…*).

230. Henry Miller, *Hamlet*, tr. fr. Corrêa, pp. 156-159.

231. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966 : pp. 221-224 (sur l'opposition du désir ou de la production désirante avec la représentation) ; pp. 265-268 (sur l'opposition de la production sociale avec la représentation, Adam Smith et surtout Ricardo).

232. Didier Anzieu distingue notamment deux périodes : 1906-1920, qui « constitue la grande époque des travaux mythologiques dans l'histoire de la psychanalyse » ; puis une période de discrédit relatif, à mesure que Freud se tourne vers les problèmes de la seconde topique, et des rapports entre le désir et les institutions, se désintéressant de plus en plus d'une exploration systématique des mythes (« Freud et la mythologie », in *Incidences de la psychanalyse*, nº 1, 1970, pp. 126-129).

233. Sur le mythe comme exprimant l'organisation d'un pouvoir despotique qui refoule la Terre, cf. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, pp. 109-116 ; et sur la tragédie comme expirant une organisation de la cité qui refoule à son tour le despote déchu, Vernant, « Œdipe sans complexe », in *Raison présente*, août 1967.

234. On ne donc pas que la psychanalyse ajoute un code, psychologique, au codes sociaux par lesquels historiens et mythologues expliquent les mythes. Freud le signalait déjà à propos du rêve : il ne s'agit pas d'un déchirement suivant un code. Cf. à cet égard les commentaires de Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, pp. 310 sq. : « Sans doute (l'écriture du rêve) travaille-t-elle avec une masse d'éléments codifiés au cours d'une histoire individuelle ou collective. Mais, dans ses opérations, son lexique et sa syntaxe, un résidu purement idiomatique est irréductible, qui doit porter tout le poids de l'interprétation, dan la communication entre les inconscients. Le rêveur invente sa propre grammaire. »

235. Foucault montre que « les sciences humaines » ont trouvé leur principe dans la production et se sont constituées sur la faillite de la représentation, mais qu'elles restaurent immédiatement un nouveau type de représensation, comme représentation inconsciente (*Les Mots et les choses*, pp. 363-378).

236. Didier Anzieu, « Freud et la mythologie », *Incidences de la psychanalyse*, nº 1, 1970, pp. 124 et 128 : « Freud n'accorde aucune spécificité au mythe. Ce point est un de ceux qui ont grevé le plus lourdement les relations ultérieures entre psychanalystes et anthropologues… Freud procède à une véritable mise à plat… L'article *Pour introduire le narcissisme*, qui marque une étape imposante vers la révision de la théorie des pulsions, ne contient aucune allusion au mythe de Narcisse. »

237. André Green va très loin dans l'analyse des rapports représentation-théâtre-structure-inconscient : *Un œil en trop*, Éd. de Minuit, 1969, Prologue (notamment p. 43, sur « la représentation du non-représenté dans la représentation »). Cependant, la critique que Green fait de la structure n'est pas menée au nom de la production, mais au nom de la représentation, et invoque la nécessité de facteurs extra-structuraux qui doivent seulement révéler la structure, et la révéler comme œdipienne.

238. Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Éd. du Seuil, 1969, ch. I et VII.

239. Louis Althusser, *Lire le Capital*, II, pp. 170-177 (sur la structure comme présence-absence).

240. Serge Leclaire, *Démasquer le réel*, Éd. du Seuil, 1971, pp. 28-31.

241. Jacques Lacan, Écrits, pp. 657-659. Serge Leclaire a tenté profondément, dans cette perspective, de définir l'envers de la structure comme « pur être de désir » (« La Réalité du désir », in *Sexualité humaine*, pp. 242-249). Il y voit une multiplicité de singularités pré-personnelles, ou d'éléments quelconques qui se définissent précisément par l'absence de lien. Mais cette absence de lien, et de sens, est positive, « elle constitue la force spécifique de cohérence de cet ensemble ». Bien sûr, on toujours rétablir sens et lien, ne serait-ce qu'en intercalant des fragments qu'on suppose oubliés : c'est même la fonction d'Œdipe. Mais « *si l'analyse retrouve le lien entre deux éléments, c'est un signe qu'ils ne sont pas les termes ultimes, irréductibles de l'inconscient* ». On remarquera que Leclaire, ici, utilise le critère exact de la distinction réelle chez Spinoza et Leibniz : les éléments ultimes (attributs infinis) sont attribuables à Dieu, parce qu'ils ne dépendent pas les uns des autres et ne supportent entre eux aucun rapport d'opposition ni de contradiction. C'est l'absence de tout lien direct qui garantit la communauté de leur appartenance à la substance divine. De même les objets partiels et le corps sans organes : le corps sans organes est la substance même, et les objets partiels, ses attributs ou éléments ultimes.

242. Lacan, *Écrits*, p. 819 (« Faute de ce signifiant, tous les autres ne représenteraient rien… »). Serge Leclaire montre comment la structure s'organise autour d'un terme manquant, ou plutôt d'un signifiant du manque : « C'est le signifiant électif de l'absence de lien, le phallus, que nous retrouvons dans le privilège unique de son rapport à l'essence du manque, emblème de la différence par excellence, irréductible, celle des sexes… Si l'homme peut parler, c'est parce qu'en un point du système du langage, il y a un garant de l'irréductibilité du manque : le signifiant phallique… » (*Le Réalité du désir*, p. 251). Que tout cela est bizarre…

243. Elisabeth Roudinesco, « L'Action d'une métaphore », *La Pensée*, février 1972 (cf. dans les *Écrits*, p. 821, la façon dont Lacan élève au-dessus du « symbole zéro », pris dans son sens linguistique, l'idée d'un « signifiant du manque de ce symbole »).

244. Freud, *Analyse terminée et analyse interminable*, pp. 36-37.

245. Henry Miller, *Hamlet*, p. 156.

246. Reich, *La Fonction de l'orgasme*, pp. 137-139. *Et L'Analyse caractérielle*, tr. fr., Payot.

247. Gisela Pankow, *L'Homme et sa psychose*, Aubier, 1969, pp. 68-72. Et sur le rôle de la maison, « La Dynamique de l'espace et le temps vécu », in *Critique*, février 1972.

248. Michel Cournot, in *Le Nouvel Observateur*, 1er nov. 1971.

249. David Cooper, « Aliénation mentale et aliénation sociale », *Recherches*, décembre 1968, pp. 48-49 : « L'aliénation sociale vient recouvrir la plupart du temps les diverses formes d'aliénation mentale… Ceux qui sont admis en hôpital psychiatrique, le sont non tant parce qu'ils sont malades, que parce qu'ils protestent de manière plus ou moins adéquate contre l'ordre social. Le système social dans lequel ils sont pris vient ainsi renforcer les méfaits produits par le système familial dans lequel ils ont grandi. Cette autonomie qu'ils cherchent à affirmer à l'égard d'une micro-société joue comme révélateur d'une aliénation massive exercée par la société tout entière. »

250. Michel Foucault, « La Folie, l'absence d'œuvre », *La Table ronde*, mai 1964 (« Tout ce que nous éprouvons aujourd'hui sur le mode de la *limite*, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif… »).

251. D. H. Lawrence, « Psychanalyse et inconscient », 1920, in *Homme d'abord*, bibl. 10-18, pp. 255-256.

252. Serge Leclaire, *La Réalité du désir*, p. 245. Et *Séminaire Vincennes*. 1969, pp. 31-34 (opposition du « corps érogène » et de l'organisme).

253. Lettre de Mozart, citée par Marcel Moré, *Le Dieu Mozart et le monde des oiseaux*, Gallimard, 1971, p. 124 : « Arrivé à l'âge de sa majorité, il a trouvé le moyen de dissimuler son essence divine en se livrant à des plaisanteries scatologiques… » Moré montre bien comment la machine scatologique fonctionne sous la « cage » œdipienne, et contre elle.

254. Dans son étude sur « Objet magique, sorcellerie et fétichisme » (*Nouvelle revue de psychanalyse*, nº 2, 1970), Pierre Bonnafé montre bien à cet égard l'insuffisance d'une notion comme celle de corps morcelé : « Il y a bien morcellement du corps, nullement avec un sentent de perte ou de dégradation. Bien au contraire, tant pour le détenteur que pour autrui, c'est par multiplication que le corps est fragmenté : les autres n'ont plus affaire à une personne simple, mais à un *homme-puissance* $x + y + z$ dont la vie s'est démesurément accrue, dispersée en s'unissant à d'autres forces naturelles…, puisque son existence ne repose plus au centre de sa personne, mais s'est dissimulée en plusieurs endroits lointains et inexpugnables » (pp. 166-167). Bonnafé reconnaît dans l'objet magique l'existence des trois synthèses désirantes : la synthèse connective, qui compose des fragments de la personne avec ceux d'animaux ou de végétaux ; la synthèse disjonctive incluse qui enregistre le composé homme-animal ; la synthèse conjonctive qui implique une véritable migration du reliquat ou résidu.

255. Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité*, p. 112.

256. Sur « la double mort », cf. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955, p. 104, p. 160.

257. Reich, *La Fonction de l'orgasme*, p. 103. (On trouvera chez Paul Ricœur une juste interprétation, toute marquée d'idéalisme, de la théorie île la culture chez Freud et de son évolution catastrophique concernant le sentiment de culpabilité : sur la mort, et « la mort de la mort », cf. *De l'interprétation*, Éd. du Seuil, 1965, pp. 299-303.)

258. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, 1926, tr. fr. P. U. F., p. 53.

259. Sur l'impossibilité des conversions qualitatives immédiates, et la nécessité de passer par une énergie neutre, cf. Freud, « Le Moi et le ça », 1923, in *Essais de psychanalyse*, tr. fr. Payot, pp. 210-215. C'est cette impossibilité, cette nécessité, qu'on ne comprend plus, nous semble-t-il, si l'on admet avec Laplanche que « la pulsion de mort n'a pas d'énergie propre » (*Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, 1970, p. 211). La pulsion de mort ne pouvait pas alors entrer (dans un véritable dualisme, ou devrait se confondre avec l'énergie neutre elle-même, ce que nie Freud.

260. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 13.

261. D. H. Lawrence, *La Verge d'Aaron*, p. 99.

262. Henry Miller, *Sexus*, pp. 450-452 (nous ajoutons ce qui est entre parenthèses). On se reportera dans *Sexus* aux exercices de psychanalyse comique.

263. L.-F. Celine, in *L'Herne*, nº 3, p. 171.

264. Cf. *supra*, ch. II, 7.

265. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, pp. 232-233.

266. Cf. Freud, « L'Inconscient », 1915, in *Métapsychologie*, tr. fr. Gallimard, pp. 152-154 : les deux usages de la chaussette, l'un psychotique, qui la traite comme multiplicité moléculaire de mailles, l'autre névrotique, comme objet global et manque molaire.

267. Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, p. 191 : « Il existe des raisons pour lesquelles le plein épanouissement du capitalisme industriel demande, non seulement un transfert des titres de richesse au profit d'une classe bourgeoise, mais encore une concentration de la propriété de la richesse aux mains d'un groupe beaucoup plus restreint. »

268. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 174-175. Le commentaire de Klossowski sur les formations de souveraineté selon Nietzsche (*Herrschaftsgebilde*), leur puissance absurde ou sans but, et les buts et sens qu'elles s'inventent en fonction d'un degré de développement de l'énergie, est essentiel à tous égards.

269. Sur Je groupe et la rupture ou schize, cf. *Change*, nº 7, l'article de Jean-Pierre Faye, « Eclats », p. 217 : « Ce qui compte, ce qui est efficace à nos yeux, ce n'est pas tel ou tel groupe, c'est la dispersion ou la Diaspora que produisent leurs éclats » (et, pp. 212-213, le caractère nécessairement polyvoque des groupes-sujets et de leur écriture).

270. D. H. Lawrence, « Nous avons besoin les uns des autres », 1930, tr. fr. in *Eros et les chiens*, Éd. Bourgois, p. 285. Et *Pornographie et obscénité*, 1929.

271. Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 307

272. Sur le premier point, Ernest Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tr. fr. P. U. F., t. l, ch. 1. Pour le second point, Freud, *Le Roman familial des névrosés*, 1909. Pour le troisième, *L'Homme aux rats*, passim, et le texte de Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé*, C. D. U., pp. 7-18 (et p. 25, sur la nécessité d'une « critique de tout le schème de l'Œdipe »). Pour le quatrième point, « L'Homme aux loups », *Cinq psychanalyses*, pp. 336, 396, 398.

273. Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 400 (et pp. 336-337, 397).

274. Ronald Laing, *Soi et les autres*, 1961 et 1969, tr. fr. Gallimard, pp. 123-124. 134.

275. Maud Mannoni, *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse*, ch. VII.

276. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 175, 202-203, 213-214. (L'opposition des ensembles de grégarité et des multiplicités de singularités est développée partout dans ce livre, puis dans *La Monnaie vivante*.)

277. Cf. toute l'œuvre de John Cage, et son livre *Silence*, Wesleyan University Press, 1961 : « Le mot *experimental* peut convenir, pourvu qu'on le comprenne comme désignant non pas un acte destiné à être jugé en termes de succès ou d'échec, mais simplement un acte dont l'issue est inconnue » (p. 13). Et sur

les notions actives ou pratiques de *décodage*, de *déstructuration*, et de l'œuvre comme *processus*, on se reportera aux commentaires excellents de Daniel Charles sur Cage, « Musique et anarchie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet 1971 (violente colère de certains participants à la discussion, réagissant à l'idée qu'il n'y a plus de code…).

278. Jacques Lacan, *Écrits*, p. 870.

279. Sur l'analyse des groupes-sujets, leurs rapports avec le désir et avec la causalité, cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*.

280. André Glucksmann a analysé la nature de cette axiomatique spéciale contre-révolutionnaire dans « Le Discours de la guerre », *L'Herne*, 1967.

281. Texte publié pour la première fois dans *Minuit 2*, janvier 1973.

282. Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, tr. fr. Gallimard, pp. 190-192.

283. Pierre Auger, *L'homme microscopique*, Flammarion, p. 138.

284. Michel de M'Uzan, in La *sexualité perverse*, Payot, pp. 34-37.

285. Sur la continuité et la discontinuité machiniques, Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Albin Michel pp. 366 sq.

286. Roheim encore montre bien le lien Œdipe-projection-représentation.

287. Marcel Moré, *Le très curieux Jules Verne* et *Nouvelles explorations de Jules Verne*, Gallimard.

288. Roger Dadoun, « Les ombilics du rêve », in *L'espace du rêve*, *Nouvelle revue de psychanalyse*, nº 5 (et sur le rêve-programme, cf. Sarane Alexandrian, « Le rêve dans le surréalisme », *id.*).

289. Trost, *Vision dans le cristal* (éd. de l'Oubli), *Visible et invisible* (Arcanes), *Librement mécanique* (Minotaure). Gherasin Luca, *Le vampire passif* (éd. de l'Oubli).

290. Serge Leclaire, « La réalité du désir », in *Sexualité humaine*, Aubier.

291. Sur l'aléatoire, le « vecteur fou » et leurs applications politiques, cf. les livres de Vendryes, *Vie et probabilité* (Albin Michel), *Le probabilité en histoire* (*id.*) et *Déterminisme et autonomie* (Armand Colin). Sur une « machine de drague », de type brownoïde, Guy Hocquenghem. *Le désir homosexuel* (éd. Universitaires).

292. Ivan Illich, « Re-tooling Societv », *Nouvel Observateur*, 11 septembre 1972 (sur le grand et le petit dans la machine, cf. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, pp. 132-133).

293. David Robinson, « Buster Keaton », *Revue du cinéma* (ce livre contient une étude des machines de Keaton)

294. Sur cet autre schéma biologique fondé sur les d'organisation, cf. Postface, 2e du *Capital* (Pléiade I, pp. 557-558).

295. « Chaque rupture produite par l'intrusion d'un phénomène de machine se trouvera conjointe à ce qu'on appellera un système d'anti-production, mode représentatif spécifique de la structure… L'anti-production, ce entre autres choses ce qui a été mis sous le registre des rapports de production. »

296. Sur le rôle de machines dans le futurisme et le dadaïsme, cf. Noémi Blumenkranz, *L'esthétique de la machine* (Société d'esthétique), « La Spirale », (*Revue d'esthétique*, 1971).

OUVRAGES DE DELEUZE-GUATTARI

Aux Éditions de Minuit

L'ANTI-ŒDIPE, *1972*
KAFKA - POUR UNE LITTÉRATURE MINEURE, *1975*
RHIZOME, *1976* (repris dans MILLE PLATEAUX)
MILLE PLATEAUX, *1980*
QU'EST-CE QUE LA PHIOSOPHIE ?, *1991*

OUVRAGES DE GILLES DELEUZE

Aux Éditions de Minuit

PRÉSENTATION DE SACHER-MASOCH, *1967*
SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, *1968*
LOGIQUE DU SENS, *1969*
SUPERPOSITIONS (en collaboration avec Cannelo Bene), *1979*
SPINOZA - PHILOSOPHIE PRATIQUE, *1981*
CINÉMA 1 - L'IMAGE-MOUVEMENT, *1983*
CINÉMA 2 - L'IMAGE-TEMPS, *1985*
FOUCAULT, *1986*
PÉRICLÈS ET VERDI. La philosophie de François Châtelet, *1988*
LE PLI. Leibniz et le baroque, *1988*
POURPARLERS, *1990*
L'EPUISÉ (*in* Samuel Beckett, *Quad*), *1992*
CRITIQUE ET CLINIQUE, *1993*
L'ÎLE DÉSERTE ET AUTRES TEXTES. Textes et entretiens 1953-1974, *2002*

Aux P.U.F.

EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ, *1953*
NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE, *1962*
LA PHILOSOPHIE DE KANT, *1963*
PROUST ET LES SIGNES, *1964* - éd. augmentée, *1970*
NIETZSCHE, *1965*
LE BERGSONISME, *1966*
DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION, *1969*

Aux Éditions Flammarion

DIALOGUES (en collaboration avec Claire Pamet), *1977*

Aux Éditions de la Différence

FRANCIS BACON : LOGIQUE DE LA SENSATION (2 vol.), *1981*

OUVRAGES DE FÉLIX GUATTARI

Aux Éditions Maspero

PSYCHANALYSE ET TRANSVERSALITÉ, *1972*

Aux Éditions Recherches

LA RÉVOLUTION MOLÉCULAIRE, 1977 (10-18, *1980*)
L'INCONSCIENT MACHINIQUE, *1979*

Aux Éditions Bernard Barrault

LES ANNÉES D'HIVER 1980-1985, *1985*

Aux Éditions Dominique Bedou

LES NOUVEAUX ESPACES DE LIBERTÉ. (en collaboration avec Toni Negri), *1985*

Aux Éditions Galilée

CARTOGRAPHIES SCHIZOANALYTIQUES, *1989*

CHAPITRE I : LES MACHINES DÉSIRANTES

1. *La production désirante*
Promenade du schizo. – Nature et industrie. – Le proccessu. – Machine désirante, objets partiels et flux : et… et… – La première synthèse : synthèse connective ou production de production. – Production du corps sans organes.

2. *Le corps sans organes*
L'antiproduction. – Répulsion et machine paranoïaque. – Production désirante et production sociale : comment l'anti-production s'approprie les forces productives. – Appropriation ou attraction, et machine miraculante. – La deuxième synthèse : synthèse disjonctive ou production d'enregistrement. – Soit… Généalogie schizophrénique.

3. *Le sujet et la jouissance*
Machine célibataire. – La troisième synthèse : synthèse conjonctive ou production de consommation. – C'est donc… – Matière, œuf et intensités : je sens. – Les noms de l'histoire.

4. *Psychiatrie matérialiste*
L'inconscient et la catégorie de production. – Théâtre ou usine ? – Le processus comme processus de production. – Conception idéaliste du désir comme manque (le fantasme). – Le réel et la production désirante : synthèses passives. – Une seule et même production, sociale et désirante. – Réalité du fantasme de groupe. – Les différences de régime entre la production désirante et la production sociale. – Le socius et le corps sans organes. – Le capitalisme, et la schizophrénie comme limite (la tendance contrariée). – Névrose, psychose et perversion.

5. *Les machines*
Les machines désirantes sont des machines, sans métaphore. – Premier mode de coupure : flux et prélèvement. – Deuxième mode : chaîne ou code, et détachement. – Troisième mode : sujet et résidu.

6. *Le tout et les parties*
Statut des multiplicités. – Les objets partiels. – Critique d'Œdipe, la mystification œdipienne. – L'enfant déjà… – L'inconscient-orphelin. – Qu'est-ce qui ne va pas dans la psychanalyse ?

CHAPITRE II : PSYCHANALYSE ET FAMILIALISME
LA SAINTE FAMILLE

1. *L'Impérialisme d'Œdipe*
Ses modes. – Le tournant œdipien dans la psychanalyse. – Production désirante et représentation. – L'abandon des marines désirantes.

2. *Trois textes de Freud*
L'iœdipianisation. – Ecrasement du délire du président Schreber. – En quoi la psychanalyse est encore pieuse. – L'idéologie du manque : la castration. – Tout fantasme est de groupe. – La libido comme flux. – La rébellion des flux.

3. *La synthèse connective de production*
Ses deux usages, global et spécifique, partiel et non-spécifique. – Famille et couple, filiation et alliance : la triangulation. – Cause de

la triangulation. – Premier paralogisme de la psychanalyse : l'extrapolation. – Usage transcendant et usage immanent.

4. *La synthèse disjonctive d'enregistrement*
Ses deux usages, exclusif et limitatif, inclusif et illimitatif. – Les disjonctions inclusives : la généalogie. – Les différenciations exclusives et l'indifférencié. – Deuxième paralogisme de la psychanalyse : le *double bind* œdipien. – Œdipe gagne à tous les coups. – La frontière passe-t-elle entre le symbolique et l'imaginaire ?

5. *La synthèse conjonctive de consommation*
Ses deux usages, ségrégatif et bi-univoque, nomadique et polyvoque. – Le corps sans organes et les intensités. – Voyages, passages : je deviens. – Tout délire est social, historique, politique. – Les races. – Ce que veut dire identifier. – Comment la psychanalyse supprime les contenus socio-politiques. – Un familialisme impénitent. – Famille et champ social. – Production désirante et investissement de la production sociale. – Dès l'enfance. – Troisième paralogisme de la psychanalyse : Œdipe comme « application » biunivoque. – Honte de la psychanalyse en histoire. – Désir et infra-structure. – Ségrégation et nomadisme.

6. *Récapitulation des trois synthèses*
Le sottisier d'Œdipe. – Œdipe et la « croyance ». – Le sens, c'est l'usage. – Critères immanents de la production désirante. – Le désir ignore la loi, le manque et le signifiant. – « Êtes-vous né Hamlet… ? ».

7. *Répression et refoulement*
La loi. – Quatrième paralogisme de la psychanalyse : le déplacement, ou la défiguration du refoulé. – Le désir est révolutionnaire. – L'agent délégué du refoulement. – Ce n'est pas la psychanalyse qui invente Œdipe.

8. *Névrose et psychose*
La réalité. – La raison inverse. – Œdipe « indécidable » : la résonance. – Ce que veut dire facteur actuel. – Cinquième paralogisme de la psychanalyse : le par-après. – Actualité de la production désirante.

9. *Le processus*
Partir. – Le peintre Turner. – Les interruptions du processus : névrose, psychose et perversion. – Mouvement de la déterritorialisation et territorialités.

CHAPITRE III : SAUVAGES, BARBARES, CIVILISÉS

1. *Socius inscripteur*
L'enregistrement. – En quel sens le capitalisme est universel. – La machine sociale. – Le problème du socius, coder les flux. – Non pas échanger, mais marquer, être marqué. – Investissement et désinvestissement d'organes. – La crauté : faire à l'homme une mémoire.

2. *La machine territoriale primitive*
Le corps plein de la terre. – Filiation et aliance : leur irréductibilité. – Le pervers de vilage et les groupes locaux. – Stock filatif et blocs de dette d'alliance. – Le déséquilibre fonctionnel : plus-value de code. – Ça ne marche qu'en se détraquant. – Machine segmentaire. – La grande peur des flux décodés. – La mort qui monte du dedans, mais qui vient du dehors.

3. *Probleme d'Œdipe*
L'inceste. – Les disjonctions inclusives sur le corps plein de la terre. – Des intensités à l'extension : le signe. – En quel sens l'inceste est impossible. – La limite. – Les conditions de codage. – Les élements en profondeur de la représentation : représentant refoulé, représention refoulante, représenté déplacé.

4. *Psychanalyse et ethnologie*
Suite du problème d'Œdipe. – Un processus de cure en Afrique. – Les conditions d'Œdipe et la colonisation. – Œdipe et l'ethnocide. – Ils ne savent pas ce qu'ils font, ceux qui œdipianisent. – Sur quoi porte le refoulement ? – Culturalistes et universalistes : leurs postulats communs. – En quel sens Œdipe est bien universel : les cinq sens de limite, dont celui d'Œdipe. – L'usage, ou le fonctionalisme en ethnologie. – Les machines désirantes ne veulent rien dire. – Molaire et moléculaire.

5. *La représentation territoriale*
Ses éléments en surface. – Dette et échange. – Les cinq postulats de la conception échangiste. – Voix, graphisme et œil : le théâtre de la cruauté. – Nietzsche. – La mort du système teritorial.

6. *La machine despotique barbare*
Le corps plein du despote. – Nouvelle alliance et filiation directe. – Le paranoïaque. – La production asiatique. – Les briques. – Les mystifications de l'État. – La détertorialistion despotique et la dette infinie. – Surcoder les flux.

7. *La représentation barbare ou impériale*
Ses éléments. – Inceste et surcodage. – Eléments en profondeur et migration d'Œdipe : l'inceste devient possible. – Eléments en surface, nouveau rapport voix-graphisme. – L'objet transcendant des hauteurs. – Le signifiant comme signe déterritorialisé. – Le signifiant despotique, et les signifies de l'inceste. – La terreur, la loi. – La forme de la dette infinie : latence, vengeance et ressentiment. – Ce n'est pas encore Œdipe…

8. *L'Urstaat*
Un seul État ? – L'État comme catégorie. – Commencement et origine. – Evolution de l'État : devenir-concret et devenir-immanent.

9. *La machine capitaliste civilisée*
Le corps plein du capital-argent. – Décodage et conjonction des flux décodés. – Le cynisme. – Capital filiatif et capital d'alliance. – Transformation de la plus-value de code en plus-value de flux. – Les deux formes de l'argent, les deux inscriptions. – La baisse tendancielle. – Le capitalisme et la déterritorialisation. – Plus-value humaine et plus-value machinique. – L'anti-production. – Les divers aspects de l'immanence capitaliste. – Les flux.

10. *La représentation capitaliste*
Ses éléments. – Les figures ou flux-schizes. – Les deux sens du flux-schize : capitalisme et schizophrénie. – Diférence entre un code et une axiomatique. – L'État capitaliste, son rapport avec l'Urstaat. – La classe. – La bipolarité de classe. – Désir et intérêt. – La déterritorialisation et les re-territorialisations capitalistes : leur rapport, et la loi de la baisse tendancielle. – Les deux pôles de l'axiomatique : le signifiant despotique et la figure schoziphrénique, paranoïa et schizophrénie. – Récapitulation des trois grandes machines sociales : territoriale, despotique et capitaliste (codage, surcodage, décodage).

11. *Œdipe enfin*
L'application. – Reproduction sociale et reproduction humaine. – Les deux ordres d'images. – Œdipe et les limites. – Œdipe et la récapitulation des trois états. – Symbole despotique et images capitalistes. – La mauvaise conscience. – Adam Smith et Freud.

CHAPITRE IV : INTRODUCTION À LA SCHIZO-ANALYSE

1. *Le champ social*
Père et enfant. – Œdipe, une idée de père. – L'inconscient comme cycle. – Primat de l'invessement social : ses deux pôles, paranoïa et schizophrénie. – Molaire et moléculaire.

2. *L'inconscient moléculaire*
Désir et machine. – Au-delà du vitalisme et du mécanisme. –Les deux états de la machine. – Le fonctionalisme moléculaire. – Les synthèses. – La libido, les grands ensembles et les micro-multiplicités. – Gigantisme et nanisme du désir, – Le sexe non-humain : ni un ni deux, mais n sexes.

3. *Psychanalyse et capitalisme*
La représentation. – Représentation et production. – Contre le mythe et la tragédie. – L'attitude ambiguë de la psychanalyse par rapport au mythe et à la tragédie. – En quel sens la psychanalyse brise la représentation, en quel sens elle la restaure. – Les exigences du capitalisme. – Représentation mythique, tragique et psychanalytique. – Le théâtre. – Représention subjective et représentation structurale, – Structuralisme, familialisme et culte du manque. – La tâche destructive de la schizo-analyse, le nettoyage de l'iconscient : activité malveillante. – Déterritorialisation et re-territorialisation : leur rapport, et le rêve. – Les indices

machiniques. – La politisation : aliénation sociale et aliénation mentale. – Artifice et processus, vieilles terres et terre nouvelle.

4. *Première tâche positive de la schizo-analyse*

La production désirante et ses machines. – Statut des objets partiels. – Les synthèses passives. – Statut du corps sans organes. – Chaîne signifiante et codes. – Corps sans organes, mort et désir. – Schizophréniser la mort. – L'étrange culte de la mort dans la psychanalyse : le pscudo-instinct. – Problème des affinités du molaire et du moléculaire. – La tâche mécanicienne de schizo-analyse.

5. *Second tâche positive*

La production sociale et ses machines. – Théorie des deux pôles. – Première thèse : tout investissement est molaire et asocial. – Grégarité, sélection et forme de grégarité. – Deuxième thèse : distinguer dans les investissements sociaux l'investissement préconscient de classe ou d'intérêt, et l'investissement libidinal inconscient de désir ou de groupe. – Nature de cet investissement libidinal du champ social. – Les deux groupes. – Rôle de la sexualité, la « révolution sexuelle ». – Troisième thèse : l'investissement libidinal du du champ social est premier par rapport aux investissements familiaux. – La théorie des « bonnes » chez Freud, Œdipe et le familialisme universel. – Misère de la psychanalyse : 4, 3, 2, 1, O. – Même l'anti-psychiatrie… – De quoi le schizophrène est-il malade ? – Quatrième thèse : les deux pôles de l'investissement libidinal social. – Art et science. – La tâche de la schizo-analyse par rapport aux mouvements révolutionnaires.

APPENDICE : BILAN-PROGRAMME POUR MACHINES DÉSIRANTES