

LE NÉOLÉNINISME FRANÇAIS CONTEMPORAIN

Lucien-Samir Arezki Oulahbib

Il est possible de *qualifier* de néoléniniste les discours de Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, lorsqu'ils sont essentiellement tournés vers *l'expérience intérieure* prônant comme obligation radicale non seulement la destruction salutaire des structures institutionnelles démocratiques, mais aussi les structures intimes de l'action, source d'un pouvoir qu'ils réduisent à la seule puissance des rapports de force fomentés selon eux par une Raison qui « enferme » alors qu'elle serait « plus folle que la folie ».

Ce néoléninisme reste cependant de type absolutiste, à l'instar du léninisme « classique », puisque sa parole élevée au rang d'Idée quasi néoplatonicienne se prétend non seulement la dernière et la seule apocalypse possible, non seulement le dernier et seul cadre de référence, mais aussi et surtout le seul réel *autorisé*. En effet, il ne s'agit pas de créer de nouvelles valeurs à partir d'une « table rase » de ce qui, dans l'Histoire, a réduit la valeur à la mesure, comme le reprochaient Jünger et Heidegger à la suite de Nietzsche et de Marx. Non. Le néoléninisme veut briser *toute* table, et ce à l'intérieur même des consciences, pour *empêcher* non seulement la critique, mais aussi le jugement, la *mesure*.

La destruction de la notion même de valeur s'active donc non pas en vue de revenir dans le temps, ou de fonder plus originellement le sens des choses et de la vie en société comme l'espérait Husserl, mais, uniquement, en vue de s'en servir pour manipuler le désespoir, le renoncement, afin de détruire tout ce qui *élève* et s'y ériger à la place. Ce qu'il *faut* démontrer.

Il est parfois peu aisé de classer un auteur dans un courant de pensée. En particulier lorsque la caractérisation emploie une catégorisation lourde de sens. L'étiquetage agace, voire hérisse, ou alors se prononce avec un certain malaise, surtout lorsqu'il n'est pas patent, tel un écrit raciste, négationniste, idéologiquement évident dans sa volonté de nuire ; cela semble en un mot « disproportionné » selon le mot à la mode puisqu'il peut toujours s'énoncer des contre-exemples montrant d'autres écrits et propos du et/ou des auteur(s) incriminé(s) contredisant la classification.

Dans ce cas il est clair que si nous *déterminons* tel ou tel auteur uniquement dans le cadre gnoséologique strict du tiers exclu aristotélicien, voire dans le cadre poppérien qui appuie sa notion de falsification sur l'absence de contradiction, la pensée *déterminée* aura beau jeu de signifier que la classification proposée est réductrice puisqu'il serait *contradictoire* qu'elle soit par exemple nihiliste *alors qu'elle* prend telle ou telle position morale, politique, signe des pétitions de soutien contre telle injustice, affiche telle amitié ou tel soutien académique illustre....

Ainsi pour Maurice Blanchot, dont nous avons caractérisé l'orientation stratégique de *néoléninisme* – tandis qu'il *emploie* le nihilisme antirationnel comme *outil politique tactique*¹ – un journaliste du *Monde des livres*² a pu énoncer les *données* suivantes :

« Malgré de trompeuses apparences, il n'importe pas d'abord d'être ou non d'accord avec Maurice Blanchot, de partager ses idées, d'acquiescer à sa philosophie. En dénonçant son nihilisme, en déplorant, au nom d'on ne sait quelle vie joyeuse l'exaltation de la mort et du néant dont l'auteur (...) serait le thuriféraire, on s'éloigne de cette singularité, on simplifie outrageusement un paradoxe central fondateur.... D'ailleurs, Blanchot s'est-il jamais fait le penseur systématique du nihilisme ? Devra-t-on le ranger, lui l'ami intime d'Emmanuel Levinas, aux côtés d'un Cioran ? »

Il est possible de rétorquer, d'une part, qu'une classification ne réduit pas *nécessairement* mais hiérarchise, discrimine, les significations qui ne sont pas équivalentes de manière *a priori*, et, d'autre part, l'on peut fort bien écrire ici quelque chose de « singulier » et là de nihiliste, tout en étant, de surcroît, l'ami de telle illustre référence.

En fait, et c'est l'essentiel, *ce n'est d'autant pas contradictoire pour ce genre de pensée qu'elle nie la notion même de contradiction*, tout en s'en servant pour afficher sa bonne foi, surtout lorsqu'elle est dialectisée par la logique hégélienne puisqu'il n'y a rien à *dépasser*, seulement à différer, dans une *destinerrance* et *différance sans fin* comme l'ont théorisé respectivement Deleuze et Derrida, ces *Suivantes* de Blanchot que Foucault a mis également en musique.

Ainsi, le fait d'énoncer tout et son contraire, tout en le niant, est un dispositif, stratégique et tactique, d'organisation, politique, du sens.

1 L. Oulahbib, *Éthique et épistémologie du nihilisme*, Paris, éditions l'Harmattan, 2002, *Le nihilisme français contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2003, *La philosophie cannibale*, Paris, éditions La Table Ronde, 2006.

I. Comment qualifier ?

A. La question de la contradiction

Justifions l'énoncé esquissé précédemment spécifiant l'absence de contradiction en citant et en commentant Michel Foucault lorsqu'il peut par exemple écrire ceci dans un hommage à Blanchot:

« Pas de réflexion mais l'oubli ; pas de contradiction, mais la contestation qui efface ; pas de réconciliation, mais le ressassement ; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors ; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé »³.

Et encore:

« Ainsi, la patience réflexive, toujours tournée hors d'elle-même, et la fiction qui s'annule dans le vide où elle dénoue ses formes s'entrecroisent pour former un discours qui apparaît sans conclusion et sans image, sans vérité ni théâtre, sans preuve, sans masque, sans affirmation, libre de tout centre, affranchi de patrie et qui constitue son propre espace comme le dehors vers lequel, hors duquel il parle »⁴.

C'est ce que Foucault expose autrement en partant de la question d'auteur :

« Le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett : "Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle". Dans cette indifférence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine. (...) On peut dire d'abord que l'écriture d'aujourd'hui s'est affranchie du thème de l'expression : elle n'est référée qu'à elle-même, et pourtant, elle n'est pas prise dans la forme de l'intériorité ; elle s'identifie à sa propre extériorité déployée. Ce qui veut dire qu'elle est un jeu de signes ordonné moins à son contenu signifié qu'à la nature même du signifiant »⁵.

² Dans le quotidien français *Le Monde* daté du 10 janvier 2003, article signé « P. K ».

³ M. Foucault, *La pensée du dehors, sur M. Blanchot*, Paris, 1966, repris dans *Dits et écrits*, (38), Gallimard, t. 1, 1994, pp. 524-525.

⁴ *Ibid.*, pp. 523-524.

⁵ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur ?*, Paris, 1969, repris dans *Dits et écrits*, (69), Gallimard, t. 1, 1994, les blocs marqués d'un tiret sont issus respectivement des pages 792, 793, 812.

Autrement dit, la combinatoire, seule, parle. Or, quand bien même l'écriture se verrait subordonnée au seul jeu du signifiant, ce jeu n'est possible qu'au niveau esthétique et non au niveau théique, ce que récuse Foucault, Blanchot, (mais aussi Bataille, Derrida, comme nous le verrons plus loin) puisqu'ils contractent toutes les formes d'écriture en une seule et la somment de dériver. Lyotard a-t-il pu ainsi écrire :

« Postmoderne ne signifie pas récent. Il signifie comment l'écriture, au sens le plus large de la pensée et de l'action, se situe après qu'elle a subi la contagion de la modernité et qu'elle a tenté de s'en guérir »⁶.

Comment ? En considérant qu'il faille tout subordonner à un « absolu » celui d'un « nom vide »⁷ qui « excède toutes les mises en forme et en objet sans être ailleurs qu'en elles »⁸. Ce qui veut dire qu'il s'agit de se « perdre » et « phraser »⁹ jusqu'à promouvoir une espèce de « terreur » qui « s'exerce intimement »¹⁰. Ainsi : « La terreur dont je parle tient à ceci que, si l'on écrit, il est interdit de se servir de la langue, elle est l'Autre »¹¹. Mais cette « terreur » et cet « interdit » ne sont pas les éléments d'un jeu mis en scène, tel un Minotaure imaginaire, pour susciter, comme à l'époque des tragédies antiques et classiques, la révolte cathartique du spectateur/lecteur. Elles sont, tout au contraire, des outils politiques, stratégiques qui impliquent uniquement pour Lyotard d'accentuer toutes les formes de décomposition, le langage en premier, afin que la perte de sens soit le seul gain possible : « (...) qui gagne perd (...) »¹².

Les extraits ci-dessus concernant l'écriture montrent donc bien que la question même du « sens » n'est pas le problème puisque la notion de « contradiction » n'a aucun sens chez la plupart d'entre eux. C'est ce que Deleuze énonce également¹³.

Passons à un autre extrait de ce que Foucault explique non plus à propos de Blanchot mais de Bataille :

⁶ J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 89.

⁷ *Ibid.*, p. 34, p. 35.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹¹ *Ibid.*, p. 184.

¹² J.-F. Lyotard, *Les fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981, p. 305.

¹³ J. Derrida, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 369.

« Rien n'est négatif dans la transgression. (...) Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif : nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir. (...) » Cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est elle, je crois, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien : en pleine rupture de transitivité »¹⁴.

Soit par exemple la croissance d'une grandeur négative. En augmentant elle signifie bien que l'affirmation de son existence, par sa croissance même, ne lui est pas étrangère, comme l'a montré Kant¹⁵ et que Foucault cite dans son article hommage à Bataille cité plus haut¹⁶. C'est une « affirmation non positive » c'est-à-dire une « affirmation qui n'affirme rien » énonce Foucault dans le même texte¹⁷, -ce que Derrida reprend à son compte¹⁸.

José-Guilherme Merquior remarquait dans son ouvrage *Foucault ou le nihilisme de la chaire*¹⁹ que l'entreprise de Foucault semble donc au fond être prise dans un gigantesque dilemme épistémologique : si elle dit la vérité, alors la prétention de *tout* savoir à l'objectivité est suspecte ; mais dans ce cas comment cette théorie elle-même peut-elle garantir sa propre vérité ? Ceci ressemble au fameux paradoxe du menteur crétois, et Foucault paraît tout à fait incapable de se sortir de ce dilemme (ce qui explique qu'il n'ait même pas essayé de l'affronter).

Ce n'est pas tout à fait exact puisque concernant le paradoxe du menteur, Foucault a pu énoncer, dans son écrit sur Blanchot précédemment cité, qu'il peut fort bien être contourné en séparant les deux niveaux : la vérification du sens et sa locution. Ainsi le « je parle » ne se préoccupe pas de savoir si « je mens ». Comment ? En rendant le locuteur non responsable de son discours :

« Si, en effet, le langage n'a son lieu que dans la souveraineté solitaire du « je parle », rien ne peut le limiter en droit — ni celui auquel il s'adresse, ni la vérité de ce qu'il dit, ni les valeurs ou les systèmes représentatifs qu'il utilise ; bref, il n'est plus discours et communication d'un sens, mais étalement du langage en son être brut, pure extériorité

¹⁴M. Foucault, *Préface à la transgression*, Paris, 1963, repris dans *Dits et écrits*, (13), t.1, Gallimard, 1994, p. 238.

¹⁵E. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Paris, Vrin, 1980, p. 24.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 238.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Points/Seuil, 1967, p. 380 note 1.

¹⁹ Traduction M. Azuelos, Paris, PUF, 1986, p. 174.

déployée ; et le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours »²⁰.

Autrement dit, le « je parle » peut fort bien être visé en tant que tel en le déliant de son rapport nécessaire au premier niveau celui de la vérification du sens. Dans ces conditions un auteur peut donc fort bien énoncer des choses valides ici et sujettes à caution là. Le tout est de savoir lesquelles, parmi les analyses valides et celles qui sont sujettes à caution, l'emportent lorsqu'il s'agira de classer *objectivement* le travail de l'auteur considéré.

B. Quelques autres illustrations : la raison plus folle que la folie ?

Partons par exemple de la controverse qui avait opposé Foucault à Derrida sur le statut de la folie dans l'analyse cartésienne du Cogito à partir d'un passage de la première Méditation (« Mais quoi, ce sont des fous ! »)²¹. De celle-là, Descartes semble, au dire de Foucault, exclure la folie de la raison. Ce que conteste Derrida en considérant que Descartes se sert plutôt d'un tel passage *pour mettre en scène* le sens commun, s'étonnant de pouvoir ainsi tout mettre en doute comme le fait Descartes.

Pourquoi Derrida reprend-t-il ainsi Foucault ?

Il ne s'agit pas seulement pour Derrida de *contester* dans son texte²² l'interprétation de Foucault supputant que, dans ce passage même de la première Méditation, Descartes exclut la folie de la raison, mais, au contraire, de *rectifier l'analyse de Foucault* à ce stade précis, pour lui donner une toute autre ampleur, à savoir que « (...) la raison est plus folle que la folie (...) »²³ et que c'est pour cela qu'elle l'exclut, *dans le Cogito*. Derrida envisage la « raison », voire « Dieu » - cet autre « (...) nom de l'absolu de la raison *elle-même* », de la raison et du sens en général (...) »²⁴ comme un « abri *fini* »²⁵ enfermant, restreignant la toute puissance du Cogito et devenant « plus folle que la folie »²⁶.

Ainsi, Derrida en vient à prôner un retour vers cette souveraineté absolue du Cogito articulante « raison et folie »²⁷, et, dans ce dessein, travaillera non pas à

²⁰ M. Foucault, *La pensée du dehors*, op. cit., repris dans *Dits et écrits*, (38), t.1, p. 519.

²¹ J. Derrida, *Force et signification* dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, collection Points, 1967.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 96.

²⁴ *Ibid.*, p. 90, note 1.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 96.

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

dé(cons)truire le « discours philosophique organisé » à la façon d'un Husserl, mais à le détruire (tout en s'y substituant, de fait, comme *trompe l'oeil*...) puisque ce discours entrave la portée du Cogito et, ce faisant, surgit comme violence ou Histoire²⁸ :

« On ne peut prétendre que le projet philosophique des rationalismes infinitistes a servi d'instrument ou d'alibi à une violence historico-politico-sociale finie, dans le monde (ce qui ne fait d'ailleurs aucun doute) sans devoir *d'abord* reconnaître et respecter le sens intentionnel de ce projet lui-même. Or dans son sens intentionnel propre, il se donne comme pensée de l'infini, c'est-à-dire de ce qui ne se laisse épuiser par aucune totalité finie, par aucune fonction ou détermination instrumentale, technique ou politique. Se donner comme tel, c'est là, dira-t-on, son mensonge, sa violence et sa mystification ; ou encore sa mauvaise foi. (...) En somme Descartes savait que la pensée finie n'avait jamais – sans Dieu – *le droit* d'exclure la folie, etc. Ce qui revient à dire qu'elle ne l'exclut jamais qu'*en fait*, violemment, dans l'histoire ; ou plutôt que cette exclusion, et cette *différence* entre le fait et le droit, sont l'historicité, la possibilité de l'histoire elle-même. Foucault dit-il autre chose ? “*La nécessité de la folie...* est liée à la *possibilité de l'histoire*”. C'est l'auteur qui souligne ».

Derrida établit ainsi des généralités du genre « une » violence, « le » projet, puis inscrit une corrélation entre l'existence d'« une » violence « finie » de type « historico-politico-social » et « le projet philosophique des rationalismes infinitistes » en soulignant que la première utilise ou se sert du second et que celui-là se sert à son tour de « Dieu » pour « exclure la folie » du « Cogito » car sans cela « la pensée finie » qui anime ce « projet » n'en aurait pas eu « le droit ».

Il faudrait entrer dans le détail de ces raccourcis derridiens²⁹, et observer comment ils opèrent pour accentuer, au *fond*, le résultat de Foucault³⁰ corrélant raison *et* violence d'un côté, folie *et* pensée infinie de l'autre. Comme si la raison était *seulement* synonyme de violence, la pensée uniquement soumise à son infinité, et que la présence de la folie en marquerait heureusement la distance et, presque, la limite, le *garde-fou*...

II. Le néoléninisme comme stratégie et le nihilisme antirationaliste comme tactique

A. Le néoléninisme comme stratégie

²⁸ *Ibid.*, pp. 90-91 note 1.

²⁹ L. Oulahbib, *Éthique et épistémologie du nihilisme*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Lorsque par exemple Foucault commente son propre travail, il semble bien qu'il ne l'effectue pas pour analyser les motivations en propre des acteurs – ce qui d'ailleurs ne l'intéresse pas : « En fait, je ne m'intéresse pas au détenu comme personne. Je m'intéresse aux tactiques et aux stratégies de pouvoir qui sous-tendent cette institution paradoxale, à la fois toujours critiquée et toujours renaissante, qu'est la prison »³¹. Il s'agit pour lui de susciter des réactions susceptibles d'empêcher l'institutionnalisation de l'action. Soit cet énoncé :

« Quand le livre - (sur les prisons) - est sorti, différents lecteurs - en particulier, des agents de surveillance, des assistantes sociales, etc. - ont donné ce singulier jugement : « Il est paralysant ; il se peut qu'il y ait des observations justes, mais, de toute manière, il a assurément des limites, parce qu'il nous bloque, il nous empêche de continuer dans notre activité. » Je réponds que justement cette réaction prouve que le travail a réussi, qu'il a fonctionné comme je le voulais. (...) Voilà ce qu'est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration »³².

Foucault crée donc un objet -un livre- instrumentalisant la perception que les acteurs ont de leur propre activité *afin* d'atteindre un résultat qui ébranlera le réel présent. Ainsi Foucault peut fort bien énoncer des hypothèses, ce qui importe c'est d'observer à quoi elles servent dans son dispositif.

Merquior n'était pas loin de saisir cette stratégie même lorsqu'il expose comment Foucault³³ « voudrait que ses livres fonctionnent : « je voudrais que mes livres soient des sortes de (...) cocktails Molotov ou de galeries de mines, et qu'ils se carbonisent après usage à la manière des feux d'artifice ».

Foucault écrit aussi ceci lorsqu'il préface l'un des ouvrages majeurs de Deleuze, « *L'Anti-Oedipe* » : « On pourrait même dire que Deleuze et Guattari aiment si peu le pouvoir qu'ils ont cherché à neutraliser les effets de pouvoir liés à leur propre discours. D'où les jeux et les pièges que l'on trouve un peu partout dans le livre, et qui font de sa traduction un véritable tour de force »³⁴.

³⁰ Ce que conteste Foucault (dans sa *Réponse à Derrida*, Paris, Gallimard, *Dits et écrits*, (104), 1972, t. II, p. 281 et suivantes) par exemple dans le fait que « Descartes ne fait pas entrer la folie dans le processus de son doute (...) », p. 285).

³¹ M. Foucault, *L'illégalisme et l'art de punir*, 1976, Paris, Gallimard, (175), *Dits et écrits*, t. III, 1994, p. 87.

³² *Entretien avec Michel Foucault*, 1978, Paris, Gallimard, (281), *Dits et écrits*. IV, 1994, p. 47.

³³ *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, op.cit., p.140.

³⁴ *Préface de Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*, Deleuze (G) et Guattari (F), 1977, Paris, repris dans *Dits et écrits*, (189), Gallimard, tome III, 1994, pp. 135, 136.

Et lorsqu'il commente l'œuvre de Blanchot, il souligne également ceci que nous avons déjà commenté : « Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu'il vient de dire, mais du pouvoir de l'énoncer »³⁵.

Pour comprendre maintenant dans quel contexte se situe *stratégiquement* cette notion de « livre-expérience » nous partirons d'une date : « 1955 ». Foucault énonce cette date comme point de départ d'un changement de perspective chez lui :

« (...) nous avons réexaminé l'idée husserlienne selon laquelle il existe partout du sens qui nous enveloppe et qui nous investit déjà, avant même que nous ne commençons à ouvrir les yeux et à prendre la parole. Pour ceux de ma génération, le sens n'apparaît pas tout seul, il n'est pas « déjà là », ou plutôt, « il y est déjà », oui, mais sous un certain nombre de conditions qui sont des conditions formelles. Et, depuis 1955, nous nous sommes principalement consacrés à l'analyse des conditions formelles de l'apparition du sens »³⁶.

Pourquoi « 1955 » ? Dans le livre qui rassemble les actes d'une « Rencontre internationale » les « 10-11 janvier 1988 »³⁷ autour de l'œuvre de « Michel Foucault philosophe » et à la suite d'un exposé de Hollier sur « *Le mot de Dieu : Je suis mort* » il est possible de lire :

« De semblables considérations amènent Paul Veyne à rappeler la fascination qu'éprouvait Foucault à l'égard de Blanchot aux alentours de 1955. Aura-t-il été sensible à ce thème alors à la mode : les poètes avaient l'idée que la communication est une chaîne de meurtres ; *le poète meurt en son poème qui lui-même tue le lecteur*. (Souligné par moi, LSO) »³⁸.

1955... À nouveau... Pourquoi cette date ? Et pourquoi Veyne rappelle-t-il « la fascination qu'éprouvait Foucault à l'égard de Blanchot aux alentours de 1955 » ?

À cette date paraît l'ouvrage majeur de Blanchot intitulé *L'espace littéraire*³⁹, auteur qui fonctionne comme cadre de référence fort pour Foucault :

³⁵ M. Foucault, *La pensée du dehors*, in *Dits et écrits*, (38), op.cit., t. 1, p. 523.

³⁶ *Qui êtes-vous professeur Foucault ?*, Paris, Gallimard, *Dits et écrits*, (50), 1994, t. 1, p. 602.

³⁷ Paris, Le Seuil.

³⁸ *Ibid.*, p. 163.

³⁹ Paris, Gallimard/idées.

« Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche : j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot »⁴⁰.

Ou encore :

« Qu'est-ce qu'ils ont représenté pour moi ? D'abord, une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations ; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose »⁴¹.

Le premier extrait du texte de Blanchot datant précisément de 1955 et susceptible de tester la notion de « livre-expérience » de Foucault en tant que principe d'association d'un sens à un (passage à) (l') acte serait le suivant :

« Celui qui reconnaît pour sa tâche essentielle l'action efficace au sein de l'histoire, ne peut pas préférer l'action artistique. L'art agit mal et agit peu. Il est clair que, si Marx avait suivi ses rêves de jeunesse et écrit les plus beaux romans du monde, il eût enchanté le monde, mais ne l'eût pas ébranlé.

Il faut donc écrire *Le Capital* et non pas *Guerre et Paix*.

Il ne faut pas peindre le meurtre de César, il faut être Brutus »⁴².

Les deux dernières phrases sont essentielles. Pourtant lorsque l'on revient à l'étude du *donné* contenu dans les propos du journaliste cité au tout début de notre article, il serait contradictoire, unilatéral, de caractériser *aussi* Blanchot de nihiliste non seulement parce qu'il est « l'ami intime d'Emmanuel Lévinas », mais aussi selon ce journaliste parce que « Blanchot n'a pas eu souci d'exposer sa philosophie ; il n'est l'auteur d'aucune théorie propre et n'a jamais développé une vision du monde et de l'existence ».

Or, l'extrait ci-dessus de *L'espace littéraire* exprime précisément le contraire. C'est d'ailleurs un livre « d'éclaircissements », énonce Blanchot dans un exergue préliminaire⁴³ ; il indique aussi dans ce même exergue qu'il y a « une sorte de loyauté

⁴⁰M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, Paris, 1983, Gallimard, repris dans *Dits et écrits*, (330), t.IV, 1994, p. 437.

⁴¹*Entretien avec Michel Foucault*, Paris, 1978, Gallimard, cf., *Dits et écrits*, (281), t. IV, 1994, p. 48.

⁴²M. Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 284.

⁴³*Ibid.*, p. 5.

méthodique à dire vers quel point il semble que le livre se dirige : ici, vers les pages intitulées Le regard d'Orphée. »

Ces analyses vont s'appuyer sur *Les sonnets à Orphée* de Rilke pour y énoncer la version de Virgile et d'Ovide du mythe d'Orphée et d'Eurydice où Orphée se retourne et fige, sans le vouloir, Eurydice, - (alors que dans une version plus ancienne Orphée « surmonte l'épreuve et témoigne ainsi du pouvoir de son maître Dionysos sur la mort elle-même »⁴⁴). Blanchot choisit la version de Virgile et d'Ovide, via l'un des représentants du *second romantisme allemand*⁴⁵, Rilke, parce que c'est précisément cet échec d'Orphée et cette mort d'Eurydice qu'il s'agit d'atteindre :

« Et tout se passe comme si, en désobéissant à la loi, en regardant Eurydice, Orphée n'avait fait qu'obéir à l'exigence profonde de l'œuvre, comme si, par ce mouvement inspiré, il avait bien ravi aux Enfers l'ombre obscure, l'avait à son insu, ramenée dans le grand jour de l'œuvre. Regarder Eurydice, sans souci du chant, dans l'impatience et l'imprudence du désir qui oublie la loi, c'est cela même, *l'inspiration*. (...) De l'inspiration, nous ne pressentons que l'échec, nous ne reconnaissons que la violence égarée. Mais si l'inspiration dit l'échec d'Orphée et Eurydice deux fois perdue, dit l'insignifiance et le vide de la nuit, l'inspiration, vers cet échec et vers cette insignifiance, tourne et force Orphée par un mouvement irrésistible, comme si renoncer à échouer était beaucoup plus grave que renoncer à réussir, comme si ce que nous appelons l'insignifiant, l'inessentiel, l'erreur, pouvait, à celui qui en accepte le risque et s'y livre sans retenue, se révéler comme la source de toute authenticité »⁴⁶.

Renoncer à regarder Eurydice signifierait réussir à la sauver et donc de la rendre libre, ce qui n'est pas possible. Puisque le but de Blanchot consiste à *échouer* de rendre vie à Eurydice, la vie cette tyrannie, et son césarisme celui de l'amour ; l'œuvre à accomplir consiste précisément à ne pas la sauver vivante mais morte pour que l'œuvre survive dans l'errance du décentrement permanent, cet espace à réécrire infiniment. Ainsi :

« Au poète, à l'artiste se fait entendre cette invitation : « *Sois toujours mort en Eurydice.* » (note 1 : Rilke, *Sonnets à Orphée* (XIII, 2^{ème} partie). Apparemment, cette exigence dramatique doit être complétée d'une manière rassurante : Sois toujours mort

⁴⁴ M. Grant et J. Hazel, *Dictionnaire de la mythologie, Orphée*, Paris, Marabout, 1995, p. 272.

⁴⁵ Ce dernier œuvre seulement dans l'horizon d'une gestuelle fondamentalement anti-goethéenne, c'est-à-dire opérant une césure avec le « premier romantisme » pour lequel poésie *et* science, raison *et* imagination, nature *et* esprit étaient liés, voir sur ce point, Ernst Behler, *Le premier romantisme allemand*, traduction française Décultot et Helmreich, Paris, PUF, 1996, pp. 3-4.

⁴⁶ M. Blanchot, *L'espace littéraire, op.cit.*, p. 230.

en Eurydice, afin d'être vivant en Orphée. L'art apporte la duplicité avec lui. (...). La duplicité du songe heureux qui nous invite à mourir tristement en Eurydice afin de survivre glorieusement en Orphée, est la dissimulation qui se dissimule elle-même, elle est l'oubli profondément oublié »⁴⁷.

Brutus-Blanchot crée politiquement un *état* par le biais d'un sacrifice humain, il est bel et bien demi-dieu : Orphée, mais aussi Blanchot, auteur-référence pour Foucault, Derrida, Deleuze. Dans ces conditions, il est possible de bien comprendre pourquoi un Foucault peut énoncer : « L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme »⁴⁸.

Rappelons cet énoncé pour bien situer la chaîne de légitimation : « Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche : j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot »⁴⁹.

Partons maintenant d'un texte de Blanchot antérieur à 1955, un texte de 1953, pour démontrer qu'il s'agit stratégiquement d'un néoléninisme optant tactiquement pour un nihilisme utilisant la raison comme outil de destruction du sens, de l'art, de la représentation en général, en vue d'agir comme « Brutus » et non pas se contenter de « peindre le meurtre de César » nous l'avons lu plus haut :

« L'immensité de l'effort à accomplir, la nécessité de remettre en question toutes les valeurs auxquelles nous sommes attachés, d'en revenir à une nouvelle barbarie pour rompre avec la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation »⁵⁰.

Pourquoi Blanchot écrit-il cela dans un chapitre qui s'intitule *Sur une approche du communisme (besoins, valeurs)*⁵¹ ?

Parce qu'il cherche un *état*, dans tous les sens de ce terme, capable de remettre en question « toutes les valeurs auxquelles nous sommes attachés », jusqu'à « rompre » avec « la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation ». Mais en quoi ce « qui nous sert de civilisation » serait-il une « barbarie », même si celle-ci est « polie et camouflée » ?

⁴⁷ M. Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 329.

⁴⁸ M. Foucault, *Dits et écrits*, (281), *Entretien avec Michel Foucault*, t. IV, p. 50.

⁴⁹ M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme, Dits et écrits*, (330), t. IV, 1994, p. 437.

⁵⁰ M. Blanchot, *Sur une approche du communisme (besoins, valeurs)*, 1953, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 111.

⁵¹ *Ibid.*, p.108.

En ce qu'elle permet à « l'existence d'une nature économique »⁵², de faire en sorte que les hommes aient une « valeur marchande les uns pour les autres » et deviennent « des choses » qui « s'échangent comme telles ».

Il s'agit de prendre, selon Blanchot, « le parti des choses » afin que l'homme « outil » puisse exorciser en quelque sorte cette condition même vers un *au-delà* d'elle dont une phrase de Marx pourrait exprimer, sinon les contours, du moins la direction⁵³ :

En tout cas, personne ne doute que la phrase de Marx : « Le règne de la liberté commence avec la fin du règne des besoins et des fins extérieures » ne promette rien aux contemporains que la recherche d'une direction juste et la décision d'un avenir possible.

De quelle « liberté » s'agit-il qui permettrait ainsi d'« en revenir à une nouvelle barbarie pour rompre avec la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation » ? (*cf., supra*). Celle qui serait « infiniment hasardeuse » écrit Blanchot⁵⁴. Qu'est-ce à dire ? Ceci :

« L'ébranlement de « l'immédiat », l'ouverture, la violence déchirante, le feu qui brûle sans attendre, car c'est cela aussi, c'est cela d'abord, la générosité communiste, cette inclémence, cette impatience, le refus de tout détour, de toute ruse, comme de tout délai : la liberté infiniment hasardeuse ».

Et cette « liberté infiniment hasardeuse » va déjà *plus loin* que le nihilisme puisqu'elle « libère » du « règne des besoins » qui limite le nihilisme :

Ainsi cet *au-delà* désigné par cette phrase permettrait d'accomplir ce que le nihilisme n'arrive même pas à atteindre, le monde des besoins :

« Il n'y aurait de sûr que cela : le nihilisme est irréfutable, mais l'irréfutable nihilisme ne suspend pas le jeu des besoins pour les hommes dans leur ensemble. Les hommes, privés de vérité, de valeurs, de fins, continuent de vivre et, vivant, continuent de chercher à donner satisfaction à leurs besoins, continuant donc de faire exister le mouvement de recherche en rapport avec cette satisfaction nécessaire »⁵⁵.

Cette « liberté infiniment hasardeuse » irait également *plus loin* que les affirmations de Nietzsche :

⁵² *Ibid.*, p. 109.

⁵³ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 109.

« Nietzsche voulait transmuier toutes les valeurs, mais cette transvaluation (du moins, dans la partie la plus visible, trop connue, de ses écrits) semblait laisser intacte la notion de valeur. C'est sans doute la tâche de notre temps de s'avancer vers une affirmation tout *autre*. Tâche difficile, essentiellement risquée. C'est cette tâche que le communisme nous rappelle avec une rigueur à laquelle il se dérobe souvent lui-même, et c'est à cette tâche aussi que nous rappelle, dans la région qui lui serait propre, l' "expérience artistique". Coïncidence remarquable »⁵⁶.

Il y aurait donc une « affirmation tout *autre* » que celle de Nietzsche à accomplir puisque celui-ci laisse « intacte la notion de valeur », or, le « communisme » version Blanchot en fait sa « tâche », son *devoir* : celui de « gagner une position d'où il serait possible de n'avoir pas de part aux « valeurs » (*supra*).

« L'œuvre artistique » serait un moyen pour y arriver ; mieux encore, c'est le fait même de ne pas « laisser intacte la notion de valeur » qui *devient œuvre d'art* ; (Foucault, Lyotard, la frange hyper conceptualiste/minimaliste de l'art contemporain qui ont surenchéri sur la critique d'Adorno de l'art après Auschwitz basculent, strictement, sous cette acception). Ce qui permet *d'aller plus loin* que Nietzsche et de mettre en place une « nouvelle barbarie » qui non seulement affranchirait de la notion de « besoin », de la notion de « valeur » mais aussi de la notion d'« unité » qui la sous-tend.

Et j'interrogerai, Trotski, lequel développe avec une somptueuse simplicité l'utopie de l'avenir heureux :

« l'homme amendera sérieusement et plus d'une fois la nature. Il remodelera éventuellement la terre à son goût. Nous n'avons aucune raison de craindre que son goût soit pauvre... L'homme moyen atteindra la taille d'un Aristote, d'un Goethe, d'un Marx. Et au-dessus de ces hauteurs s'élèveront de nouveaux sommets ».

Mais que dit-il de l'art ? « L'art nouveau sera un art athée ». Ce qui ne nous renvoie pas simplement au tranquille horizon de l'absence du dieu, mais nous invite, secouant son joug, à répudier aussi le principe dont le dieu n'est que le soutien et à tenter de sortir du cercle où, depuis toujours, sous sa garde comme sous la garde de l'humanisme, nous demeurons enfermés dans *la fascination de l'unité* - autrement dit, à sortir (par quelle improbable hérésie ? - du savoir enchanté de la culture (Je voudrais citer ce texte d'Alexandre Blok, le grand poète des *Douze*, que la Révolution d'Octobre cependant effrayait : « Les bolcheviks n'empêchent pas d'écrire des vers, mais ils empêchent de se sentir comme un maître ; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme. »).

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 113-114.

La révolution bolchevique d'abord déplace le pôle qui semble désormais sous la maîtrise du parti. Puis la révolution communiste s'efforce, en restituant la maîtrise à la communauté sans différence, de situer le pôle dans le mouvement et l'indifférence de l'ensemble. Reste une étape, et peut-être la plus surprenante : quand le centre doit coïncider avec l'absence de tout centre. Je voudrais encore citer ce passage de Trotski : « Avec la Révolution, la vie est devenue un bivouac. La vie privée, les institutions, les méthodes, les pensées, les sentiments, tout est devenu inhabituel, temporaire, transitoire, tout se sent précaire. Ce perpétuel bivouac, caractère épisodique de la vie, comporte en soi un élément d'accidentel, et l'accidentel porte le sceau de l'insignifiance. Prise dans la diversité de ses épisodes, la Révolution apparaît soudain dénuée de signification. Où est donc la Révolution ? Voilà la difficulté. » Texte plus énigmatique qu'il ne semble, et la question qu'il pose, je crois qu'elle ne se pose pas moins aux manifestations les plus assurées de la littérature et de l'art.

Tout devient « bivouac » : vie, art, littérature... Et les pôles doivent être déplacés encore plus loin, vers « l'étape », celle qui amène, de façon eschatologique, « l'absence de tout centre ». Or, c'est, là, très précisément, où agit le « communisme » tendance Blanchot. Ce « communisme » qui, précisément, ne peut être « désigné », c'est du moins ce que Blanchot précise : « (note 1) : Communisme ici et nécessairement entre guillemets : on n'appartient pas au communisme, et le communisme ne se laisse pas désigner par ce qui le nomme »⁵⁷. Une « Idée »⁵⁸ toujours *actuelle* semble-t-il...

B. Le nihilisme antirationnel comme tactique

Le « communisme » de Blanchot ne descend pas du ciel mais du 17 bolchevik qui, dit Alexandre Blok (*supra*), empêche « de se sentir comme un maître », mais agit, lui, comme tel, puisqu'il devient un « pôle » c'est-à-dire un cadre référentiel fort, un *pattern* d'imprégnation, telle une *éthique*⁵⁹, une sagesse, *sophos*, *sophia*, un *philos*, un(e) *philosophos*⁶⁰, c'est du moins ce qu'écrit Blanchot : « La Révolution d'Octobre n'est plus seulement l'épiphanie du logos philosophique, son apothéose ou son apocalypse. Elle est sa réalisation qui le détruit ».

En quoi « La Révolution d'Octobre », surtout version Lénine (et non pas version

⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁸ Lénine, *Cahiers philosophiques*, traduction française Institut du marxisme-léninisme auprès du C. C du P. C. U. S, Paris, Éditions Sociales, 1973, p. 159 : « (...) Le *Begriff* n'est pas encore la notion la plus haute ; encore plus haut est l'*Idée* = unité du *Begriff* et du réel (...) ».

⁵⁹ L. Oulahbib, *op.cit.*, 2002. Voir également, 2003 et 2006.

⁶⁰ M. Blanchot, *L'Amitié*, p. 102-103.

S.R), *est-elle* la « réalisation » du « logos philosophique »? De quoi cette « réalisation » est-elle faite, puisqu'elle « le détruit »? Poursuivons avant de répondre :

« Elle est sa réalisation qui le détruit, le discours universel s'identifiant douloureusement au silence agissant de l'homme du travail et du besoin, l'homme en défaut qui lutte pour maîtriser la nature et pour réduire la pseudo nature qu'est devenue au cours de cette lutte la société, par une altération qui recommence sans cesse, car elle est liée au développement de sa maîtrise. Je n'insiste pas sur cette affirmation : elle est notre lecture quotidienne »⁶¹.

Insistons pourtant sur cette « affirmation ». Blanchot opère une similitude entre « La Révolution d'Octobre », le « logos philosophique », et le « discours universel » qui, lui-même, « s'identifie » et « douloureusement » au « silence agissant de l'homme du travail et du besoin », c'est-à-dire également à « l'homme en défaut ».

En défaut de quoi ? Du fait seul qu'il soit « l'homme du travail et du besoin » ? En quoi « le travail » et « le besoin » seraient-ils des défauts ? Ils peuvent être inégalement répartis et/ou aliénés dirait Marx, mais pourquoi exprimeraient-ils « l'homme en défaut » ? On est loin de Marx. Et plus proche du révolutionnaire professionnel, nouvelle aristocratie en attente, ce qui intéresse Blanchot, ancien partisan de Maurras. En tout cas « la Révolution d'Octobre » incarnerait le « logos philosophique » et, en le réalisant, « le détruit, » comme un papillon détruit sa chrysalide. « La Révolution d'Octobre » permet, dans son perpétuel recommencement, de « réduire » cette « pseudo nature » qu'est devenue, au cours de la lutte pour la maîtrise de la nature, la « société », jusqu'à la détruire au sommet de son apogée afin de réaliser qu'« elle », « La Révolution d'Octobre », *était, est, sera, toujours, nécessaire.*

Lénine donc. Puisque la Révolution d'Octobre ne lui est pas dissociable ; pas plus qu'il ne serait possible d'en séparer Trotski. Mais aussi Staline. Puisque celui-ci continue en réalité celui-là⁶² comme le soulignait Bataille qu'il nous faut étudier maintenant puisqu'il constitue cette autre référence indispensable pour bien comprendre ce que disait Foucault lorsqu'il énonçait, on l'a lu :

Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche : j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot⁶³. Et :

« L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions

⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

⁶² J. Ellenstein, *Staline*, Paris, Marabout histoire, 1984, pp. 162, 171, 189.

⁶³ M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, repris dans *Dits et écrits*, (330), t. IV, 1994, p. 437.

du communisme »⁶⁴.

« Communisme » que précise Blanchot comme nous l'avons vu plus haut, en insistant sur le fait d'aller plus loin dans la « mise à l'écart » de la notion de « valeur » tout en mettant « fin » au « règne des besoins », ce qui permet, dans le *pattern* de cette acception, de comprendre pourquoi Bataille, à propos d'Octobre 17, de Lénine et de Staline, écrit ceci :

« Le mépris résolu de l'intérêt individuel, de la pensée, des convenances et des droits personnels, a été dès l'origine le fait de la révolution bolchevik. A cet égard la politique de Staline accuse les traits de celle de Lénine, mais n'innove rien. La « fermeté bolchevik » s'oppose au « libéralisme pourri ».

(...) En vérité, un merveilleux chaos mental procède de l'action du bolchevisme dans le monde, et de la passivité, de l'inexistence morale, qu'il a rencontrées. Mais l'histoire est peut-être seule susceptible d'y mettre fin, par quelque décision militaire. Nous ne pouvons nous proposer que de chercher la nature de cette action, qui dérange sous nos yeux l'ordre établi, bien plus profondément que ne sut faire Hitler »⁶⁵.

Et Bataille va *plus loin*. Il ne fait pas que « comprendre »⁶⁶, il prend à son compte toute l'interprétation stalinienne et explique la destruction des paysans koulaks⁶⁷ par une analyse uniquement contextuelle (comme Aragon dans son *Histoire de l'URSS*) qui ne s'appuie par ailleurs sur aucune donnée comparative :

« Le monde russe devait rattraper le retard de la société tsariste et c'était nécessairement si pénible, cela demandait un effort si grand, que la manière forte –en tous les sens la plus coûteuse- est devenue la seule issue. Si nous avons le choix entre ce qui nous séduit ou ce qui augmente nos ressources, il est toujours dur de renoncer au désir pour le bien du temps futur. C'est facile à la rigueur si nous sommes en bon état ; l'intérêt rationnel joue sans obstacles. Mais si nous sommes épuisés, seuls la terreur et l'exaltation nous permettent d'échapper au relâchement. Sans un stimulant violent, la Russie ne pouvait remonter la pente »⁶⁸.

Ce qui implique qu'il puisse dire :

⁶⁴ *Entretien avec Michel Foucault, Dits et écrits*, (281), t. IV, p. 50.

⁶⁵ G. Bataille, *La part maudite*, Paris, Minuit, 1949, pp. 183, 186.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 195.

« Vers 1932, Boris Souvarine, qui connut dès les premiers temps le Kremlin, répondait à ma question : « Mais quelle raison Staline, demandais-je, pouvait-il avoir, selon vous, de se mettre en avant comme il l'a fait, et d'écarter tous les autres ?- Sans doute, répondit Souvarine, s'est-il cru le seul, à la mort de Lénine, qui ait la force de mener à bien la révolution. » Souvarine le disait sans ironie, très simplement. En fait, la politique stalinienne est la réponse rigoureuse, très rigoureuse, à une nécessité économique ordonnée, qui en fait appelle une extrême rigueur »⁶⁹.

En un mot les sacrifices, humains, étaient *motivés*. Dans ces conditions il n'est pas étonnant d'observer qu'il puisse, dans le même livre, *associer* comme double justification *significative* la littérature historique sur le sacrifice humain⁷⁰ et le discours astrophysique sur l'excédent énergétique dans le système solaire à la recherche de sa dilapidation⁷¹.

Comme si ceux-là lui permettaient de justifier les massacres en cours qui précisément sacrifient les populations devenues inutiles et permettent la dépense de leur richesse accumulée, tout en prenant leur place.

Si l'on entre dans les détails, il est également possible d'observer que Bataille imite les intrusions de Lénine et Staline en science par quelques réflexions anthropomorphiques sur l'énergie.

Puis il cherche dans l'expérience historique une forme plus explicative. Outre donc celle des sacrifices humains qui permettent ainsi de basculer réellement vers l'ère pré judéo-chrétienne (comme l'espérait aussi Carl Schmitt lecteur de Hobbes), il réduit la notion de *l'échange-don* à la dépense d'un surplus. Il croit pouvoir s'appuyer sur l'analyse que fait Mauss des sociétés Maori et amérindiennes par le biais du concept de *potlatch*. Sauf que ce dernier n'a rien à voir avec le souci de contenir le niveau d'opulence, mais plutôt avec celui d'édifier le sens politique en renforçant la présence permanente des ancêtres par la compétition qui voit les clans s'affronter en festins, danses, bijoux, jeux, interposés, afin de prouver qu'ils peuvent porter haut et fort leurs *noms*⁷².

Ainsi, armé de son interprétation cosmologique et historique, affublée aussi de psychologie freudienne voyant l'effort de production et de consommation comme

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 198-199.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 87-89.

⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

⁷² M. Mauss, *Essai sur le don. Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983, pp. 204-212.

excrétions médiatrices⁷³, Bataille peut justifier *l'expérience intérieure* soviétique comme puissance contrebalançant celle des Etats-Unis⁷⁴.

En fait le totalitarisme léniniste, ce « nihilisme légal »⁷⁵, encouragé par le trotskisme, freiné puis démultiplié par le stalinisme⁷⁶ avec l'organisation programmée des massacres et de la militarisation du travail effectuée dans une société de plus en plus concentrationnaire, n'est pas du tout analysé par Bataille comme une conséquence non voulue par la doctrine ou une déviation mais bel et bien comme ce qu'il y avait précisément à faire :

« Il est cruel de désirer l'extension d'un régime reposant sur une police secrète, le bâillonnement de la pensée et de nombreux camps de concentration. Mais il n'y aurait pas dans le monde de camps soviétiques si un immense mouvement de masses humaines n'avait pas répondu à une nécessité pressante »⁷⁷.

Il ne s'agit donc pas pour lui « d'approximations conjoncturelles » comme le prétend Derrida⁷⁸. Plus encore, ce lien à Lénine, à la « Révolution d'Octobre » n'est pas fortuit comme on l'a vu avec Blanchot plus haut. Et il est possible de supposer que dans le contexte des années 1960-1970, pour échapper simultanément à la phénoménologie, à l'existentialisme, mais aussi au kierkegaardisme d'un Garaudy, philosophe officiel du PCF (avant Lucien Sève), il était de bon ton, pour *aller plus loin*, pour se distinguer du réformisme, surtout en pleine « révolution culturelle » maoïste (si chère à Alain Badiou), de recommencer à se réclamer non seulement du *Lénine-qui-est-mort-trop-tôt*, mais aussi du *Lénine-qui-n'a-pas-été-assez-loin*, ce que fit par exemple Derrida. Celui-ci en effet suivit non seulement le retour d'Althusser vers le Lénine qui *pratique* politiquement la philosophie⁷⁹, mais tenta, avec l'équipe de *Tel quel*, dont faisait partie Sollers, etc., d'aller encore « plus loin » que Lénine.

C'est ce qu'énonce Derrida dans *Positions*⁸⁰. Derrida y explique en effet que Marx, Engels, Lénine, ont un « rapport » à Hegel qui n'est guère suffisant⁸¹. Car ils perpétuent encore ce qu'il reproche à la dialectique hégélienne, suivant ainsi Bataille et

⁷³ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁴ G. Bataille, *La part maudite*, *op.cit.*, pp. 221, 222.

⁷⁵ « *Legal nihilism* », in *Lenin*, Robert Service (ed.), Oxford, Macmillan, 2000, p. 1.

⁷⁶ J. Ellenstein. *Staline*, pp 162, 171, 189.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 222

⁷⁸ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 397, note 1.

⁷⁹ *Lénine & la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, par exemple p. 18 et p. 29.

⁸⁰ Paris, Minuit, 1972, entretien 1971, pp. 86-89.

même l'amplifiant, (Bataille n'a pas été en effet *assez loin* pour Derrida), à savoir que l'analyse critique puisse déboucher sur une synthèse. Un *ceci*. Ce qui implique déjà qu'il puisse exister, un « référent ultime », une « réalité objective » qui légitimerait un tel mouvement conceptuel⁸².

Seulement Derrida considère que la négativité absolue doit aller jusqu'à nier ce besoin de rendre des comptes. Il voit même cette insuffisance de négativité chez Lénine⁸³. Mais Derrida concède que chez Lénine la retenue qu'il croit y déceler peut être accomplie par « stratégie »⁸⁴. Derrida amende dans ce cas Lénine en supputant qu'il faudrait « *réélaborer – dans une écriture transformatrice – les règles de cette stratégie. Alors aucune réserve ne tiendrait* »⁸⁵.

Derrida prétend donc non seulement suivre la « stratégie » de Lénine mais l'amplifier, en « réélaborer » les « règles ». Dans quel sens ? Celui, toujours, de la négation visée pour elle-même qui s'étendrait au tout du réel et au fond même de l'intimité du langage, jusque dans ses traces intimes et secrètes.

Cette « position » est politique. Car en même temps que l'on détruit, cela permet de se substituer, de fait, à ce que l'on détruit puisque, dans un même mouvement, Derrida détruit, échappe aux décombres de cette négativité absolue, et devient le cadre de référence de toute esquisse de négativité.

Derrida va ainsi gauchir cette prétention d'étendre la négativité en étendant son domaine vers le langage, la raison, l'ordre, *en soi*, en interne également. Tout en niant, bien entendu, cette stratégie et surtout le fait qu'elle dégage elle aussi une positivité, un pouvoir. Et qu'elle refuse, par avance, toute critique puisqu'elle est elle-même la fin de toute critique comme l'a énoncé Lyotard :

« D'où donc faites-vous votre critique ? Est-ce que vous ne voyez pas que *critiquer*, c'est encore savoir, mieux savoir ? que la relation critique est encore inscrite dans la sphère de la connaissance, de la prise de « conscience » et donc de la prise de pouvoir ? Il faut dériver hors de la critique. Bien plus : *la dérive est par elle-même la fin de la critique* »⁸⁶.

⁸¹ *Ibid.*, p. 86.

⁸² *Ibid.*, p. 88.

⁸³ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁶J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et de Freud*, p. 15.

Il « faut » dissoudre par une *expérience intérieure*, toute tentative d'expression émotionnelle, toute notion d'espoir, d'accomplissement, associées au sentiment de vie disait Bataille :

« je suis fidèle en parlant de fiasco, de défaillance sans fin, d'absence d'espoir. Pourtant... fiasco, défaillance, désespoir à mes yeux sont lumière, mise à nu, gloire. En contrepartie : indifférence mortelle –à ce qui m'importe, succession de personnages sans suite, dissonances, chaos. Si je parle encore d'équilibre, d'euphorie, de puissance, on ne saisira qu'à la condition de me ressembler (déjà) »⁸⁷.

Dans ces conditions les pensées éventuelles sont réduites à ne recueillir que l'expérience empirique de l'instant : « J'aboutis à cette notion : que sujet, objet, sont des perspectives de l'être au moment de l'inertie »⁸⁸.

Un verre peut être *aussi* un projectile disait Lénine lisant Hegel. Seule importe « l'Idée », plus haute que le *Begriff* ajoutait Lénine comme on l'a vu. Dans ces conditions la pensée n'est qu'un moyen « discursif » souligne Blanchot à Bataille, et l'outil cognitif principal qui transforme un verre en projectile est *l'état* du « non savoir », c'est-à-dire « le non-sens sans remède (ici le non savoir ne supprime pas les connaissances particulières, mais leur sens, leur enlève tout sens) »⁸⁹.

Et cette tactique de suppression ne s'effectue pas en vue de suspendre leur certitude comme chez Husserl lisant Descartes afin de mieux fonder le *Logos* puisque celui-ci est détruit *et* réalisé par 17, il n'y a donc plus rien à chercher mais *il y a* à se *propager* au sein même de ce qui n'est pas encore 17. Le « *non-sens sans remède* » ne se déploie pas pour questionner (déconstruire) les idées préconçues, les prénotions, afin de fonder durablement la certitude, suivant ainsi la méthode cartésienne affinée par Husserl, voire de soulever le fait qu'il existe d'autres rationalités qui n'ont pas besoin d'une approche systématique de vérification dans le réel pour affirmer leur questionnement tels l'art, la poésie, comme le remarque Raymond Boudon⁹⁰.

Ce « *non-sens sans remède* » met en cause la saisie du réel afin *d'empêcher le fait même qu'une saisie puisse exister*. C'est l'angle politique stratégique.

⁸⁷ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 70.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁰ « Rien, ni dans la physique ni dans la poésie, ne permet de démontrer ni que le physicien comprenne mieux la *physis* que le poète, ni que le poète la comprenne mieux que le physicien ». Cf. *À quoi sert la notion de « Structure » ?*, Paris, Gallimard, 1968, p. 226 note 10.

Sa *praxis* appliquée, son *empirisme*, visera à s'insérer à l'intérieur des interstices maillant la *grammaire* de l'intentionnalité du sujet afin d'empêcher que celui-là, lorsqu'il organise sa pensée, s'appuie sur cette capacité même d'organisation pour agir. Cet empêchement -visant déjà le surgissement même d'un « je » sera donc effectué sur deux plans.

1/ En adressant tout d'abord l'objection séculaire sur la nature utilitariste du « je » qui organiserait nécessairement cette connaissance à partir de son seul intérêt, de sa disposition dans le temps intime et social au rythme de ses « auto-affectations » etc. C'est ce que Derrida a également reproché à Husserl : « Dès qu'on admet que l'auto-affectation est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n'est possible »⁹¹. Or une telle affirmation est trompeuse. Pour Husserl, dans ses écrits *en tant que* savant et non pas seulement comme personne profane, le problème n'est pas tant que la constitution d'une connaissance soit motivée mais que ses éléments puissent être « fondés »⁹² et *donc* qu'ils s'érigent comme *connaissances*, -c'est-à-dire, précise Husserl, dans l'horizon du « définitivement acquis »⁹³. Ce qui implique déjà qu'il ne soit pas contradictoire d'opérer en même temps une affectation et d'en vérifier objectivement la teneur.

2/ Le second plan choisi tactiquement par la tactique ou méthode du nihilisme néo-léniniste consistera à être *antirationnel*, c'est-à-dire à *empêcher* (*cf.*, *supra*) que tout « je » puisse, dès le départ, opérer une distinction entre divers sens tels que « le cercle est carré », « je suis mort » etc., en émettant l'idée que cette séparation préalable effectuée par le « je » surdétermine en quelque sorte la primauté d'un sens, en particulier le sens « rationnel » sur tous les autres.

Ainsi Derrida a-t-il pu énoncer :

« Il y a dans les formes de signification non discursives (musique, arts non littéraires en général), aussi bien que dans des discours du type « abracadabra » ou « vert est ou », des ressources de sens qui ne font pas signe vers l'objet possible. Husserl ne nierait pas la force de signification de telles formations, il leur refuserait simplement la qualité formelle d'expressions douées de *sens*, c'est-à-dire de logique comme rapport à un

⁹¹ J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 92. Voir également sur ce même point, *Signature, événement, contexte*, dans *Marges...*, Paris, Minuit, 1968, p. 380 et suivantes ; *Force et signification* dans *L'écriture et la différence*, p. 93. Et plus récemment, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Paris, éditions de l'aube, 1999, p. 80, ainsi que *De quoi demain... dialogue*, Paris, Fayard/Galilée, pp. 85-86.

⁹² *Méditations cartésiennes* (abrégé MC par la suite), trad. E. Levinas, Paris, Vrin, 1980, § 4, p. 9.

⁹³ MC, § 4, p. 8.

objet. Ce qui est reconnaître la limitation initiale du sens au savoir, du logos à l'objectivité, du langage à la raison »⁹⁴.

Or Husserl étudie l'ordre constitutif du sens du point de vue *originnaire*⁹⁵ c'est-à-dire avant qu'il ne se distribue en « régions » de sens. À ce stade, il ne se pose pas la question de savoir s'il est possible dans une fiction d'écrire qu'un « cercle est carré » mais que l'écrivain qui l'écrit *sait* qu'un cercle n'« est » pas *ontologiquement* carré. Pourtant, chez Derrida, c'est l'idée *même* posant en *a priori* qu'il est possible qu'un cercle ne soit pas en son *ousia* carré qui exprimerait une « limitation initiale du sens ». Dans un texte récent, édité via une collection visant le public cultivé, Derrida revient à la charge :

« (...) si je me méfie du terme « liberté », ce n'est pas que je souscrive à quelque déterminisme mécaniste. Mais ce mot me paraît souvent chargé de présupposés métaphysiques qui confèrent au sujet ou à la conscience –c'est-à-dire à un sujet égologique (note 2)- une indépendance souveraine par rapport aux pulsions, au calcul, à l'économie, à la machine. (...) Si la liberté est un excès de jeu dans la machine, de toute machine déterminée, alors je militerai pour qu'on reconnaisse cette liberté et qu'on la respecte, mais je préfère éviter de parler de liberté du sujet ou de la liberté de l'homme ». Note 2 : Chez Husserl la mise entre parenthèses du monde transcendantal (ou *epoche*) conduit à transformer l'ontologie (ou étude des réalités abstraites) en une égologie : l'être se réduit au moi qui pense »⁹⁶.

Si l'on s'en tient en premier lieu à cette « note 2 » objectons que Husserl ne réduit pas « l'être au moi qui pense » mais énonce plutôt qu'il existe, *en science*⁹⁷, un « dédoublement du moi »⁹⁸ permettant d'ériger « au dessus du moi naïvement intéressé »⁹⁹ un « spectateur désintéressé » (*Ibid.*). Ce qui ne veut pas dire que le savant ne peut pas associer à ce qu'il a saisi des motivations autres, mais seulement qu'au moment même où il observe, le savant se doit d'être « désintéressé ». Du moins s'il veut arriver à *connaître* et donc rendre évident ce qu'il y a à saisir.

En second lieu, l'énoncé de Derrida (*cf., supra*) sur la liberté qu'il « respecte » uniquement comme « excès » et dont il se « méfie » parce qu'elle présuppose une

⁹⁴J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 111.

⁹⁵ MC, § 4, note 2, p. 9.

⁹⁶ J. Derrida, *De quoi demain... dialogue, op.cit.*, pp. 85,86.

⁹⁷ MC, § 5, p. 10.

⁹⁸ MC, § 15, p. 30.

⁹⁹ MC, § 5, p. 11.

« indépendance souveraine par rapport aux pulsions (...) » etc., dénote bien de sa volonté, politique, de subordonner le penser aux *stimuli* internes et/ou externes qui l'assaillent afin de réduire la souveraineté supportant la liberté à son seul « excès », évitant qu'elle s'organise par la recherche de limite interne – maîtrise de soi – et externe – institutionnelle – ou l'ordre social.

Ainsi, le propos de Derrida mettant en doute l'indépendance souveraine du sujet en la subordonnant à un « rapport » ou à un pur solipsisme ne relève pas de la simple objection critique qui interpelle le contenu de telle saisie *mais qui conteste le fait même de saisir*, surtout de manière « souveraine » en *empêchant* déjà de penser la pensée d'un Husserl¹⁰⁰ alors que ce dernier prend bien soin, comme nous l'avons montré plus haut, d'intégrer le « dédoublement du moi » ou *égologie* à toute une problématique vérifiant le passage des jugements vers l'universel¹⁰¹.

Dans cette perspective, l'action, motivée, du néoléninisme consistera, chez un Derrida, à appliquer et à étendre le « *non savoir sans remède* » de Bataille-Blanchot en vue de s'installer pour ainsi dire comme cadre de référence implicite *entre* le réel et sa représentation. Ce qui a pour conséquence de faire office de déterminant temporel, voire de *présent*, de présence, voix chuchotante de l'Idée « communiste » amplifiée (car il faut toujours aller plus loin) pour « contester » *i.e* empêcher l'effort même de saisie. Par exemple l'émergence d'une *liberté de jugement*, telle celle d'un sentiment articulant la copule « est » entre un sujet et un prédicat. Or, en mettant en doute cette articulation, en tant que telle, un sentiment, voire la saisie même de l'émotion qui le sous-tend, deviennent choses impossibles, ou errantes, différentes à chaque instant. Il leur *est* interdit de circonscrire, de clore, un sujet par le prédicat, d'*arriver à destination*, d'arrêter une errance, une fluctuation, un mouvement ; la voix derridienne en empêche l'écho dans le phénomène des états de conscience, par son jeu de *tambour* incessant, son changement in(dé)fini de *voi(x)(e)*.

Le moyen consistant à *empêcher* la capacité d'un individu à se poser en « pôle de son inspiration », c'est-à-dire en *sujet*, sera de rendre indistinct, indifférent, la saisie du réel externe et interne. C'est-à-dire de la réduire à des effets de positions et de dispositions dans lesquels les notions de raison, de sujet, d'unité ne sont plus que des épiphénomènes.

Bataille peut quant à lui écrire ceci dans *La part maudite* :

« Le monde *intime* s'oppose au *réel* comme la démesure à la mesure, la folie à la raison, l'ivresse à la lucidité. Il n'y a mesure que de l'objet, raison que dans l'identité de

¹⁰⁰ Il opérait déjà ainsi dans son texte introductif (de 171 pages...) de *L'origine de la géométrie* de Husserl (par exemple la dernière page où il y présuppose sa propre pensée...).

l'objet avec lui-même, lucidité que dans la connaissance distincte des objets. Le monde du sujet est la nuit : cette nuit mouvante, infiniment suspecte, qui, dans le sommeil de la raison, *engendre des monstres*. Je pose en principe que du « sujet » libre, nullement subordonné à l'ordre « réel » et n'étant occupé que du présent, la folie même donne une idée adoucie.

(...) le *sujet* est consommation dans la mesure où il n'est pas astreint au travail. (...). Et si je consume ainsi sans mesure, je révèle à mes semblables ce que je suis intimement (...) rien ne compte dès lors, la violence se libère et elle se déchaîne sans limites, (...) »¹⁰².

Seulement pour Bataille « l'intimité » n'est pas maîtrisable : « toute possession de l'intimité aboutit au leurre »¹⁰³ et il faut bien au contraire faire en sorte que « dans l'ordre de l'intimité, il ne se passe plus rien »¹⁰⁴, c'est-à-dire atteindre ce « moment où la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose* ». Ce qui permet de « prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de *quelque chose*) se résoudra en dépense (...) ». Ce qui, pour Bataille, est « exactement la *conscience de soi*, c'est-à-dire une conscience qui n'a *plus rien pour objet* (note 1 : Sinon la pure intériorité, ce qui n'est pas une chose) ».

On peut remarquer que même cette intériorité est sujette à caution puisqu'elle peut se saisir et par là s'avoir elle-même comme objet (comme l'a montré Hegel et ensuite Husserl semble-t-il). Il faut donc aller plus loin et *empêcher* que cette intériorité puisse le faire.

C'est précisément ce que Derrida énonce quant à son propre projet d'aller « *plus loin* ». À savoir une : « économie générale dont j'ai essayé de dessiner les traits à partir de Bataille »¹⁰⁵. C'est-à-dire qui *part* de Bataille pour se généraliser, d'où le titre d'un article : « *De l'économie restreinte à l'économie générale* »¹⁰⁶ dans lequel il énonce ce qu'il a « dessiné » comme « traits à partir de Bataille » qui consiste en « la destruction du discours » et de telle sorte qu'elle ne serait « pas une simple neutralisation d'effacement »¹⁰⁷.

Cette destruction amplifie la gestuelle bataillienne en traquant également l'intériorité et le geste blanchotien qui consiste à *empêcher* « de se sentir comme un

¹⁰¹ MC, § 13, p. 26, § 15, p. 30, § 42, pp. 74-76.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 96.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹⁰⁵ J. Derrida, *Positions*, p. 87.

¹⁰⁶ J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale*, dans *L'écriture et la différence*, p. 369.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 403.

maître ; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme » (Blanchot).

Cette manière de penser et d’agir dans le détournement du sens et des sens est donc la tactique du « communisme » étudié ici. Par exemple Deleuze a pu énoncer :

« (...) la souffrance du masochiste est le prix qu’il faut qu’il paie, non pas pour parvenir au plaisir, mais pour dénouer le pseudo-lien du désir avec le plaisir comme mesure extrinsèque. Le plaisir n’est nullement ce qui ne pourrait être atteint que par le détour de la souffrance, mais ce qui doit être retardé au maximum comme interrompant le procès continu du désir positif. C’est qu’il y a une joie immanente au désir, comme s’il se remplissait de soi-même et de ses contemplations, et qui n’implique aucun manque, aucune impossibilité, qui ne se mesure pas davantage au plaisir, puisque c’est cette joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d’être pénétrées d’angoisse, de honte, de culpabilité. (...) Le plaisir est l’affection d’une personne ou d’un sujet, c’est le seul moyen pour une personne de « s’y retrouver » dans le processus du désir qui la déborde ; les plaisirs, même les plus artificiels, sont des reterritorialisations. Mais justement, est-il nécessaire de se retrouver ? »¹⁰⁸.

Ainsi Deleuze dissocie méticuleusement désir et plaisir, leur « pseudo-lien » dit Deleuze, puisque le plaisir est une « reterritorialisation » qu’il s’agit de remplacer par cette « joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d’être pénétrées d’angoisse, de honte, de culpabilité ». *Empêcher* : encore. Puisqu’il s’agit de « dénouer » et donc (se) perdre.

Cette « déterritorialisation » permet la dissolution de la volonté –donc du pouvoir- et son maintien en potentiel, en intensité in(dé)finiment malléable, impuissance volontaire, masochisme politique que défend Deleuze *en se servant en fait du masochisme comme outil*.

Si le désir est délié du plaisir chez Deleuze ce n’est pas par plaisir si l’on peut dire mais bien parce que lui aussi peut être un outil politique permettant de déclencher une durée pure, c’est-à-dire dont la répétition n’aura comme seul objet qu’elle-même¹⁰⁹, telle une obsession¹¹⁰ in(dé)finie qui se dissout, intensément, comme volonté et se maintient, intensément, comme fêlure :

¹⁰⁸ G. Deleuze & F. Guattari. *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris. Minuit, 1980, p. 192.

¹⁰⁹ C’est ce que Deleuze explique d’ailleurs dans *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968/1976, par exemple p. 12, p. 15.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

« C'est pourquoi l'individu en intensité ne trouve son image psychique, ni dans l'organisation du moi, ni dans la spécification du Je, mais, au contraire, dans le Je fêlé et le moi dissous, et dans la corrélation du Je fêlé et du moi dissous »¹¹¹.

Chez Deleuze, non seulement la sensation du désir est réduite à de l'excitation quantitative, de « l'intensité » behavioriste au fond (*stimuli*), mais celle-là se trouve intentionnellement dirigée. En pure perte. Et elle se nommera « joie ». Comme chez Bataille :

« Si j'exprimais la joie, je me manquerais : la joie que j'ai diffère des autres joies. Je suis fidèle en parlant de fiasco, de défaillance sans fin, d'absence d'espoir. Pourtant... fiasco, défaillance, désespoir à mes yeux sont lumière, mise à nu, gloire »¹¹².

Cette « joie », qui « empêche » dit Deleuze, est transformée en *intention* organisatrice, en « élément psychique irréductible » qui « détermine la direction de l'état émotionnel » écrit Bergson¹¹³ auquel se réfère souvent Deleuze.

C'est aussi cette *même* instrumentalisation du désir que l'on retrouve à l'œuvre chez Derrida. Par exemple à propos de cette pratique corrélée par quelques biais à celle de l'amour et qui s'observe dans le rapport au « désir » :

« Le désir s'ouvre à partir de cette indétermination, qu'on peut appeler l'indécidable. Par conséquent je crois que comme la mort, l'indécidabilité, ce que j'appelle aussi la « destinerrance », la possibilité pour un geste de ne pas arriver à destination, est la condition du mouvement de désir qui autrement mourrait d'avance »¹¹⁴.

Cette « destinerrance » se perçoit dans ce cas telle une « différance »¹¹⁵, c'est-à-dire qui se comporterait comme une différence (se) différant sans cesse, (se) tracerait (elle-même), cette *différance* serait la première ou la dernière trace si on pouvait parler encore ici d'origine et de fin. Une telle différance nous donnerait déjà, encore, à penser une écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans archie, sans *télos*, dérangeant absolument toute dialectique, toute théologie, toute téléologie, toute ontologie. Une écriture excédant tout ce que l'histoire de la métaphysique a compris

111 *Ibid.*, p. 332.

112 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, *op.cit.*, p. 46.

113 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige, 1993, p. 22.

114 J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, p. 53.

115 J. Derrida, *Marges de la philosophie*, pp. 77-78.

dans la forme de la *grammè* aristotélicienne, dans son point, dans sa ligne, dans son cercle, dans son temps et dans son espace. Une « diff-errance » donc. Dans laquelle,

« le *gramme* n'est ni un signifiant ni un signifié, ni une présence ni une absence, ni une position, ni une négation, etc ; l'*espacement*, ce n'est ni l'intégrité (entamée) d'un commencement ou d'une coupure simple ni la simple secondarité. Ni/ni, c'est à la fois ou bien *ou bien* »¹¹⁶.

Ce qui rend bien ardu l'accès à une certitude, même provisoire ou infiniment perfectible du désir, de son penser, et donc ne peut qu'accentuer le doute qu'un « je » puisse ne serait-ce que s'énoncer comme locuteur.

Comme si, d'entrée de jeu, dans la formule « je pense donc je suis », la saisie même du « je pense » était empêchée. Ce qui rend impossible la suite du « je suis ». En effet si le « je » est incapable d'emblée de penser qu'il pense, si, dans le penser, sa capacité de saisie et donc d'analyse permettant de désigner, dénombrer, classer, d'établir des rapports pour aller enfin vers la synthèse, c'est-à-dire vers le jugement les hiérarchisant, si tout cela se trouve rendu impossible comment, lorsqu'il s'agit de devoir être celui-ci, peut-il s'effectuer et ce socialement ? Pierre Janet soulignait à ce sujet :

« Il me semble plus juste de dire que les idées de rapport ne sont pas motrices par elles-mêmes, mais qu'elles arrêtent et réunissent dans l'esprit, en un mot, qu'elles synthétisent d'une manière nouvelle un certain nombre d'images véritables qui ont elles-mêmes le pouvoir moteur. L'effort volontaire consisterait justement dans cette systématisation, autour d'un même rapport, des images et des souvenirs qui vont ensuite s'exprimer automatiquement. La faiblesse de synthèse que nous avons reconnue chez les malades ne leur permet même pas complètement les synthèses élémentaires qui forment les perceptions personnelles, à plus forte raison, ne leur permet-elle pas ces synthèses plus élevées qui sont nécessaires à l'activité volontaire »¹¹⁷.

Or en l'attirant dans des différences, qu'un *a* substitué au *e*, transformera en errances, « différance¹¹⁸ », *sans fin*, dans tous les sens de la locution, le « a »¹¹⁹ s'entendant comme le « a » dans anarchie- la possibilité de l'acteur à pouvoir (se) saisir (dans) l'action, sa capacité de synthèse dont parle Janet, se trouve *empêchée*.

¹¹⁶ J. Derrida, *Positions*, op.cit., pp. 54 et suivantes.

¹¹⁷ P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 523.

¹¹⁸ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op.cit., p. 92.

¹¹⁹ A : « (...) I. Vide de sens, introduisant un objet dit indirect. (...) », Petit Robert.

Conclusion

Les auteurs étudiés ici ont été dits *néoléninistes* parce qu'ils préservent comme *acquis stratégique* les principes léninistes de négativité absolue et qu'ils cherchent à aller *plus loin* que le processus de destruction amorcée par Lénine en s'attaquant non plus à l'infrastructure « bourgeoise » mais à sa « superstructure » et ce non pas seulement du point de vue institutionnel mais aussi à l'intérieur même des consciences. *Tactiquement*, il s'agit d'*empêcher* l'individu d'appréhender son action spécifique dans le monde, y compris dans ses dimensions critiques et pratiques. C'est l'emploi d'un nihilisme antirationnel, celui du dit « *non savoir sans remède* ». L'action externe ou interne qui en structure les liens et les interactions s'en trouve *paralysée* : dé(cons)truite, empêchée ; l'édification de toute signification est rendue impossible *si celle-ci ne vise pas à sa propre perte*.

Ces (non) auteurs ne veulent donc pas *critiquer* les fondations, principes ou raisons *a priori* motivant l'action dans le monde, le pouvoir qui en résulte, le discours qui en saisit et en organise les facteurs comme ils l'énoncent ici et là pourtant sous forme de *vulgate*¹²⁰. Puisqu'il est en effet supposé que c'est plutôt la critique et donc la réorganisation et réforme du sens qui a peu à peu armé la volonté humaine à maîtriser le monde ; il s'agit dans ce cas d'empêcher, à la source, l'émergence de la signification. Y compris critique. Même si cet aspect pourrait aider au dépassement de certaines contradictions, comme cela a été toujours le cas depuis l'aube de l'Humanité qui s'autosaisit comme Genre (ou Cité) et pas seulement comme Espèce. Sauf que, on l'a vu, cette perspective doit être *obturée*. Et il s'agit d'être sûr que tout a été bien détruit. Que rien ne puisse repousser.

Pour s'en assurer effectivement, le néoléninisme s'installe tactiquement au fond même des consciences, tel Dieu, mais *sans* le dire. Il devient ainsi le cadre de référence parasite (*vicariance*) puisque sa destruction des fondements s'institue moins pour en tester le contenu en certitudes, comme il est de mise depuis Descartes, que pour en saper toute construction ; jusqu'à devenir le *rapport des rapports* permettant de filtrer les relations au réel : *être* le lien même qui interdira à l'entendement de se penser et de réaliser précisément ce qu'il en déduit en positions et dispositions comme acteur politique et non point seulement comme sujet idiosyncrasique et agent social. Il s'agit de l'en empêcher. De le forcer à préférer le relativisme de l'indécidable. Ou le mouvement

¹²⁰ Par exemple Derrida : « (...) C'est, dit-il, une « hyperanalyse ». Il s'agit en effet de « défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer des sédiments, des artefacta, des présuppositions, des institutions » (...) ». *Entretien exclusif avec Jacques Derrida* par Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, n° 1633, 22-28/02/96, p. 84.

perpétuel. Sauf qu'il s'agit d'un Temps *sans* bornes en réalité, source paradoxale de sacralisation de celui qui s'érige comme celui voulant avoir le *dernier* mot contre toute chose ; c'est ainsi que le vivaient les époques et les civilisations où Prince et Principe fusionnent parce que les rois sont des dieux.

D'ailleurs ce néoléninisme est (de plus en plus) *voilé* : il se maintient certes en trompe l'oeil dans l'horizon hypercritique de la raison scientiste progressiste prônant la fin du conflit, de la violence entre humains portée par cette raison « plus folle que la folie » ; alors qu'il agit stratégiquement, politiquement, au sens également *(a)théologique*, en tant que « l'Idée » même, celle d'une parousie permanente, d'une autocritique perpétuelle, d'une confession surexcitée par un décentrement obligatoire, afin d'extirper jusque dans le moindre interstice de chaque *pli* le je qui refuserait d'être seulement un autre : tel un cercle qui ne peut être *que* carré, tel 2+2 qui ne peut *qu'être égal* à 5 comme l'a montré le 1984 d'Orwell ; soit donc une parousie *totale*, comme l'avait bien vu Arendt, et le léninisme en fut, *aussi*, le Grand Récit, mais qui a *échoué* selon celles et ceux qui veulent aujourd'hui le remettre à flot sans adopter cependant un « ton grand seigneur », (*juste* en sourdine).